



HAL
open science

La différence des stratégies ou la différence de l'axiologie : une exploration de la pensée de François Jullien

Ming Zhao

► **To cite this version:**

Ming Zhao. La différence des stratégies ou la différence de l'axiologie : une exploration de la pensée de François Jullien. Littératures. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III; Université de Wuhan (Chine), 2012. Français. NNT : 2012BOR30040 . tel-00802962

HAL Id: tel-00802962

<https://theses.hal.science/tel-00802962v1>

Submitted on 20 Mar 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

分类号

UDC

密级

编号

10486

武汉大学
博士学位论文

战略之差异亦或价值观之差异
——弗朗索瓦朱利安汉学思想探究

研究生姓名：赵 鸣

学 号：2009101020003

指导教师姓名、职称：吴泓缈 教授

专 业 名 称：法语语言文学

研 究 方 向：法 国 文 化

二〇一二年九月

Université de Wuhan

Université Michel de Montaigne Bordeaux III

THESE

En co-tutelle

Pour obtenir le grade de

Docteur de l'Université de Wuhan et de l'Université de Bordeaux III

Présentée et soutenue publiquement le 28 septembre 2012 par

Ming ZHAO

**La différence des stratégies ou la différence de
l'axiologie :
une exploration de la pensée de François Jullien**

Sous la direction de Monsieur le Professeur

Hongmiao WU

et de Madame le Professeur

Aurélia GAILLARD

Membres du jury : M. les Professeurs

Patrice BRUN

Qinggang DU

Xiyun HUANG

郑重声明

本人的学位论文是在导师指导下独立撰写并完成的，学位论文没有剽窃、抄袭、造假等违反学术道德、学术规范和侵权行为，否则，本人愿意承担由此而产生的法律责任和法律后果，特此郑重声明。

学位论文作者（签名）：

年 月 日

DÉCLARATION SUR L'HONNEUR

Par la présente, j'atteste que le travail rendu est le fruit de mes réflexions personnelles et a été rédigé de manière autonome, sous la direction des deux professeurs. Je déclare sur l'honneur ne pas avoir eu recours au plagiat ou à toute autre forme de fraude. J'ai pris connaissance des risques de sanctions juridiques encourues en cas de plagiat.

Le(a) doctorant(e) :

Date :

论文创新点

1. 首次在国内以博士论文的形式对弗朗索瓦·朱利安的汉学思想进行了全面而系统的梳理和研究。作为法国当代著名汉学家，朱利安“借道中国”的研究方法颇具新意，他的著作出版后总会引发法国知识界的热烈讨论。然而在中国，对朱利安汉学思想的研究显得缓慢而滞后，其研究成果仅限于屈指可数的研讨会与两篇硕士论文，大陆方面仅有北大哲学系的杜小真教授针对朱利安思想整理出版过一本访谈类型的书籍，对这位汉学精英的理论进行专著类的综合研究截至目前无人问津。如此多的人对远东与远西的交流对话深感兴趣，而了解朱利安这位汉学家独特思想的人又似乎如此之少，因此，写一部相关论文是绝对必要的。

2. 在文献整理上有所突破，首次对朱利安思想进行了分门别类、主题学式的探索。将其不同时期著作中的同一概念综合起来进行研究，互为补充，力求做到详尽而全面，如《迂回与进入》和《圣人无意》两本书中同时涉及的中西语言观，再如《创造与进程》和《默化》中同时体现出的西方创造观与中国进程观。

3. 置朱利安的汉学思想于开阔的视野中加以考察，以分析他的文本为核心内容却又不囿于一隅，而是不断将它们与其他汉学家及中国文化学者的观点进行比照，交叉研究，于差异中见真理。我们绝不认为朱利安的研究方法就是无懈可击的，而是采取即不轻信地接受也不轻率地拒绝的态度，用自己理性的头脑加以分析思考，希望提供一种新的视角，介绍一种新的思路，从而帮助我们更好地理解本土文化的精神内涵和中西思维之间的差异。

综上所述，弗朗索瓦·朱利安的汉学思想十分丰富而又值得认真探索，国内相关研究可以说还处在起步阶段，研究领域的拓宽和深入仍有待更多学者的协同共进。本论文只是这方面的一个初步成果，希望可以起到抛砖引玉的作用。

NOUVEAUTÉS

1. Pour la première fois, nous avons effectué, sous forme d'une thèse de doctorat en Chine, une recherche autant précise que systématique sur la pensée de François Jullien. À la différence des sinologues traditionnels, François Jullien a adopté une méthode nouvelle et exceptionnelle qui est celle du *détour* : au lieu de considérer la pensée chinoise comme son objet d'études, il s'en est servi pour retourner aux pensées européennes. Oscillant entre philosophie et sinologie, Jullien a suscité en France des controverses par ses explorations particulières à propos des dialogues incessants entre la Chine et l'Europe. En Chine, cependant, nous constatons que les études spéciales sur sa théorie restent rares et se limitent à quelques séminaires, deux mémoires de maîtrise et un livre d'entretien entre Jullien et Mme Du Xiaozhen, professeur du département de philosophie à l'Université de Pékin. Tant de personnes s'intéressent aux dialogues entre l'Extrême-Occident et l'Extrême-Orient, mais peu d'entre eux connaissent l'originalité de la pensée de François Jullien. Il est absolument nécessaire d'en écrire une thèse de doctorat.

2. Cette exploration de la pensée de François Jullien se fait sous un angle thématique. Nous avons dégagé de ses principaux ouvrages écrits aux époques différentes, six concepts comme fondements de la comparaison. Par exemple, les deux ouvrages de Jullien, *Le Détour et l'Accès* et *Un sage est sans idée* abordent un même sujet qui est celui de la linguistique ; *Procès ou Création* et *Les Transformations silencieuses*, celui de la création et de la transformation.

3. Notre thèse, en s'appuyant sur une analyse directe des textes, ne se contente pas d'exposer la pensée de Jullien. Au cours des analyses, nous n'avons cessé de la situer dans une perspective plus ouverte, de la comparer avec celles des autres sinologues, des autres penseurs chinois et occidentaux. Nous estimons que cette mise en regard d'idées différentes, voire opposées, nous aidera à mieux évaluer la pensée jullienienne et à mieux percevoir les dimensions de la culture chinoise en évitant un exotisme aveugle ou un ethnocentrisme paresseux.

En résumé le travail entrepris par François Jullien nous ouvre un vaste chantier qui mérite d'être minutieusement étudié. Nous souhaitons, par ce travail préliminaire, attirer sur cette question de plus en plus l'attention des milieux intellectuels en Chine.

中文摘要

弗朗索瓦·朱利安(François Jullien, 1951-), 巴黎第七大学教授, 法国当代汉学家、哲学家、希腊文化学者。

朱利安先生毕业于巴黎高等师范学校希腊文专业, 师承 Jean-Pierre Vernant 与 Jean Bollack。他在上世纪 70 年代中来到中国, 游学于北京、上海两地, 后辗转至香港新亚学院跟随牟宗三、徐复观等新儒家潜心研习中国古代典籍。以 1979 年发表的《鲁迅: 写作与革命》(巴黎高等师范学校出版社出版) 为标志, 朱利安最终将研究兴趣转向了中国, 从此与中国思想结下了不解之缘。30 多年来, 他一以贯之, 著述颇丰, 坚持选择中国作为自己理论研究的对象, 先后发表了多部有关中西思维比较的专著, 如《过程和创造》(1989)、《迂回与进入》(1995)、《效率论》(1997)、《本质与裸体》(2000)、《大象无形》(2003)、《论普世、齐一与共同: 文化之间的对话》(2008) 等等。

作为法国汉学界的重要代表, 他的治学思路独树一帜, 以“迂回”(détour) 为最大特色, 其主旨可概括为十六字——“他山之石, 可以攻玉。借道中国, 反思欧洲”, 借助东方文化的“妙处”, 反思西方文化的“盲点”。

与传统汉学相比, 朱利安先生的研究方法可谓不落窠臼, 打破了训诂考证学以中国思想作为起点与归宿的死水微澜, 它以汉学与中国为参照工具, 以哲学与欧洲为目的的归宿。纵观其理论脉络, 溶入他思想深处的西方, 主要是以柏拉图、亚里士多德等为代表的古希腊哲学, 至于中国, 则是以老、庄、孔、孟为代表的文人思想。他哲思独运, 在娴熟掌握中西古典的基础上, 用一种形而上学式的思维体系将二者有机结合, 对照反观, 从一个个具体的哲学概念入手, 进行思想的“异国漂泊”, 以文化行者的形象带领读者感悟中西文明的博大精深, 让我们跟随他的脚步徜徉沉醉于中西效率观、语言观、美学观、时间观、真理观、道德观等诸多比较研究的领域。其独创性开拓了法国、欧洲乃至国际汉学界的新道路, 使我们对中西哲学以及文化的差异有了一条准确把握的重要途径。

本篇博士论文从效率、创造与进程、语言、美学、时间、道德六个哲学领域出发, 全面系统地探讨了弗朗索瓦·朱利安的汉学思想。作者在仔细研读各个文本的基

基础上，力图对其中“迂回”的概念能有较为深入的理解和研究。全文连同导论结语约13万字，共分三个章节。

导论部分，我们首先对中欧（尤其是中法）交流史，以及法国的汉学研究发展史进行了一番梳理和总结，就“汉学”(hanologie)，“中国学”(chinologie)和“中国研究”(études chinoises)这三个概念之间的细微差异进行了辨析；其次，对弗朗索瓦·朱利安本人的学术经历、汉学思路、国内外研究现状以及引起的各方争论进行了详细的介绍。

第一章，对朱利安汉学思想的理论架构有重点地作了分析。以本文选取的六个研究领域为基础，试图从宏观上回答导论中提出的四个问题：朱利安汉学研究涉及的领域、历史时期、中文古典翻译时的原则，以及他本人在中西对比研究中所抱持的立场。

第二章，朱利安汉学思想在现实与道德方面的体现。第一小节，以朱利安的著作《论效率》为基础，展开对中西效率观的比较分析。朱利安认为，自希腊时代起，西方便形成了一种建立于“理想”之上，由理论走向实际的效率观，人的意志和行动力在整个计划的实施中处于中心地位，而中国的效率观不论从军事策略还是政治艺术上讲，都体现出顺势而为、潜移默化的特点，人的行为选择取决于事物的发展走向。一方面，我们运用大量中外历史和现实的例子，分“计划-趋势”、“英雄主义-默化”、“民主辩论-君主操控”，“机会的概念”四个主题对朱利安原作的观点进行了支持和补充，另一方面，又以中国人的视角，对“顺势”，“无为”等思想对本土文化所造成的消极影响进行了批判式的思索。最后，也针对朱利安思想中以偏概全的部分提出了自己的质疑。

第二小节，以《创造与进程》和《默化》为基础，探讨西方的创造观与中国的进程观。这一章实际承接上一章的内容，是对中国效率观中“默化”概念的再深入与现代化。作为补充，我们在道家、法家之外，加入了儒家思想中体现“默化观”的内容。

第三小节，介绍并评论了朱利安的《论时间》。在西方文化中，时间概念建立在亚里士多德的“物质运动观”和圣·奥古斯丁的“永恒观”之上，线性的，物理学意义上的时间概念是与超越性的，存在于时间之外的永恒概念相对而言的，上帝正是处于人类时间与空间之外的，彼岸的永恒存在。而中国的时间建立在“时”与“久”两个概念之上。中国思想没有深入发展人格化的上帝的概念。因为缺少人格化的上帝，

所以中国思想中没有发展与“时间”对立的“永恒”。值得强调的是，朱利安的阐释并没有深入挖掘中国文化为什么会缺少人格化上帝的原因，故在本章的最后，通过考察殷周文化的更替，我们对此问题做出了回答。

第四小节，朱利安在《道德奠基》这本小书中，以孟子关于“不忍之心”的一番阐述作为一个入口，建立起中西道德观念上的对话，涉及怜悯、人性、“精神焦虑”与“道德忧患”和自由之理解四项内容。我们针对其中涉及人性及自由的部分做了必要补充。

第三章，朱利安汉学思想在美学领域的贡献。第一小节，阐述了中西美学观的差异。该章节以《本质与裸体》一书为研究对象，集中探讨朱利安视如何从美学及哲学角度出发，看待西方人体艺术无缘进入中国审美主流的原因。人体艺术背后所代表的是“显”与“似”的审美观，而中国审美追求的却是“隐”与“神”。本章一方面是对朱利安著作中内容的总结，另一方面也针对其不足之处做了必要补充，对中国绘画中山水精神的内涵重新进行了考察。

第二小节，在阅读了《迂回与进入》和《圣人无意》两本书后，我们考察了中西对语言功能理解上的认识差异。西方语言以直入为特色，以在论辩中追求真理为目标；朱利安视中国语言为一种典型的“曲言”，从政治层面看，它为君主专制政体下臣子委婉地批评君王提供了保护；从文艺美学的角度看，中国人之所以偏好含蓄式的语言表达，一是因为他们不以追求西方式的真理为目标，在中国的道家文化中，“真理”可说是“道”，老子曰：“道可道，非常道。名可名，非常名。”庄子有云：“得鱼而忘荃，得意而忘言。”“语之所贵者意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也。”“道”是不可言说之物。作为儒家代表的孔子也坚持四毋，即毋意，毋必，毋固，毋我。语言天生的片面性、偏激性是提倡整体思维观的中国思想所排斥的，正所谓言不尽意。二是以“蕴籍含蓄，意在言外”为美的审美心理使这一民族习惯于“曲终人不见，江上数青峰”式的余韵表达，以联想、暗示等迂回的方式传递出象外之象、景外之景。作为对朱利安思想的一点补充，作者加入了中文迂回式表达的第三种功能，即语言礼貌的需要。

结论部分，简要概括了前述各章之基本观点，重申朱利安研究借道中国的意义。在对朱利安思想涉及的六个领域进行微观解读后，我们重新回到宏观角度，整体上审视并评价其汉学理论。其一，充分肯定其研究成果对汉学领域的重大贡献和对维持世界文化多样性的积极意义，其二，针对“我者”与“他者”的关系，指出本位文化在

比较研究中不可忽略的影响，朱利安尽管与列维-施特劳斯一样，能够看到并承认异文化存在意义和价值，却也不可避免地受到西方形而上学式思维习惯的影响，于有意无意间曲解了异文化中的某些特殊性。

整个论文的选材并不是按照朱利安出书的年代顺序进行的，而是以哲学概念作为轴心，所有的论述都围绕着哲学的一些根本问题而展开。“迂回”作为一条主线，贯穿于每一章节，在具体的例证中逐渐得到呈现。本文试图达到三个目的：1) 对弗朗索瓦·朱利安汉学思想在哲学各个领域的运用加以梳理和阐发，使人们全面地了解和认识其研究成果；2) 以朱利安思想为研究对象，却又不拘泥于此，而是将其笔下的中国与诸多海外汉学家的理论、中国学者的说法以及历史现实进行对比，力求做到中肯客观；3) 通过介绍并评论朱利安颇具独创性的汉学理论，引起人们对中国文化的再思考与再审视。

关键词： 弗朗索瓦·朱利安, 汉学, 哲学, 中国思想, 西方思想, 迂回

RÉSUMÉ

François Jullien (1951-), sinologue et philosophe français contemporain, est maintenant professeur à l'Université Paris VII–Denis-Diderot, directeur du Centre Marcel Granet et directeur de l'Institut de la Pensée contemporaine.

Ancien élève de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm (1972-1977), il a appris la langue et la culture grecques auprès de Jean-Pierre Vernant et Jean Bollack. En 1975, vers la fin de la Révolution culturelle en Chine, Jullien a eu son premier contact avec la Chine, d'abord à l'Institut des langues de Pékin, puis à l'Université de Fudan de Shanghai. Arrivé à Hong-Kong en 1979, il y a rencontré les néo-confucianistes comme Xu Fuguan, Mou Zongsan, avec qui il s'est consacré à l'étude des textes chinois classiques à l'Institut Xinya (Nouvelle Asie). À partir d'un ouvrage intitulé *Lu Xun : Écriture et révolution* (Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1979), François Jullien a publié pendant ces trente ans, une vingtaine d'ouvrages qui trouvent leur point de départ dans l'écart qu'il fait travailler entre la pensée des lettrés chinois et les pensées de l'Europe, tels que *Procès ou Création* (1989), *Le Détour et l'Accès* (1995), *Traité de l'efficacité* (1997), *De l'essence ou du nu* (2000), *La Grande image n'a pas de forme* (2003), *De l'universel, De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* (2008), etc.

Représentatif de la sinologie française d'aujourd'hui, François Jullien se distingue d'avec ses pairs par la créativité de sa méthodologie de recherche, laquelle est un détour par la Chine en vue d'un retour en Europe : pour relancer la philosophie européenne, il nécessite une prise de distance vis-à-vis de la métaphysique gréco-hébraïque véhiculant comme une évidence, et un point de vue d'extériorité qui remonte dans l'impensé de l'Occident. L'objectif tient à un double éclairage qui permet à l'un comme à l'autre de s'illuminer, se regarder, se réfléchir chacun à travers l'autre.

Par rapport à la sinologie traditionnelle dont le travail est centré sur la philologie, la méthode de Jullien ne prend pas la sinologie et la Chine pour son point de départ et son objet d'études, mais une déconstruction du dehors, produisant un dépaysement de l'esprit. Sa destination, c'est la philosophie et l'Europe. La culture chinoise sous la plume de Jullien est

synonyme de la culture des lettrés tandis que la culture occidentale celle de la Grèce antique pour la plus grande partie. À travers quelques concepts spécifiques, François Jullien, ce nomade des pensées, amène ses lecteurs à savourer la profondeur des civilisations chinoise et occidentale, en les invitant à découvrir les écarts entre l'Est et l'Ouest dans beaucoup de domaines, comme ceux de la linguistique, de l'esthétique, de l'économie ou de la morale à l'aide de concepts comme ceux d'efficacité ou de temps. Ses recherches ont ouvert de nouvelles perspectives aux Chinois et à la sinologie contemporaine.

Cette thèse a pour objectif de contribuer à l'exploration de la pensée de François Jullien en sinologie. Après avoir fait une lecture attentive de ses principaux ouvrages, nous avons choisi d'étudier sa théorie du détour dans l'application de deux grands domaines qui sont le domaine temporel et moral (l'efficacité, les notions de création et de transformation, le temps, la morale) et le domaine poétique (l'esthétique et la langue).

Dans l'introduction, nous avons non seulement retracé l'histoire des échanges entre l'Europe et la Chine, surtout ceux entre la France et la Chine, mais aussi l'histoire de la sinologie en France. Cette partie est suivie d'une présentation biographique de François Jullien, y compris le parcours de ses formations académiques, les méthodes de ses études sinologiques, l'état des recherches sur sa pensée sinologique en France et en Chine, sans oublier les controverses autour de son travail.

La première partie tente de répondre aux questions posées dans l'introduction : les fondements de la pensée de François Jullien, y compris la sélection de domaines d'études comme outils comparatifs, la sélection des époques historiques à étudier, les principes de la traduction des textes chinois chez François Jullien, et son positionnement dans les études sinologiques.

La deuxième partie, qui porte globalement sur le domaine temporel et moral, comprend quatre chapitres dont le premier est consacré à l'étude concrète d'un ouvrage de F. Jullien, *Le Traité de l'efficacité*, dans lequel il a mis en comparaison deux manières de penser l'efficacité. L'efficacité grecque s'appuie sur le pli de la théorie à la pratique, tandis que l'efficacité chinoise sur la propension des choses. Pour justifier la pensée de Jullien, nous y avons traité un nombre de cas concrets. Ce qu'il a développé dans cette partie nous permet aussi de réfléchir sur les problèmes de la pensée chinoise.

Le chapitre suivant qui est en effet un approfondissement du précédent repose sur deux ouvrages, *Procès ou création* et *Les Transformations silencieuses*. Il s'agit d'une analyse comparée de deux notions, la création occidentale et la transformation chinoise.

Nous analysons dans le chapitre III le concept du temps dans la pensée chinoise et la pensée occidentale. Jullien l'envisage sous trois aspects : la temporalité du temps physique, l'éternité au sens métaphysique en rapport avec le temps au sens physique, et la langue occidentale qui doit une large part de sa structure à la conception du temps. La pensée chinoise, par contre, n'est point passée par ces trois entrées fondamentales de la question du temps, qui sont d'ordre physique, métaphysique et linguistique. Au cours de nos réflexions sur la pensée de Jullien, nous allons préciser la disparition de la notion du dieu personnifié dans la culture chinoise.

Le domaine moral est étudié dans le chapitre VII avec l'ouvrage *Dialogue sur la morale*, dans lequel F. Jullien a inventé plusieurs débats entre la Chine et l'Occident au sujet de la pitié, de la nature humaine, de l'angoisse métaphysique et le souci moral, et de la liberté dont nous allons préciser l'absence dans les réflexions qui suivent.

Nous nous mettons à creuser les écarts entre l'Occident et la Chine dans le domaine poétique à partir de la troisième partie. Le premier chapitre aborde le domaine esthétique. Jullien a clarifié dans son essai *De l'essence ou du nu*, l'impossibilité de la représentation du nu dans l'art chinois. Son inadaptation à la pensée esthétique chinoise se divise en deux aspects vis-à-vis de la pensée esthétique occidentale : la recherche du dévoilement et la recherche de la dissimulation ; la recherche de la ressemblance et la recherche de l'esprit. Pour expliciter sa pensée, nous allons proposer un troisième couple de notions possible, soit la comparaison entre la culture humaniste et la culture naturaliste ; en travaillant sur le développement historique de la peinture chinoise, nous voulons reconsidérer la place de la peinture des personnages et celle de la peinture du paysage.

Le développement du chapitre suivant repose sur le sens du langage. Dans *Le Détour et l'Accès*, F. Jullien a considéré la langue chinoise comme une langue du détour : du point de vue politique, les lettrés chinois utilisent la critique insinuée pour se protéger de la censure, du point de vue esthétique, en Occident, la langue sert à évoquer la vérité tandis que la pensée chinoise est indifférente à la question de la vérité : tout propos direct détruit l'essence, nous

éloigne du *tao*. Pour compléter la pensée de Jullien, nous avons ajouté un troisième facteur qui amène les Chinois à s'attacher à ce louvoisement, celui de l'idée de convenance dans la formulation.

La conclusion, en tant que récapitulation de la pensée de François Jullien, cherche à réexaminer la contribution de la pensée de François Jullien à la sinologie contemporaine, ainsi qu'à la diversité des cultures. Nous cherchons à comprendre la stratégie du détour et l'enjeu de ses recherches sinologiques dans sa généralité. D'une part, François Jullien, comme Claude Lévi-Strauss, a mis en relief l'importance de la diversité culturelle, mais d'autre part, habité par sa propre culture, il ne peut s'empêcher de montrer ses étonnements et ses critiques face à quelques particularités de la culture chinoise.

Nous avons choisi les ouvrages de François Jullien en fonction des thèmes principaux interrogés par la philosophie. Le détour, en tant que ligne conductrice, traverse tous les chapitres et se voit progressivement dans les exemples précis. Cette thèse tente d'atteindre trois objectifs : 1) Explorer la pensée de François Jullien dans ses différents domaines d'application pour en aboutir à une compréhension approfondie et complète ; 2) Comparer la Chine de François Jullien avec celles chez d'autres sinologues et intellectuels chinois pour ne pas tomber dans le piège de la partialité ; 3) Repenser et réexaminer la culture chinoise à travers la pensée de François Jullien.

Mots-clés : François Jullien, sinologie, pensée chinoise, pensée occidentale, détour

SOMMAIRE

郑重声明	7
DÉCLARATION SUR L'HONNEUR	9
论文创新点	11
NOUVEAUTÉS	13
中文摘要	I
RÉSUMÉ	V
SOMMAIRE	I
INTRODUCTION	5
I. LE CHEMINEMENT VERS LE CHOIX DU SUJET	5
II. LES ÉLÉMENTS D'HISTOIRE DES ÉCHANGES ENTRE L'OCCIDENT ET LA CHINE	7
III. LA SINOLOGIE À TRAVERS LES ÉPOQUES	14
III.1 La distinction des trois notions	14
III.2 La connaissance de la Chine par l'Occident du XVI ^e siècle au XVIII ^e siècle : époque des premiers missionnaires	14
III.3 La sinologie en France au XIX ^e siècle	17
III.4 La sinologie contemporaine : de 1900 à 1945	19
III.5 La sinologie moderne	20
IV. L'INTRODUCTION SUR FRANÇOIS JULLIEN	22
IV.1 Le parcours de ses formations académiques	22
IV.2 Les méthodes de ses études sinologiques	27
IV.3 Les controverses autour du travail de François Jullien	37
V. LA PRÉSENTATION GÉNÉRALE DE CETTE THÈSE	38
V.1 L'explication du titre	38
V.2 Les objectifs et l'orientation de l'étude	41
V.3 La délimitation du corpus	43
V.4 L'annonce des étapes du développement	44
PREMIÈRE PARTIE	
LES FONDEMENTS DE LA COMPARAISON SINO-OCCIDENTALE CHEZ FRANÇOIS JULLIEN...45	
I. LA SÉLECTION DE SES DOMAINES D'ÉTUDES COMME OUTILS COMPARATIFS	46
II. LA SÉLECTION DES ÉPOQUES HISTORIQUES À ÉTUDIER	47
III. LES PRINCIPES DE LA TRADUCTION DES TEXTES CHINOIS CHEZ FRANÇOIS JULLIEN	53
IV. LA POSITION DE FRANÇOIS JULLIEN DANS SES RECHERCHES SINOLOGIQUES	56

DEUXIÈME PARTIE

LE DOMAINE TEMPOREL ET MORAL..... 62

CHAPITRE I LE CONCEPT D'EFFICACITÉ63

I. Le domaine d'application : deux pensées sur la question de l'efficacité63

II. La comparaison jullienne entre la pensée grecque de l'efficacité et la pensée chinoise de l'efficacité
.....66

III. Les réflexions sur la pensée de François Jullien106

CHAPITRE II LAPENSÉE DE LA CRÉATION ET LAPENSÉE DU PROCÈS114

I. Le domaine d'application : La pensée européenne de la création et la pensée chinoise de la transformation
.....114

II. La mise en comparaison de deux couples de notion115

III. Les réflexions sur la pensée du procès chez François Jullien148

CHAPITRE III LE CONCEPT DE TEMPS154

I. Le domaine d'application : la pensée du temps en Europe et en Chine154

II. La mise en comparaison de deux modes de pensée sur le temps157

III. Les réflexions sur la pensée de F. Jullien à l'égard du temps178

CHAPITRE IV LE DOMAINE MORAL187

I. Le domaine d'application : deux modes de pensée sur le fondement de la morale187

II. Les thèmes comparés191

III. Les réflexions sur la pensée de François Jullien dans le domaine moral231

TROISIÈME PARTIE

LE DOMAINE POÉTIQUE..... 238

CHAPITRE I LE DOMAINE ESTHÉTIQUE239

I. Le domaine d'application239

II. La comparaison jullienne entre la peinture occidentale et la peinture chinoise à travers l'art du nu
.....241

III. Les réflexions sur la pensée de François Jullien dans le domaine esthétique268

CHAPITRE II LE CONCEPT LINGUISTIQUE283

I. Le domaine d'application283

II. Les deux éléments du dǎour dans la langue chinoise285

III. Les réflexions sur la stratégie du dǎour dans la langue chinoise312

CONCLUSION 324

I. L'ANCRAGE DE LA CULTURE D'ORIGINE326

II. LA TENTATION DE L'AUTRE329

II.1 L'exotisme paresseux330

II.2 La pensée chinoise en tant qu'« Autre »333

III. L'ENJEU DES RECHERCHES SINOLOGIQUES DE FRANÇOIS JULLIEN : LA CONSTRUCTION D'UNE ALTÉRITÉ338

III.1 La distinction des trois notions : l'uniforme, l'universel, le commun338

III.2 La logique d'un détour par la Chine pour un retour en Grèce	346
BIBLIOGRAPHIE.....	351
PRINCIPALES PUBLICATIONS DE FRANÇOIS JULLIEN	368
BIOGRAPHIE.....	370
REMERCIEMENTS	372

INTRODUCTION

Il arrive que l'on perçoive seulement à travers une culture extérieure ce qui en a instinctivement échappé. Cet effet miroir mènera à une meilleure connaissance de soi et de l'Autre : c'est le cas du travail de François Jullien, sinologue français de notre époque, et c'est aussi le sens de cette thèse partant d'une réflexion sur la pensée de François Jullien.

I. Le cheminement vers le choix du sujet

Cette approche de sa pensée fait suite à une lecture que nous avons pu entreprendre, il y a trois ans, d'un ouvrage de François Jullien intitulé *Le Traité de l'efficacité* et que nous avons trouvé cela beau et intéressant. La valeur des œuvres de Jullien ne réside pas seulement dans la profondeur de ses pensées, de ses bonnes connaissances envers la culture grecque et de la culture classique chinoise dont le niveau est même difficile pour beaucoup de Chinois d'atteindre, mais surtout dans l'originalité des concepts qu'il a choisis comme points de repère, tels que le concept de l'efficacité, le concept du temps, le domaine moral, le domaine esthétique, le concept occidental de la création et le concept chinois du procès, et son beau style d'écriture. Pour un des critiques de son travail comparatif, d'abord, « Jullien est un formidable inventeur de concepts »^①, c'est d'abord par là qu'il réussit à singulariser sa pensée :

Jullien retrace en réalité tous les lieux de ce que la philosophie classique appelait un système : il répond successivement et en revenant sur ses pas aux grandes questions que la Logique de Kant rapportait à trois : « Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? »^②

Malgré de nombreux ouvrages critiques concernant les livres de F. Jullien et le fait que ses œuvres sont déjà traduites dans une vingtaine de pays, il n'y a pas encore de thèse soutenue en Chine dans laquelle l'on a déjà analysé systématiquement sa pensée.

^① Martin Rueff, « Stupeur et sémantique : François Jullien et Claude Lévi-Strauss », *Critique*, Paris, Éditions de Minuit, mars 2011, n°766, p.184.

^② *Ibid.*, p.185.

Ce que Jullien a fait dans son travail comparatif, c'est de représenter à grands traits les écarts entre la pensée chinoise et la pensée occidentale, mais ce qu'il manque évidemment, c'est de mettre en lumière que les écarts que manifestent les cultures sont dues à ceux des valeurs que nous choisissons à la fois spontanément et inconsciemment. Dans ce cas, plusieurs parallèles typiques chez F. Jullien méritent d'être développés à cet égard, que ce soit la démarche de mettre en œuvre une idée, la façon de parler, ou la vision esthétique, etc.

En France, bien qu'il y ait une thèse déposée en 2006 à Paris VII qui traite de l'ensemble des modèles culturels construits par F. Jullien^①, nous voulons, quant à nous, mettre l'accent sur la question de la valeur : souligner que ce sont les valeurs enracinées en nous qui décident furtivement de nos choix et de nos comportements, que tout relève d'une axiologie – pas seulement les domaines traditionnellement dévolus au jugement de goût (de bon ou de beau) comme l'esthétique ou la morale, mais aussi l'ensemble des domaines d'action du monde, la langue, le temps, l'efficacité, etc.

Nous devons cette idée à la pensée de F. Jullien elle-même. En effet, elle s'appuie sur le fondement même de sa pensée : si l'on part pour la Chine, c'est, *in fine*, pour revenir en Europe. Étudier la Chine pour penser l'Europe. La Chine constitue une sorte de miroir pour refléter les problèmes de la pensée européenne. Dans ce cas, est-ce que nous, les Chinois, nous pouvons en bénéficier pour considérer la possibilité de l'inverse, c'est-à-dire étudier l'Europe décrite par F. Jullien pour réexaminer notre propre culture ?

Le point de vue dominant est que son œuvre constitue une sorte de boîte à outils intellectuels nouvelle et opérante, c'est-à-dire un moyen efficace pour relancer la réflexion aussi bien en Europe qu'en Chine. De mon côté, j'essaie de faire désormais quelque chose d'analogue. Mais en sens inverse...^②

Voilà l'ensemble des raisons qui font preuve de la nécessité et de l'importance de notre

^① Francescopaola Lando, *L'apriori culturel, la conception des conditions de possibilité culturelles de la pensée de François Jullien*, sous la direction de Pierre Chartier et de Julia Kristeva (Paris 7, sujet d'épos éle 30.11.2006).

^② Du Xiaozhen, «Lettre de Pékin : sur l'usage chinois de la <boîte à outils> de François Jullien », *Oser construire, pour François Jullien*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007, p.124.

thèse.

II. Les éléments d'histoire des échanges entre l'Occident et la Chine

Avant d'entrer dans le sujet, il convient de dire quelques mots sur les échanges sino-occidentaux au niveau de la culture et encore sur l'histoire de la sinologie en France principalement.

Ce n'est pas avec exagération que le sinologue Simon Leys a tenu ce propos suivant sur les communications entre l'Occident et la Chine : « La découverte de la culture occidentale par les intellectuels et artistes chinois, et celle de la culture chinoise par les Occidentaux n'ont pas une très longue histoire. »^① L'Orient, dans la conception occidentale, reste pendant longtemps un terme servant à désigner spécialement les espaces du Proche-Orient et du Moyen-Orient, y compris le monde arabe et indien, plutôt que l'Extrême-Orient ayant la Chine pour son représentant culturel, ainsi les contes populaires dans *Les Mille et Une Nuits* sont-ils classés traditionnellement au rang oriental face aux mythes grec, romain, nordique de l'Occident.

Si Marco Polo, ce marchand vénitien, s'impose comme la figure inoubliable de l'histoire qui transmet aux Occidentaux une image idéalisée de l'empire du Milieu, il faut attendre l'époque des jésuites qui arrivent en Chine pour que commencent vraiment les connaissances réciproques et approfondies des deux mondes séparés par la grande distance géographique.

En 1601, Matteo Ricci, en tant que père des jésuites européens envoyés en Chine, fut invité dans la cour impériale de Pékin par l'empereur des Ming – Wanli, ce qui s'accompagne non seulement de sa mission à la fois religieuse, politique, scientifique du fait de l'avancement de l'Europe sur ce plan vis-à-vis de la Chine d'alors, mais aussi de sa propre adoption de la langue et des coutumes locales à travers ses contacts avec les intellectuels comme Xu Guangqi, Paul Li qui est l'un des premiers chinois convertis au christianisme.

Peu de temps après, en 1687, Le roi de France Louis XIV a envoyé ses premiers missionnaires dans la cour de l'empereur des Qing – Kangxi. Ce qui est intéressant, c'est l'attention et l'appréciation que Louis Le Grand et l'Empereur mandchou accordent l'un à

^① Simon Leys, *Le Bonheur des petits poissons*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 2008, p.44.

l'autre, d'une part, les missionnaires offrent à l'empereur Kangxi les gravures de leur Roi Soleil tandis que d'autre part, les portraits de Kangxi sont diffusés en France. Souverains éclairés de deux pays qui jouissent du prestige conféré par deux civilisations brillantes, ils entretiennent des rapports culturels étroits.

Citons l'exemple de l'architecture, le roi français a offert à son ami chinois des gravures du château de Versailles qui plus tard ont inspiré l'idée chez ce dernier de faire construire un palais semblable dans sa résidence royale Yuanmingyuan à Pékin. En contrepartie, ce n'est point par hasard que dès le XVIII^e siècle, l'art du jardin chinois commence à exercer une influence sur le jardin français qui connaît un nouveau style de nature par les sentiers sinueux, la grotte surmontée d'un pavillon, ou bien les roches entassées. De plus, on trouve au palais du roi français les « cabinets de curiosités chinoises » où sont collectionnés les objets précieux de la Chine parmi lesquels on peut compter les porcelaines, les jades, les éventails, les paravents, la laque, et les rouleaux de peinture. Il en est de même pour l'introduction du thé au XVII^e siècle en France.

Autre preuve convaincante, il suffit de faire un tour dans la cité interdite à Pékin pour constater le fort intérêt que portent, entre autres, l'empereur Kangxi aux instruments de musique et de sciences modernes occidentales. Si l'on admet le fait que ces deux princes ont donné une contribution, sinon décisive, du moins mémorable aux échanges culturels entre l'Occident et la Chine, cela vaut la peine de citer ce que raconte le père Lecomte dans son épître au Roi où il chante en même temps les louanges de Louis XIV et de Kangxi :

Dès que le prince dont j'ai l'honneur de vous parler jeta les yeux sur votre portrait, il y trouva un air de grandeur si particulier, des traits si marqués d'autorité, de sagesse et de valeur, qu'il jugea dès lors que l'Europe avait un maître, comme l'Asie avait le sien.^①

Les échanges entre ces deux empereurs nous font penser à une autre figure à l'époque de Louis XIV – Fénelon dont l'ouvrage *Les Aventures de Télémaque* a été considéré comme une critique de la politique de celui-ci. L'écrivain a aussi imaginé dans ses *Dialogues des morts* un

^① Cité par Muriel D'Arrie dans *France-Chine, quand deux mondes se rencontrent*, Paris, Éditions Gallimard, 2004, p.16.

entretien entre Socrate et «le Socrate de la Chine » - Confucius sur les mœurs des deux peuples. Par la voix de Socrate, Fénelon a ainsi décrit le peuple chinois :

Les Chinois, sur le portrait que j'en ai ouï faire, me paraissent assez semblables aux Égyptiens. C'est un peuple tranquille et paisible, dans un beau et riche pays ; un peuple vain qui méprise tous les autres peuples de l'univers, un peuple qui se pique d'une antiquité extraordinaire, et qui met sa gloire dans le nombre des siècles de sa durée ; c'est un peuple superstitieux jusqu'à la superstition la plus grossière et la plus ridicule, malgré sa politesse ; c'est un peuple qui a mis toute sa sagesse à garder ses lois, sans oser examiner ce qu'elles ont de bon ; c'est un peuple grave, mystérieux, composé, et rigide observateur de toutes ses anciennes coutumes pour l'extérieur, sans y chercher la justice, la sincérité et les autres vertus extérieures ; c'est un peuple qui a fait de grands mystères de plusieurs choses très superficielles, et dont la simple explication diminue beaucoup le prix. Les arts y sont fort médiocres, et les sciences n'y étaient presque rien de solide quand nos Européens ont commencé à les connaître.^①

Malgré l'évidence de certains préjugés, par exemple, «les arts y sont fort médiocres », l'idée principale de Fénelon est claire : le peuple chinois a des mœurs qui surprennent les Occidentaux. Mais de ces différences naîtra la curiosité de les connaître.

L'époque des jésuites, de même que celle des Lumières qui suit, sont considérées pour la première fois comme le véritable épanouissement des échanges entre la Chine et l'Occident, au niveau culturel. Grâce aux ouvrages des jésuites en Chine comme *Les Lettres édifiantes et curieuses de 1702 à 1776*, ainsi qu'à leur grand nombre de correspondances avec les savants d'Europe, le public européen s'est formés dans l'esprit une image idéalisée de cette Chine féodale que Jean-François Billeter a ainsi décrite dans son traité *Contre François Jullien* :

En Chine, disaient-ils (c'est-à-dire les pères jésuites), point d'arbitraire royal, point d'abus imposés par des privilèges, abusifs et protégés par des prêtres combattants la raison d'une

^① Fénelon, *Dialogues des morts*, Paris, Actes Sud, 1994, p.46.

vérité révélé – mais, au contraire, des despotes éclairés, servis par des lettrés-philosophes choisis pour leur mérite et agissant selon les préceptes d'une religion raisonnable, celle de Confucius.^①

Pour les Lumières, la Chine paraît un lieu plein de rêves et de fantaisies qui mérite d'être étudié, parmi lesquels nous pouvons citer Voltaire qui a retracé l'image de sa Chine dans son *Dictionnaire philosophique* :

Nous allons chercher à la Chine de la terre, comme si nous n'en avions point ; des étoffes, comme si nous manquions d'étoffes ; une petite herbe pour infuser dans de l'eau, comme si nous n'avions point de simples dans nos climats. En récompense, nous voulons convertir les Chinois : c'est un zèle très louable ; mais il ne faut pas leur contester leur antiquité et leur dire qu'ils sont des idolâtres.^②

L'immensité de la superficie, la soie et le fameux thé sont pour Voltaire les trois spécialités chinoises qui impressionnent le plus les Occidentaux. De plus, les Chinois chérissent leur passé et sont sensibles à la religion. Ce qui compte le plus, c'est que la Chine de Voltaire est un pays dont « la constitution est à la vérité la meilleure au monde »^③.

Guillaume Barrera, dans son article d'analyse sur les comparaisons entre la Chine de Montesquieu et celle de Voltaire et bien d'autres sinologues, a ainsi expliqué cette idée voltairienne :

Voltaire, par exemple, tient la Constitution chinoise pour supérieure parce qu'elle repose sur une autorité qu'il juge à la fois naturelle et sacrée. Quant au ministre du roi, il érige en modèle un régime orienté vers la reproduction des biens nécessaires à la subsistance, conformément à l'ordre de la nature. La nature, qu'elle nourrisse libéralement un grand peuple

^① Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris, Éditions Allia, 2007, p.12.

^② Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994, p.160.

^③ *Ibid.*, p.163.

ou consacre les pères, parlerait donc pour la Chine.^①

Dans la galaxie de *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*^②, on peut trouver plusieurs articles comme une présentation générale de la vie des Chinois aux yeux des savants occidentaux du XVIII^e siècle, comme son encre, son papier, sa lanterne, sa porcelaine et ses machines hydrauliques. Ici, les deux passages sont tirés de deux articles sur une déesse dans le bouddhisme sinisé et le temple des Chinois :

C'est dans la langue chinoise le nom de la divinité tutélaire des femmes. Les Chinois font quantité de figures de cette divinité sur leur porcelaine blanche, qu'ils débitent à merveille. La figure représente une femme tenant un enfant dans ses bras. Les femmes stériles vénèrent extrêmement cette image, persuadées que la divinité qu'elle représente a le pouvoir de les rendre fécondes. Quelques Européens ont imaginé que, c'était la vierge Marie, tenant notre Sauveur dans ses bras ; mais cette idée est d'autant plus chimérique, que les Chinois adoraient cette figure longtemps avant la naissance de J. C. La statue, qui en est l'original, représente une belle femme dans le goût chinois ; on a fait, d'après cet original, plusieurs copies de la divinité Kouan-in en terre de porcelaine. Elles diffèrent de toutes les statues antiques de Diane ou de Vénus, en ces deux grands points, qu'elles sont très - modestes et d'une exécution très médiocre. (Kouan-in)

Kouan-in est une déesse que les Chinois ont inventé eux-mêmes pour l'introduire dans leur bouddhisme, lequel est, dans son origine indienne, une religion qui transmet une vision douloureuse du monde. Si l'homme a des souffrances, c'est qu'il est torturé mentalement par ses désirs insatiables, dans ce cas, il faut étouffer les flammes de ses désirs intérieurs afin d'obtenir la sérénité suprême qui est le *nirvana*. Le bouddhisme à l'indienne se caractérise par le renoncement de soi et de l'existence terrestre.

Cependant, après son introduction en Chine à l'époque des Tang, le bouddhisme indien

^① <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=319>.

^② <http://portail.atilf.fr/encyclopedie/Formulaire-de-recherche.htm>.

pessimiste ne peut s'empêcher d'être transformé en une religion dite optimiste qui a par contre une vision positive sur la vie humaine. Le salut n'est plus dans l'au-delà, mais dans le monde d'ici-bas. Le sens de la vie temporelle se manifeste dans les joies quotidiennes. Bien des femmes chinoises accordent donc leur vénération à Kouan-in pour se protéger de la stérilité

L'autre exemple porte sur les temples chinois :

Parmi les édifices publics où les Chinois font paraître le plus de somptuosité, on ne doit pas omettre les temples, ou les pagodes, que la superstition des princes et des peuples a élevés à de fabuleuses divinités : on en voit une multitude prodigieuse à la Chine ; les plus célèbres sont bâtis dans les montagnes. (Temples des Chinois)

Une différence s'impose entre les deux mondes. Le temple, dont l'équivalent occidental est l'église, se trouve souvent dans les hautes montagnes de la Chine. Au contraire, l'église en Occident, en dépit des exceptions, n'est pas bâtie dans les montagnes.

Outre Voltaire et les Encyclopédistes, Montesquieu est considéré comme un contradicteur des amis de la Chine. Comme il est un grand spécialiste de l'institution politique, il a dit que « la Chine est donc un État despotique, dont le principe est la crainte » (*L'Esprit des Lois*, VIII, 21)^①.

Quelle que soit la description qu'on lui a donnée, positive ou négative, l'image de la Chine est dans son ensemble fixée comme cet « Autre » de l'Occident. Après l'époque des Lumières, nombreux sont des écrivains du milieu savant qui continuent à le dire, par exemple, Victor Segalen qui considérait la Chine comme un « Ailleurs fascinant » par excellence ; Joseph Needham, auteur de *Science and Civilization in China*, a souligné que « la civilisation chinoise présente l'irrésistible fascination de ce qui est totalement "autre", et seul ce qui est totalement "autre" peut inspirer l'amour le plus profond en même temps qu'un puissant désir de le connaître »^② ; André Malraux pensait que « la Chine est l'autre pôle de l'expérience

^① <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=319>.

^② Cité par Simon Leys dans *Le Bonheur des petits poissons*, op.cit., p.43.

humaine »^① ; enfin on peut citer cette exclamation de Simon Leys pour une admiration mutuelle de l'Occident et la Chine :

Si l'on comparait le phénomène de civilisation à une sorte de mont Everest, on pourrait dire que la cordée occidentale et la cordée chinoise ont finalement opéré leur jonction au sommet, sans s'être croisées en cours de route, car elles ont effectué leur ascension par deux faces opposées. Quand elles se rencontrent enfin, on imagine avec quel intérêt passionné elles peuvent enfin échanger leurs expériences respectives !^②

Inutile de citer d'autres noms tels que Jacques Gernet, René Etiemble, Paul Demiéville, Marcel Granet...et à la fin de cette lignée se situe François Jullien dont la pensée est l'objet d'exploration de cette thèse.

Chez F. Jullien, la façon grecque de concevoir l'efficacité se résume dans un rapport « moyens-fin », alors que celle de la Chine se caractérise par un renversement de cette loi, soit par une non-planification et une dépendance du potentiel de la situation, surtout dans l'art de la guerre et celui de gouverner ; la langue occidentale met en valeur les expressions directes, alors que la sinuosité s'avère évidente dans la langue chinoise. La langue chinoise attache une grande importance au louvoisement. Ainsi, l'expression « la pie a fait son nid, la tourterelle l'occupe » (*jiu zhan que chao*, 鳩占鵲巢) qui signifie au sens propre l'union entre un homme et une femme est employée par un ministre de la principauté des Zheng pour faire allusion à la primauté du Premier ministre d'une autre principauté; autre exemple, la peinture de l'Europe fait l'éloge du corps humain, l'esthétique chinoise au contraire est marquée par une absence du nu, accompagnée d'une valorisation du paysage dans la nature, montagne, pierre, eau et plante. En un mot, « il (c'est-à-dire Jullien) nous explique, d'un ouvrage à l'autre, que “ la pensée chinoise”, qu'il appelle aussi “ la pensée lettrée ”, est l'envers de la nôtre »^③.

^① *Idem.*

^② Simon Leys, *op.cit.*, p.44.

^③ Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris, Éditions Allia, 2007, p.11.

III. La sinologie à travers les époques

III.1 La distinction des trois notions

Pour étudier le développement de la sinologie, il faut d'abord savoir ce que c'est que la sinologie. Durant l'intervention de Madame Huang Meng-Lan au Deuxième Colloque international de Sinologie de l'Université Fu Jen à Taiwan, auquel s'est aussi présenté François Jullien, elle a partagé un point de vue de Geng Sheng qui est actuellement membre de l'Académie des Sciences sociales de Chine et traducteur de *Cinquante ans d'études chinoises en France*, pour lequel nous devons distinguer, dans le domaine de la sinologie, trois notions différentes qui sont respectivement la «hanologie» (*han-xue*, 汉学), la «chinologie» (*zhongguo-xue*, 中国学) et les «études chinoises» (*zhongguo-yanjiu*, 中国研究). Le premier terme, «hanologie» traduit traditionnellement par «sinologie», désigne en fait «l'étude de la culture traditionnelle de l'ethnie Han, centrée sur le berceau de cette culture, la Chine du Centre-Nord»^①; mais les «études chinoises» visent notamment à l'actualité de la Chine. Donc, «la hanologie serait une composante de la chinologie, dont le champ s'étendrait à toute la Chine, elle-même composante du <méta-domaine> des études chinoises»^②.

III.2 La connaissance de la Chine par l'Occident du XVI^e siècle au XVIII^e siècle : époque des premiers missionnaires

La description du monde de Marco Polo (1254-1324) peut être considérée comme l'une des premières œuvres de l'Occident sur la Chine à l'époque médiévale. Après lui, les Portugais sont devenus les premiers explorateurs détenant le droit de s'installer à Macao en 1575. Alors, commence graduellement la connaissance de la Chine avec l'embarquement des premiers missionnaires européens en Chine. Ces missionnaires sont d'abord dans la plus grande partie les Portugais, les Espagnols et les Italiens. Franciscains, jésuites ou augustins, ils ont tous éprouvé la nécessité de connaître la langue, l'histoire et la mentalité des Chinois

^① *Actes du colloque : Deuxième Colloque international de Sinologie de l'Université Fu Jen Le détour et l'accès: la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident- la contribution française*, Vendredi 5 et Samedi 6 novembre 2004, Taipei, Maison d'Éditions de l'Université Fu Jen, 2005, p.173.

^② *Idem*.

pour évangéliser ce pays. Par leurs récits de voyages ou d'observations, les savants européens ont pu scruter l'image de la Chine qui pendant longtemps restait mystérieuse.

En d'autres termes, la sinologie commence avec la sinophilie. Parmi ces missionnaires, Matteo Ricci (1552-1610) s'impose comme une figure marquante. Pour Paul Demiéville, il est même «le père de la sinologie occidentale»^①. Arrivé à Macao en 1580, Ricci a compté respectivement sur le bouddhisme et le confucianisme pour les associer aux doctrines chrétiennes, en donnant son apport à la diffusion de la culture chinoise par trois œuvres : la rédaction d'un *Dictionnaire portugais-chinois* inachevé, la traduction des *Quatre Livres classiques*^② (*Tetrabiblion sinense de moribus*, 1594) dont le manuscrit demeure déjà introuvable, et un autre livre posthume *De l'entrée de la Compagnie de Jésus et de la chrétienté en Chine* (*Della entrata della compagnia di Gesù e christianita nella Cina*) publié en 1615. La mort de Ricci est accompagnée de l'intensification de la sinologie jésuite. Parmi les figures importantes, on peut en compter principalement quatre, Le P. Semedo, religieux portugais qui a écrit *Histoire universelle de la Chine* (Paris, 1965), l'Espagnol Maldonado Herrera qui a écrit en 1621 une *Nouvelle Histoire de la Chine* dont un chapitre est consacré pour la première fois à l'art chinois, et Trentin Martino Martini (1614-1661), sinologue italien qui étudiait spécialement deux domaines : L'histoire de la Chine avec *De bello tartarico historia* en 1654 et *Sinicae historiae decas primas* en 1658, et sa géographie avec *Novus atlas sinensis* (Vienne, 1655), enfin Longobardo (1550-1654), héritier de Ricci et auteur du *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* (Paris, 1701) qui intéresse Leibniz et Malebranche.

La mort de Ricci fait que les Portugais, les Espagnols et les Italiens perdent leur monopole et c'est l'heure des Français avec la création de la Compagnie française des Indes orientales en 1664 par Colbert. Généralement, entre 1650 et 1814, la plupart des ouvrages sinologiques sont écrits par les missionnaires de l'Assistance de France. Parmi ces jésuites, on peut en citer Phillipe Couplet qui est arrivé en Chine en 1656, il a composé son *Elementa linguae*

^① P. Demiéville, *Aperçu historique des études sinologiques en France, Choix d'études sinologiques*, Leiden, 1973, p.434.

^② Dans les classiques chinois, il existe les *Quatre Livres* et les *Cinq Classiques*, les *Quatre Livres* sont *Les entretiens de Confucius*, *Mencius*, *La Grande Étude* et *La Doctrine du Juste Milieu*, les *Cinq Classiques* sont *Le Yiking ou Classique des Changements*, *Le Livre des Odes*, *Le Livre des Rites* et *Le Livre des Documents*.

tartaricae qui servira de manuel aux missionnaires d'apprendre la langue chinoise avant de venir en Chine ; puis Jean-François Gerbillon (1654-1707) qui tenait une relation étroite avec l'empereur Kangxi, comme celui-ci était un passionné de la science européenne, Gerbillon a obtenu le pouvoir de lui enseigner ; ensuite Jean Bouvet (1665-1730) qui était recruteur de la Compagnie de Jésus sous l'ordre de Louis XIV et en même temps correspondant de Leibniz avec qui Bouvet parlait du rapprochement entre le système d'arithmétique binaire et les hexagrammes du *Yiking ou Classiques des Changements*, ce qui est également affirmé par Henri Bernard-Maître dans son livre intitulé *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne* : «La doctrine antique de la Chine soulève des questions alors fort discutées en Europe. Leibniz retrouve dans les hexagrammes de l'*Yi king* son arithmétique binaire »^① ; enfin Le P. Le Comte (1655-1728) qui a publié en 1692 les *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*. Le véritable médiateur culturel de cette époque est cet ouvrage intitulé *Les Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites (1702-1776)*, dans lequel les Jésuites ont révélé un Autre de l'Occident, cette Chine qui paraît étrangère lorsqu'ils essayaient de la convertir. Citons deux passages :

Canton est plus grand que Paris, et il y a pour le moins autant de monde. Les rues sont étroites et pavées de grandes pierres plates et fort dures, mais il n'y en a pas partout [...] On voit très peu de femmes, et la plupart de ceux qui fourmillent dans les rues sont de pauvres gens chargés tous de quelque fardeau : car il n'y a point d'autre commodité pour voiturer ce qui se vend et ce qui s'achète, que les épaules des hommes [...]^②

[...]Voici maintenant quelques coutumes par rapport aux dames de la Chine, qui semblent leur fermer aussi toutes les voies de conversion. Elles ne sortent jamais de la maison, ni ne reçoivent aucune visite des hommes ; c'est une maxime fondamentale dans tout l'Empire, qu'une femme ne doit jamais paraître en public, ni se mêler ses affaires du dehors.^③

Les jésuites jouent le rôle d'un intermédiaire entre l'Occident et la Chine et leurs

^① Henri Bernard-Maître, *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, Paris, Cathasia, 1935, p.144.

^② *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites, 1702-1776*, Chronologie, introduction, notices et notes par Isabelle et Jean-Louis Vissière de l'Université de Provence, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p.62.

^③ *Ibid.*, p.95.

ethnographies ont passionnés l'esprit curieux de la Chine tels que Leibniz, Fénelon, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, etc.

III.3 La sinologie en France au XIX^e siècle

Pour comprendre le développement de la sinologie au XIX^e siècle, il convient d'abord de prendre en compte la différence de la réalité chinoise à cette époque de celle de l'époque précédente. Ce nom, la Chine, en chinois, veut dire l'Empire du milieu, cela signifie que ce pays, pendant longtemps, se jugeait supérieur aux autres nations. Une expression de la Chine d'autrefois suffit à le prouver : « Ici-bas, pas de territoire qui n'appartienne pas à l'Empire, pas d'être vivant qui ne soit pas soumis aux Fils du Ciel. » (*pu tian zhi xia, mo fei wang tu ; shuai tu zhi bin, mo fei wang chen*, 普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。——《雅·小雅·北山》) La Chine reste le centre de la civilisation. L'économie chinoise se caractérise aussi par une autosuffisance, la politique chinoise par un repli sur soi, un nombrilisme despotique.

Côté Europe, les Lumières sont une époque où fermentaient les nouvelles idées et foisonnaient les sciences, Newton en est le représentant et Darwin celui du siècle suivant. L'essor des connaissances et l'accumulation des richesses capitalistes ont permis à l'Europe de dépasser largement la Chine, ce qui cependant était ignoré par les empereurs chinois. Pour eux, les pays occidentaux sont tous des barbares et leurs sciences ne servent que de divertissements. La défaite totale des armées chinoises dans les deux guerres de l'Opium (1840-1842, 1856-1860) avec les armées alliées de l'Occident ont sorti les Chinois de leur fantasme. Ils commencent à être conscients de leur longue ignorance de l'Occident, en reconnaissant que les barbares sont puissants militairement, techniquement, économiquement, et culturellement. Pour les vaincre, les Chinois doivent commencer à les étudier.

Jetons un coup d'œil sur l'histoire de la France, dans son introduction sur la sinologie, José Frèches a souligné l'influence de la Révolution française sur la sinologie. Pour lui, la Révolution de 1789 est loin d'être favorable au développement de la sinologie. Il faut attendre la chute de Napoléon pour que soit fondée à Paris, le 11 décembre de 1814, une chaire de langues et littératures chinoises au Collège de France. Ici, il y avait les professeurs d'orientalisme comme E. Fourmont (1683-1745) qui donnaient des cours sur *la Grande Étude*,

Le Roux-Deshauterayes (1724-1795) qui s'intéressait aux religions chinoises, et Silvestre de Sacy (1758-1838) qui a édité en 1814 le seizième et dernier volume des cédèbres *Mémoires concernant les Chinois*.

Au XIX^e siècle, la sinologie en France se tourne vers deux orientations, soit la philologie et la traduction. Les personnages les plus illustres sont Abel Rénusat (1788-1832) qui a d'abord soutenu en 1813 une thèse sur la médecine chinoise et puis s'est consacré à l'étude de la langue et la littérature chinoises. Sa contribution à la sinologie est marquée par son livre le plus important *Les éléments de grammaires chinoises, ou principes généraux du kou-wen, ou style antique et de kouan hua c'est-à-dire de la langue commune généralement utilisée dans l'empire chinois*. Avant l'époque de Rénusat, ce sont les missionnaires qui ont véritablement vécu en Chine, mais à partir de lui, apparaissent les sinologues qui n'ont jamais été en Chine.

Le deuxième personnage s'appelle Stanislas Julien (1797-1873), expert de plusieurs langues, il a appris auprès de Rénusat le chinois et un de ses dialectes le mandchou, sur ce point, Joséphes a ajouté une explication :

Il faut noter que de nombreux savants utilisèrent les versions mandchoues des textes anciens, cette langue étant plus proche de la syntaxe européenne et posant moins de problèmes d'interprétation que le chinois classique.^①

Côté grammaire, Julien a écrit une *Syntaxe nouvelle de la langue chinoise fondée sur la position des mots* (1864-1870), côté traduction, il a traduit *l'Histoire de la vie de Xuan Zang*^② et de ses voyages en Indes et les *Mémoires des contrées occidentales de Xuan Zang* (1857-1858). Le successeur de Julien est le marquis d'Hervey de Saint-Denys (1823-1892), par ses *Poésies de l'époque des Tang* (1863) et sa traduction de *Lisao*^③ (1870), il a frayé le chemin de recherches sur la poésie chinoise.

^① Joséphes, op.cit., p.40.

^② Xuan Zang (602-664) est un moine important dans l'histoire du bouddhisme chinois. Vécu sous la dynastie des Tang, il a effectué un long voyage en Inde pour rapporter en Chine de nombreux classiques du bouddhisme indien et en a fait des traductions.

^③ C'est le plus célèbre poème de Qu Yuan (340 avant J.C.-278 avant J.C.), poète patriotique de la Principauté des Chu à l'époque des Royaumes combattants.

Au Collège de France s'ajoute l'École nationale des Langues orientales qui est aussi une institution favorable à la sinologie fondée en 1795. En tant que succession de l'École des Jeunes de Langues orientales créée en 1669 par Louis XIV, cette École nationale des Langues orientales est destinée à former des interprètes « plus orientés vers les langues parlées »^①. Son premier professeur est Antoine Bazin (1799-1863) qui a pour maître de chinois Stanislas Julien, A. Bazin a écrit une *Grammaire mandarine* et a traduit plusieurs pièces de théâtre de la dynastie des Yuan.

Comme nous avons dit plus haut, à cause de sa défaite dans les guerres de l'Opium, le gouvernement chinois des Qing était obligé de signer plusieurs traités inégaux avec les pays vainqueurs, ce qui a bénéficié à la sinologie puisque le continent chinois était maintenant ouvert et bon nombre d'Européens ont pu venir s'y installer. Trois sinologues à repérer, dont Alexandre Kleczkowski (1871-1886), auteur d'un *Cours graduel et complet de chinois parlé et écrit* (1876), puis Gabriel Deveria (1844-1899) qui a publié une *Histoire des relations de la Chine avec l'Annam et le Vietnam* (1880), et Arnold Vissière (1858-1930), auteur des *Premières leçons de chinois (Langue mandarine de Pékin, 1904)*.

III.4 La sinologie contemporaine : de 1900 à 1945

Du 3 au 10 décembre de 1902 s'est tenu le Congrès des Orientalistes de Hanoï, dans lequel étaient présentes plusieurs institutions de la sinologie internationale, telles que l'École française d'Extrême-Orient, les musées ethnographiques de Berlin et de Vienne, l'Université de Yale, l'Université de Tokyo, la Royal Asiatic Society, la Société allemande pour l'étude de l'Asie orientale, la Société orientaliste du Japon, et la Société asiatique de Paris.

Parmi les sinologues célèbres de cette époque, il y avait le Suédois J.G. Andersson (1874-1960) qui a créé en 1926 avec B. Karlgren le Musée des Antiquités extrême-orientales de Stockholm consacré à l'archéologie chinoise ; et l'Anglais Percival David qui était connu pour ses collections de l'art chinois. Aux États-Unis, l'enseignement du chinois s'est répandu à des universités comme Harvard, Yale, Columbia, Stanford et Wisconsin.

Quant à la France, plusieurs institutions étaient instaurées, y compris l'Institut des Hautes Études chinoises en 1922, l'École française d'Extrême-Orient en 1898 par Paul

^① Joséphes, op.cit., p.43.

Doumer avec un bulletin spécial. Pendant la Deuxième Guerre mondiale, un Centre franco-chinois des Études sinologiques, rattaché à la Sorbonne, était fondé à Pékin dont le directeur était A. Hamon. Avant de sa fermeture en 1953, ce centre restait un lieu de rencontres et de collaborations pour les sinologues français et leurs collègues chinois.

Entretiens, l'ouverture de la Chine en raison de sa faiblesse n'a cessé de faire venir les sinologues étrangers chercher à comprendre la Chine. Parmi ces aventuriers, il y avait le célèbre Victor Segalen (1878-1919) qui nous a apporté deux ouvrages, *Les Stèles* en prose parus en 1912 et *La Grande Statuaire Chinoise* sur les sculptures parue en 1972, due à sa participation d'une mission archéologique consacré aux monuments funéraires de la dynastie des Hans, et cinq autres personnages, Édouard Chavannes (1865-1918) qui était connu surtout pour sa traduction des *Mémoires historiques (shi ji)* de Sima Qian sous l'aide d'un homme de lettres chinois ; Henri Cordier (1849-1925), professeur à l'École des Langues orientales avec sa *Bibliotheca Sinica sur la Chine et l'Asie* ; Paul Pelliot (1878-1945) qui se spécialise dans des manuscrits de Dunhuang ; Henri Maspéro (1883-1945) qui étudiait le taoïsme et a paru sa *Chine antique* en 1927 ; Marcel Granet (1884-1940), comme Pelliot et Maspéro, il a été formé lui aussi par Chavannes, depuis sa thèse de doctorat *Fêtes et chansons de la Chine* (1920) sur le *Livre des Odes*, il s'est lancé dans la sinologie en laissant quelques brillants ouvrages comme *La civilisation chinoise* (1929), *La religion des Chinois* (1932), et *La pensée chinoise* (1934).

III.5 La sinologie moderne

La sinologie moderne commence par deux maîtres ouvrages, *Science and Civilization in China* (1954) du grand sinologue anglais J. Needham (1900-1995) et *Le monde chinois* de Jacques Gernet (1921-) paru en 1972, dans lequel le sinologue français a retracé l'histoire de la Chine dans une perspective moderne.

En France, Paul Demiéville est devenu le spécialiste du bouddhisme chinois tandis que les disciples de Maspéro continuaient les études taoïstes. Son élève, Jacques Gernet (1921-), n'est pas moins connu que lui pour son chef-d'œuvre *Chine et christianisme : action et réaction*. Enfin, Léon Vandermeersch (1928-), auteur de *La Voie royale* et fondateur du centre de sinologie de l'Academia Sinica de Taipei (en 1992) et c'est lui qui « soutient François Jullien

pour ses recherches associant philosophie et sinologie »^①.

Considérons en même temps les personnages mi-diplomates mi-sinologues, comme André Malraux (1901-1976) avec *La Tentation de l'Occident* (1926) et *La Condition humaine* (1933), Paul Claudel (1868-1955) qui a été diplomate en Chine de 1895 à 1909. Le maître de la sémiotique – Roland Barthes (1915-1980) a pris également un vif intérêt à la Chine avec ses *Carnets du voyage en Chine*.

La compréhension de la situation des études sinologiques de cette période demande une compréhension de son contexte historique. Pendant cette époque, trois événements ont eu lieu, premièrement, la prise du pouvoir du parti communiste et la fondation de la nouvelle Chine en 1949 ; deuxièmement, la fermeture de la Chine à l'étranger qui a suscité une vive curiosité de la part des sinologues occidentaux soucieux de dévoiler une Chine politisée et mystérieuse ; troisièmement, la rupture de la Chine avec l'U.R.S.S. et la normalisation graduelle de ses rapports avec les pays étrangers, à noter que la France a été le premier pays occidental à reconnaître la nouvelle Chine.

Les changements des situations ont aussi orienté la sinologie vers de nouvelles directions, comme l'a dit Joséphes, « avant 1950, peu de sinologues avaient axé leurs recherches sur l'actualité chinoise. La Chine était synonyme d'ancien »^②, maintenant, ce n'est plus le cas. Les chercheurs se sont mis à analyser cette Chine actuelle, François Jullien reste l'un d'entre eux qui ont obtenu la chance de séjourner en Chine après la réouverture de la Chine depuis la Révolution culturelle. Ces propos a explicité le déplacement des sinologues comme F. Jullien à Hongkong ou à Taiwan dans les années 70 et 80 :

Les observateurs qui résident à Pékin sont d'ailleurs parfois les moins informés sur les développements de la situation intérieure chinoise du fait du manque de recul nécessaire. De fait, Hong-Kong et Taiwan demeurent les observatoires privilégiés de la Chine populaire et de nombreuses institutions spécialisées y scrutent l'horizon chinois.^③

^① *Actes du colloque : Deuxième Colloque international de Sinologie de l'Université Fu Jen Le détour et l'accès: la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident- la contribution française*, Vendredi 5 et Samedi 6 novembre 2004, Taipei, Maison d'Éditions de l'Université Fu Jen, 2005, p.192.

^② Joséphes, op.cit., p.106.

^③ *Ibid.*, p.108.

Les ouvrages sur la Chine contemporaine se centrent essentiellement sur l'histoire de ses révolutions, par exemple, *The May Fourth movement* (Harvard, 1960) de Zhou Zidong, *Sun Yat Sen, his life and its meanings* (Londres, 1933) de L. Sharman, *The tragedy of the Chinese revolution* (Londres, 1938) de H. Isaacs, *Red Star over China* (New York, 1944) du journaliste américain Edgar Snow, *Chinese communism and the rise of Mao* (Cambridge, 1951) de B. Schwartz, *Sun Yat Sen and the origins of the Chinese revolution* (Berkeley, 1968) de H. Schiffin, et *Les Essais sur la Chine* (Paris, 1998) de Simon Leys qui est l'un des meilleurs essais sur la Révolution culturelle.

De l'époque monarchique jusqu'à aujourd'hui, les thèmes de la sinologie n'ont cessé de se développer avec l'évolution de la société chinoise pour devenir diversifiés.

IV. L'introduction sur François Jullien

IV.1 Le parcours de ses formations académiques

Notre thèse, ayant pour objet d'études la pensée de F. Jullien et a pour objectif l'enjeu de cette pensée sur les rapports entre deux cultures, doit élucider d'abord deux questions suivantes : Qui est François Jullien et comment est la trajectoire de ses formations académiques ? En tant que sinologue, quelle est la stratégie générale de ses études ?

Dans son texte consacré à une étude comparative entre le travail de François Jullien et celui de Claude Lévi-Strauss, Martin Rueff a fait un tel résumé sur l'importance du premier :

François Jullien, sinologue et philosophe, la conjonction valant comme programme et comme problème ; spécialiste de la poésie chinoise ; archéologue de l'éthique ; penseur de l'esthétique et de l'image, du faire, de la causalité et de l'être, de la sagesse et de la philosophie de la vie ; comparatiste et polémiste, polémiste parmi les comparatistes et faisant usage polémique de la comparaison.^①

^① Martin Rueff, « Stupeur et sémantique : François Jullien et Claude Lévi-Strauss », *Critique*, Paris, Éditions de Minuit, mars 2011, n° 766, p.180.

Né en 1951 et professeur à l'Université Paris VII–Denis-Diderot, François Jullien donne maintenant de temps en temps des séminaires aux étudiants et au grand public. Il est d'autre part membre de l'Institut universitaire de France, chaire de l'altérité, et dirige en même temps l'Institut de la pensée contemporaine.

De son premier ouvrage sur un écrivain chinois Lu Xun (*Lu Xun, Écriture et révolution*, paru en 1979), il a publié, pendant ces trente ans, une vingtaine d'ouvrages sur la pensée chinoise des lettrés et sa dissidence avec la pensée européenne.

Pour reconstituer la trajectoire des formations de François Jullien, nous devons d'abord trouver des sources solides. Les auteurs de *Chine, la dissidence de François Jullien*, Nicolas Martin et Antoine Spire ont reconstitué la biographie de François Jullien sur laquelle ce sinologue lui-même n'a presque rien dit dans ses œuvres. Pour Nicolas Martin et Antoine Spire qui a fait un entretien avec notre sinologue, cette reconstitution biographique de Jullien évoque « les points forts indispensables pour comprendre l'évolution de son travail »^①.

En suivant la description de ces deux auteurs, nous pouvons diviser la formation de F. Jullien en trois sections : la formation de la philosophie occidentale qui peut se subdiviser encore en trois petites époques, la formation hellénique, la formation philologique et linguistique, et la formation sous l'influence de Roland Barthes ; la deuxième grande époque, sa première rencontre avec la Chine ; et la dernière époque, celle des études canoniques en Chine.

La formation de François Jullien commence à l'École normale supérieure de la Rue d'Ulm en 1972 où, en suivant leurs cours, il a été profondément influencé par deux grands hellénistes, Jean Bollack et Jean-Pierre Vernant, dont les études lui a offert deux options différentes :

Jean-Pierre Vernant s'est passionné pour la Grèce à partir de sa formation philosophique et de son engagement politique, alors que Jean Bollack a abordé la Grèce à partir d'une interrogation sur son langage...C'est comme s'il (F. Jullien) avait été invité par Jean-Pierre Vernant à passer du social au concept pour approfondir les fondements de la culture grecque ; et poussé par Jean Bollack à interroger le texte en tant que tel, en le repliant sur sa cohérence

^① Nicolas Martin & Antoine Spire, *Chine, la dissidence de François Jullien*, Paris, Seuil, 2011, p.15.

interne.^①

Le point fort de Vernant, comme nous le savons, est plutôt anthropologique. En travaillant sur les mythes grecs, il essaie de dégager les conditions de possibilité de la pensée grecque, ce qui a beaucoup inspiré les futurs travaux de Jullien. Celui de Bollack est l'interprétation textuelle. Ensuite, c'est Georges Dumézil et Émile Benveniste qui ont éveillé la conscience de Jullien sur les rapports de détermination entre la langue et la pensée.

Ces deux auteurs privilégient le champ indo-européen, en remontant de la Grèce à l'Inde, à la recherche de filiations sémantiques et idéologiques, François Jullien pressent la nécessité d'un écart plus fondamental pour rendre compte des présupposés de la pensée grecque et européenne. Dans cette perspective, c'est la Chine qui lui semble relever de la plus grande extériorité; extériorité géographique évidemment, extériorité historique aussi dans la mesure où le développement de l'empire du Milieu s'est fait en quasi-indépendance de l'Histoire occidentale, au moins jusqu'au XVI^e siècle; et enfin extériorité de la langue à l'ensemble indo-européen.^②

De ces écarts entre les différentes langues, par exemple, l'absence du verbe « être » dans la langue chinoise, ce qui signifie qu'il n'y a pas, avant l'introduction récente de cette notion en Chine, dans la pensée chinoise le concept de l'identité, il n'y a ni le moi sujet, ni le soi objet, ni non plus la séparation radicale entre le sujet et l'objet, il n'y a que dans l'univers la fusion de toutes les choses et leurs transformations incessantes, F. Jullien a dégagé une idée importante : «Ce n'est pas la langue qui détermine la pensée, mais plutôt la pensée qui exploite la langue. »^③

Roland Barthes est la dernière figure importante dans la formation occidentale de F. Jullien, non seulement parce que c'est lui qui a dirigé le DEA de celui-ci en 1975, mais aussi que Barthes a servi en réalité de « guide », de « compas » à la rencontre de F. Jullien avec la

^① *Ibid.*, p.16.

^② *Ibid.*, p.17.

^③ *Ibid.*, p.19.

Chine.

Longtemps en dehors de l'institution universitaire traditionnelle, l'auteur du *Degré zéro de l'écriture* savait qu'il fallait interroger la Chine autrement que de façon exotique, pressentant par exemple que la fadeur pourrait caractériser la civilisation chinoise. François Jullien confirmera ce que Roland Barthes n'a fait qu'esquisser. Impossible de ne pas relever un lien entre la démarche d'un Barthes qui, à l'écart de la philosophie traditionnelle, interroge les objets de la vie contemporaine et celle d'un Jullien qui s'apprête à partir en Chine, en quête d'un lieu radicalement autre, d'une « hétérotopie » comme le dit Michel Foucault.^①

Outre la formation helléniste, Jullien a été nourri aussi de bien d'autres philosophies occidentales, comme celle de Descartes, de Kant, des Lumières, de Hegel, de Schopenhauer, de Nietzsche, des phénoménologues, de Freud, jusqu'à celle de Merleau-Ponty.

En 1975, vers la fin de la Révolution culturelle en Chine, F. Jullien a eu son premier contact avec ce pays en y effectuant un séjour de deux ans, d'abord à Pékin, à l'Institut des langues de Pékin où « il ne découvre pas grand chose de neuf sur le plan du savoir académique »^②, puis à l'Université de Fudan de Shanghai. Face à cette Chine politisée, F. Jullien ne choisit ni d'adhérer au maoïsme, ni refuse, comme le font bien des intellectuels, de voir ce qui se passe dans cette Chine fervente. Au lieu d'accepter d'étudier à Harvard la sinologie, il décide de rester en Chine pour comprendre sa « réalité historique » : « Il essaie d'analyser les conditions de cette histoire et d'abord de son discours, et se consacre au déchiffrement des causes et des effets de ce système de gestion de la société »^③

Entretemps, il a été envoyé à la campagne et en usine pour y apprendre auprès des « masses laborieuses » (*lao dong da zhong*, 劳动大众), terme populaire de l'époque-là et a beaucoup enrichi les expériences en tant que témoins des événements qui ont eu lieu quotidiennement dans la vie réelle des Chinois, comme le tremblement de terre, les condamnés à mort avec les pancartes au cou, etc. C'est dans ce contexte que F. Jullien peut

^① *Ibid.*, p.20.

^② *Idem.*

^③ *Ibid.*, p.21.

rétorquer l'argument suivant de son contradicteur Billeter :

François Jullien ne semble pas connaître assez la société chinoise actuelle pour deviner ce qu'elle cache aux autres et se cache à elle-même. Il semble ignorer l'existence des Chinois qui cherchent à se libérer du passé – ou s'en désintéresse, on ne sait. Par son silence, de toute manière, il contribue à maintenir ses lecteurs dans l'ignorance de ce qui se passe en Chine.^①

Vis-à-vis de cette interrogation, François Jullien a écrit spécialement un livre intitulé *Chemin faisant* comme réponse :

On me dira alors que mon entreprise demeure interne à la philosophie et qu'elle ne peut rien nous dire, ou trop peu, de la Chine elle-même. À quoi je vous réponds : non. Car pour entreprendre une telle déconstruction par le dehors, et si abstrait que ce projet paraisse, il faut commencer par aller effectivement en Chine. Par « s'y rendre », comme dit si bien ce terme. Par s'y déplacer.^②

Lorsqu'il passe la deuxième année d'études à l'Université de Fudan à Shanghai, le futur auteur de *Chemin faisant* commence à fréquenter les œuvres de Lu Xun, écrivain de grande importance d'avant la fondation de la nouvelle Chine qui excelle surtout en pamphlets contestant l'ancienne société chinoise.

En 1979, Jullien est arrivé à Hongkong où il était responsable de l'Antenne française de sinologie. Pour rédiger un Bulletin sur la vie politique de la Chine, il a beaucoup analysé les journaux chinois. Cette expérience l'a aidé à mieux comprendre la Chine. En outre, à l'Institut Xinya (Nouvelle Asie, 新亚学院) de Hongkong, loin de la dictature communiste, il a rencontré les vieux lettrés chinois, dits les né-confucianistes (*xin ru jia*, 新儒家) comme Xu Fuguan, Mou Zongsan, avec qui il s'est consacré à l'étude des textes chinois classiques.

À son retour en France, F. Jullien a préparé, pendant trois ans, sa thèse sur la valeur

^① Jean-François Billeter, op.cit., p.72.

^② François Jullien, *Chemin faisant*, Paris, Seuil, 2007, p.40.

allusive dans la littérature chinoise (*La valeur allusive : Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise*).

En 1985, il a visité un voisin de la Chine, le Japon, et y a passé deux ans. Pour lui, le Japon est «un bon lieu d'observation de la réalité chinoise parce qu'il fait seuil et fait contraste, empruntant à la fois à la Chine et à l'Europe »^①.

Après la visite du Japon, il est rentré à Paris pour devenir président de l'Association française des études chinoises à la fin des années 1980. À cette époque-là, les sinologues en France sont répartis en deux groupes, les uns centrent leurs travaux sur l'histoire de la Chine moderne, et les autres sur la culture traditionnelle. L'avantage de F. Jullien commence à se voir. Il est d'une part un fin connaisseur de la Chine moderne et d'autre part, spécialiste des anciens textes des lettrés. Il se met plutôt dans une position «médiane ». En 1990, il devient directeur de l'unité « Asie orientale » de l'Université Paris-VII-Denis-Diderot. En 1995, il est élu président du Collège international de philosophie. Philosophe et sinologue, ce sont les deux métiers que F. Jullien pratique en même temps.

IV.2 Les méthodes de ses études sinologiques

IV.2.1 Le détour par la Chine

François Jullien, comme tous les intellectuels intéressés par la culture chinoise, admet que la curiosité est la première condition qui lui permet de s'orienter vers cette recherche :

Il est une question que rencontre nécessairement l'esprit occidental qui s'intéresse à la réalité chinoise et qui est celle de son altérité par rapport à nous. C'est même le plus souvent la curiosité suscitée à cet égard qui nous conduit d'abord à nous intéresser à la Chine.^②

Que François Jullien veut-il chercher sur la Chine ? Que François Jullien espère-t-il à travers la Chine ? Nous devons être conscients d'une chose, c'est que avant d'être sinologue, il est d'abord philosophe, ce qui lui permet de se distinguer des autres sinologues : «François Jullien romprait avec la pratique des historiens, prenant l'Histoire non pas comme fil

^① *Ibid.*, p.24.

^② François Jullien, *La valeur allusive*, Paris, PUF, 2003, p.3.

conducteur, mais comme appui pour développer sa philosophie. »^① Dans *Un Sage est sans idée* où il a comparé la philosophie occidentale et la sagesse chinoise, Jullien a ainsi défini ce qu'est la philosophie :

La philosophie viendrait de cette partialité initiale qui consiste à mettre en avant une idée, idée qui ne cesserait ensuite d'être reprise, déformée, transformée, la philosophie ne pouvant rien faire d'autre, dès lors, que de corriger un point de vue particulier par un autre point de vue particulier – chaque nouveau philosophe, comme on sait, venant dire non au précédent^②... «Est philosophe », l'est pleinement, a-t-on dit souvent (et Deleuze encore, suivant Foucault), qui a «pensé autrement ».^③

La partialité, le dépassement des autres, l'insatisfaction éternelle de soi, ce sont les principaux caractères de la philosophie. Voilà Aristote pour Platon, Nietzsche pour Schopenhauer. Si l'attention de Jullien sur la Chine est éveillée par Roland Barthes, elle l'est également par un propos de Nietzsche :

Nietzsche demandait : pourquoi avons-nous voulu le vrai plutôt que le non-vrai (ou l'incertitude ou l'ignorance) ? La question se voulait radicale, et même la plus radicale, mais elle est encore conçue du dedans de la tradition européenne, bien que la prenant à revers : elle ose toucher à la valeur de la vérité mais sans sortir de sa référence, elle reste axée sur elle et ne remet pas en question le monopole que la vérité a fait subir à la pensée.^④

Penser autrement pour relancer la philosophie occidentale, dans ce sens, François Jullien est d'accord avec ses confrères comme Deleuze, Foucault et Nietzsche, mais ce qui diffère la stratégie de Jullien d'avec les leurs, c'est que pour Jullien, penser autrement, mais penser encore et toujours dans le cadre de la tradition européenne, c'est d'aller vers une impasse qui

^① Nicolas Martin & Antoine Spire, op.cit., p.29.

^② François Jullien, *Un Sage est sans idée*, Paris, Seuil, 1998, pp.17-18.

^③ *Ibid.*, p.110.

^④ *Ibid.*, p.96.

n'a pas d'issue.

Nous nous souvenons encore de la formule fameuse de Georges Canguilhem, citée par Mathieu Potte-Bonneville dans son texte analytique sur la méthode de Jullien : «La philosophie est une discipline pour laquelle toute matière étrangère est bonne, et pour laquelle toute bonne matière est étrangère. »^① Donc, la vraie solution, c'est de penser d'un véritable dehors, de prendre du recul par rapport à ses propres modes de pensée. La Chine devient alors l'idéal de cet empêcheur de tourner en rond.

À mes yeux, la philosophie n'est faite, effectivement, je l'ai dit, que de l'histoire de ses écarts. En ce sens, l'originalité de mon travail tient seulement aux moyens que j'ai empruntés : je suis sorti d'Europe. Schopenhauer avait bien esquissé une telle sortie, mais il n'avait pas appris le sanscrit, il confondait même la Chine avec l'Inde. Nous savions qu'il y avait d'autres horizons, mais nous ne les abordions qu'anthropologiquement – c'est aussi ce qu'a fait Marcel Granet. Pour ma part, j'aborde la Chine comme un biais philosophique. Il est frappant de constater à cet égard que les sinologues qui étaient philosophes ont renoncé à la philosophie quand ils sont entrés en sinologie...En se sinisant, on oublie la philosophie. Il ne faut ni plaquer la philosophie européenne sur la Chine, ni renoncer pour autant au philosophique ; mais il convient de travailler philosophiquement avec la Chine, à partir du chinois.^②

Dans la partie précédente, nous avons présenté la biographie de F. Jullien en disant qu'il est arrivé en Chine à l'époque où le maoïsme était dans le vent. Malgré la politisation de cette Chine et la langue de bois officielle, il a quand même ce sentiment qu'il ira trouver ici quelque chose de nouveau :

Même en ce temps où le maoïsme finissant faisait de la Chine la terre sans doute la moins hospitalière, la moins « gaie », pour tout travail de la pensée, j'ai eu le sentiment qu'il y avait là un nouvel horizon du monde, désormais à portée ; et donc comme une chance de ma

^① Mathieu Potte-Bonneville, « Versions du platonisme: Deleuze, Foucault, Jullien », *Critique*, Paris, Éditions de Minuit, mars 2011, n°766, p.166.

^② Nicolas Martin & Antoine Spire, op.cit., pp.153-154.

jeunesse : celle de rompre abruptement avec nos connivences intellectuelles et de reporter plus loin les confins de la réflexion. Celle de s'extraire enfin de la tension de ces pôles entre lesquels n'a cessé de se développer la pensée européenne : ceux de la Grèce et de la Bible – Athènes et Jérusalem, « Bonheur grec » et « Conscience malheureuse »...Partir en Chine, c'était donc d'abord cela : y chercher d'autres « paroles de l'origine ». Dois-je en rabattre trente ans après ?^①

Dans ses deux ouvrages, *Le Traité de l'efficacité* et *Le Détour et l'Accès*, l'idée soulignée par François Jullien, c'est que la stratégie des Chinois est une stratégie de biais. Toute la pensée chinoise se caractérise aussi par cette pensée de détour.

La stratégie a représenté au sein de la Chine antique, beaucoup plus qu'une technique particulière. On voit s'y refléter certaines des options les plus radicales de la pensée chinoise, et elle a informé, élaborée en théorie, bien d'autres domaines de la réflexion. Or s'il est un principe de base sur lequel insistent, en Chine, tous les anciens traités militaires, c'est bien d'éviter l'affrontement direct avec l'armée ennemie. Un choc frontal, où les deux armées sont engagées face-à-face, est toujours éminemment risqué et destructeur. Tout l'art de la guerre est au contraire de déposséder l'autre de sa capacité défensive, et de le miner intérieurement, avant même que l'engagement n'ait lieu : de sorte que, au moment de l'affrontement, l'ennemi s'effondre de lui-même.^②

Cette stratégie d'attaquer de biais dans la pensée chinoise est aussi appliquée par Jullien dans ses travaux sinologiques. Dans son entretien avec Antoine Spire, il a ainsi délimité la spécificité de sa méthode d'exploration sur la pensée chinoise et celle de l'Occident :

Ma démarche est indirecte, non frontale : et la raison de mon passage par la Chine a été de trouver un dehors à la pensée européenne. Ce ne sont pas la passion ni même le désir de la

^① François Jullien, *Chemin faisant*, Paris, Seuil, 2007, p.32.

^② François Jullien, *Le Détour et l'Accès*, Paris, Grasset, 1995, p.34.

Chine qui m'y ont conduit : c'est un choix à partir de la philosophie pour déployer distance et recul.^①

Mais une deuxième question s'ensuit naturellement : pourquoi c'est la Chine qui a été choisie par Jullien comme la référence culturelle de l'Occident ? En général, c'est la notion de « l'extériorité » qui l'a déterminé. La Chine comprend les deux extériorités dont l'Europe a besoin. Premièrement, extériorité de la langue. La langue chinoise ne constituant pas un affluent de la grande famille indo-européenne, tandis que le sanscrit de l'Inde est apparenté aux langues européennes :

Le Chinois n'appartient pas au grand ensemble indo-européen (ce qui excluait pour moi le sanscrit qui communique avec nos langues en Europe) ; et, si d'autres langues ont eu une écriture idéographique, seul le chinois l'a gardée.^②

Deuxièmement, extériorité de l'Histoire :

Même si l'on perçoit quelques rares échanges s'opérant indirectement (par la route de la soie) à l'époque romaine, les deux côtés du grand continent n'entrent effectivement en contact qu'à la seconde moitié du XVI^e siècle, quand les missions d'évangélisation débarquent en Chine ; et ne commencent véritablement communiquer que dans la seconde moitié du XIX^e siècle, avec la guerre de l'Opium et l'ouverture de force des ports chinois, l'Europe triomphante, grâce à la science, entreprenant alors de coloniser la Chine par la force et non plus par la foi. Par rapport à quoi le monde arabe paraît lui-même bien occidental, ayant traduit et transmis en Europe tant de textes grecs (les médecins, Aristote...). Thomas d'Aquin s'inspirera d'Averroès, le monothéisme islamique rempile sur les précédents ; ou encore les premiers linéaments de la figure de l'intellectuel européen remontent à l'Andalousie.^③

^① Nicolas Martin & Antoine Spire, op.cit., p.134.

^② François Jullien, *Chemin faisant*, op.cit., p.33.

^③ *Idem*.

Historiquement, la Chine s'est développée indépendamment de l'histoire européenne jusqu'à une époque relativement récente, cependant, le monde arabe ou le monde hébreu sont liés à l'histoire de l'Occident. En tant que conclusion, la Chine représente un monde de grande civilisation hors de la pensée européenne, mais qui est en même temps aussi élaboré, civilisé, textualisé que la leur en Europe. Pour F. Jullien, elle « possède une commodité théorique » et « ouvre un ailleurs loin de nos références »^①.

IV.2.2 « Ailleurs » ne signifie pas « opposition »

Comment François Jullien conçoit-il les rapports de la pensée européenne et la pensée chinoise ? Pour lui, la Chine est un extérieur par rapport à l'Europe. Pour expliquer son idée, il a fait une distinction entre la notion de « l'extériorité » et celle de « l'altérité ».

L'extériorité est donnée par la géographie et par l'histoire, elle se constate ; tandis que l'altérité, si altérité il y a, est à construire. La Chine est « ailleurs », je ne sais pas encore, à ce stade, si elle est « autre »^②.

Ici, il nous est nécessaire de préciser un peu cette « altérité ». Sauf le « détour » par la Chine qui a pour but le retour en Europe, elle est une autre notion incontournable dans la pensée de Jullien. Du point de vue étymologique, « *al-* » signifie « autre ». Dans la langue latine, le mot altérité a deux sens, premièrement, de « *alius* », qui veut dire autre, ou de « *alienus* », d'autrui ; deuxièmement, de « *alter* », l'autre des deux.

La Chine se caractérise par son extériorité de la langue et son extériorité de l'Histoire. Ses propos suivants semblent plus précis :

Il s'agissait pour moi de voir la Chine non comme « autre », mais comme extérieur. La Chine est ailleurs : elle parle une langue qui n'est ni indo-européenne, ni ne s'écrit phonétiquement. Et sa rencontre avec l'Occident s'est faite très tardivement. C'est, d'autre part,

^① Voir l'entretien recueilli par Richard Piorunski et Bill Gater avec François Jullien, op.cit.

^② François Jullien, *Chemin faisant*, op.cit., p.34.

un « ailleurs » du même poids, de même consistance que la culture européenne... Je ne compare pas la Chine et l'Europe. Le voudrais-je, je ne le pourrais pas. Pour comparer, il faut disposer d'un cadre commun au sein duquel on puisse distribuer le même et l'autre, qui ne sont plus qu'autant de variations.^①

Deux idées importantes : d'une part, il a différencié l'extériorité et l'opposition. La pensée chinoise, selon F. Jullien, n'est pas opposée à la pensée européenne, elle est seulement l'autre de la pensée européenne. Autrement dit, l'extériorité ne signifie pas pour autant l'opposition. La pensée chinoise n'est pas la pensée européenne n'implique pas que la pensée chinoise soit opposée à la pensée européenne mais tout simplement que la pensée chinoise est autre chose que la pensée européenne.

Citons un autre exemple, dans *Un Sage est sans idée*, Jullien a dit que la pensée européenne est une pensée de philosophie en quête de la vérité la pensée chinoise est une pensée de sagesse en quête de la disponibilité Bien que cette différence existe entre la philosophie et la sagesse, cela ne veut pas dire que la vérité occidentale soit opposée à la disponibilité Le versant de la vérité est la non-vérité celui de la disponibilité est la partialité D'autre part, le travail que fait Jullien n'est pas un travail de comparaisons fondé sur deux cultures qui partagent un ou plusieurs fonds communs. Dans une réplique à Billeter, il a mieux répondu à cette interrogation sur son point de départ.

Quand JFB^② affirme que « j'oublie de dire » si je suis « juge ou partie » dans la rencontre entre la Chine et l'Europe dont je suis moi-même l'« ordonnateur », il a raison en un premier sens, mais c'est là, de ma part, tout sauf un « oubli ». Car mon travail est d'abord « critique » au sens kantien, rigoureux, théorique, que j'évoquais précédemment : il est critique, non pas au sens où il s'agirait de trancher d'emblée, réactivement, en faveur d'un côté ou de l'autre (d'adhérer par exemple à l'individualisme occidental, comme le fait JFB, à l'encontre de ce qui serait, à l'opposé, l'immanentisme chinois) ; mais au sens où il s'agit d'envisager d'abord

^① Nicolas Martin & Antoine Spire, op.cit., pp.134-141.

^② c'est-à-dire Jean-François Billeter.

quelles sont les conditions de possibilité de la pensée dans l'une et l'autre de ces aires culturelles, qui se sont si longtemps ignorées.^①

Héritier de Jean-Pierre Vernant, F. Jullien s'efforce aussi de comparer les conditions de possibilité des pensées. Par exemple, pourquoi la thématique du nu est-elle privilégiée dans la peinture occidentale, pourquoi est-elle absente dans la peinture chinoise ? Pourquoi la notion de vérité prévaut dans la pensée philosophique de l'Europe, pourquoi est-elle indifférente à la culture chinoise ? Ce sont ces conditions de possibilités qui préoccupent les réflexions de F. Jullien. Comme André Malraux dans *La Tentation de l'Occident* et Marcel Granet dans *La pensée chinoise*, on ne trouve pas chez F. Jullien de trace de la conscience d'une supériorité de la culture occidentale sur la culture chinoise, et vice versa. Dans ce sens, l'objectif principal de Jullien n'est pas de louer ou de critiquer telle ou telle culture, mais de considérer les diverses cultures comme autant de ressources à exploiter. C'est pourquoi F. Jullien peut objecter contre Billeter sur l'ambiguïté de sa position.

Ce programme consiste à mettre en rapport deux formes de pensée pour qu'au regard de l'une apparaisse le caractère particulier de l'autre. François Jullien voudrait créer par ce moyen un jeu de « regards croisés », dit-il – mais il commet dès le départ une étourdie méthodologique majeure : il oublie de dire s'il est juge ou partie dans cette rencontre dont il est lui-même l'ordonnateur. Il ne précise pas s'il se place de l'un des deux côtés ou prétend assister en tiers à l'événement.^②

Pour Jullien, Billeter a mal compris son objectif, d'une part, il ne veut point imposer une hiérarchie entre les deux cultures, et d'autre part, il a réfléchi quand même aux problèmes possibles de chacun dans la partie de conclusion de ses ouvrages.

Quand enfin je juge (par exemple comment la pensée des processus et de la régulation a

^① *Ibid.*, p.38.

^② Jean-François Billeter, *op.cit.*, pp.47-48.

fait obstacle, en Chine, à la capacité d'émancipation), ce ne peut être que dans un second temps, une fois cet éclairage théorique apporté. Le jugement critique, au sens commun, de valeur, n'est pas omis, mais il est de conclusion ; c'est pourquoi il se trouve aux derniers chapitres de mes essais. Avant de trancher pour ou contre, il convient d'abord de tenter de faire ce que je sais d'expérience si difficile : parvenir à prendre du recul dans sa pensée.^①

L'idée de François Jullien nous fait réfléchir à cette question, c'est que dans quel sens la référence à une altérité est-elle nécessaire pour qu'une culture se connaisse? Cela implique l'imperfection intrinsèque de chaque culture. Le monde dans lequel nous vivons se présente sous la forme de diversités culturelles, et chaque culture constitue un cas particulier du groupe, mais le besoin instinctif de sentir son existence, d'affirmer sa propre identité, son rôle dit « irréductible », appelle un « désir de s'opposer, de se distinguer, d'être soi »^②, le rapport entre l'individu et la communauté égale celui entre une culture particulière et l'ensemble des cultures.

Si chacun est unique, c'est dans la mesure où tous les autres le sont aussi. Si j'étais le seul être unique, et si tous les autres étaient identiques, je ne serais qu'un échantillon bizarre, bon à être exposé dans la vitrine d'un musée. L'unicité de chacun ne saurait se constituer, s'affirmer, se révéler à mesure, et finalement prendre sens que face aux autres unicités, grâce aux autres unicités. Là est la condition même d'une vie ouverte. C'est bien à cette condition qu'elle ne risque pas de s'enfermer dans un narcissisme mortifère. Toute vraie unicité sollicite d'autres unicités, n'aspire qu'à d'autres unicités.^③

Cependant, comment envisager le mot « culture » du point de vue sociologique ? Selon la version de l'Unesco, la culture est « ce réservoir commun » qui peut être considérée comme « l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les

^① *Ibid.*, pp.38-39.

^② Claude Lévi-Strauss, *op.cit.*, p.42.

^③ François Cheng, *Cinq méditations sur la beauté*, Paris, Albin Michel, 2006, p.21.

modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances »^①. Cette définition contient deux vérités qu'il importe de saisir conjointement :

- 1) Impossibilité de matérialiser la culture, pourrait-on rendre visuels les systèmes des valeurs, les modes de vie ?
- 2) Omniprésence de la culture et son emprise sur les modes de pensées d'une communauté par des institutions dominantes d'ordre morale, religieuse, sociale, esthétique, etc.

La culture, comme on le dit de Rome, au lieu d'être construite en un seul jour, est une cristallisation des coutumes quotidiennes forgées par des expériences vécues et des informations reçues d'un groupe social de génération en génération qui les amènent à former enfin une « lecture du monde »^② propre à eux. L'essentiel, c'est que cette conception du monde, une fois établie, devient la façon d'identifier, l'unique norme objective pour mesurer le monde qui les entoure.

C'est d'abord le cas des Grecs qui utilisent le mot « barbare » - chant des oiseaux, pour appeler tout peuple qui ne parlent pas leur langue, ensuite celui des Occidentaux qui ont appliqué dans le même sens le mot « sauvage », et il existe aussi dans la langue chinoise ce genre d'expressions ayant une connotation péjorative telles que « *wo ren* » (homme de petite taille, 倭人) pour nommer les envahisseurs japonais, « *man yi* » (homme non-civilisé 蛮夷) pour les minorités nationales.

On peut maintenant répondre à la question sur la nécessité d'une référence à l'altérité pour se connaître, c'est dans le but d'adoucir le risque de l'ethnocentrisme, rappelons le terme de François Cheng, elle aide à éviter de « s'enfermer dans un narcissisme mortifère ». Un proverbe chinois dit : « Si l'on prend le bronze pour miroir, on pourra ajuster ses habits ; si l'on prend l'histoire pour miroir, on pourra percevoir les lois de prospérité et de décadence ; si on prend l'homme pour miroir, on pourra saisir les gains et les pertes. » (以铜为镜, 可以正衣冠; 以古为镜, 可以见兴替; 以人为镜, 可以知得失。) Aucune culture ne pourra rester exempte de cette logique de « l'effet-miroir ». Elle a besoin inévitablement des miroirs

^① Définition de l'Unesco de la culture, voir la Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles. Conférence mondiale sur les politiques culturelles, Mexico City, 26 juillet – 6 août 1982.

^② Terme employé par Ivan P. Kamenarovic dans son ouvrage intitulé *Agir, non-agir en Chine et en Occident, Du sage immobile à l'homme d'action*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p.13.

extérieurs afin de se réexaminer, d'éclairer sa propre obscurité.

Revenons sur F. Jullien, lors d'un entretien à Tokyo en 1998, Il a dit des Japonais, qui, pour se critiquer, étaient obligés de chercher en Europe ou aux États-Unis ce qu'ils n'ont pas en eux, «ils ont besoin de ce miroir extérieur pour faire bouger leur société»^①. Les visées de ses ouvrages entre les pensées de l'Europe et de la Chine vont dans ce même sens: L'Europe pourra saisir, en passant par la Chine, l'impensé de sa propre pensée.

IV.3 Les controverses autour du travail de François Jullien

D'une part, la méthode sinologique de François Jullien est critiquée par certains sinologues dont le suisse Jean-François Billeter se situe au premier rang avec son pamphlet *Contre François Jullien*, publié aux Éditions Allia en 2007. Dans cet ouvrage, Billeter a critiqué l'ensemble des œuvres de Jullien. En contrepartie, ce dernier a publié ensuite *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie* (Paris, Éditions du Seuil, 2007) comme une réplique lancée à Billeter. Selon le sinologue allemand Wolfgang Kubin, François Jullien n'est pas encore accepté par ses pairs américains et allemands parce qu'il n'appartient ni à la catégorie des philologues ni à celle des idéologues. Citons le propos de Kubin :

Aux purs philologues, qui dans leur acception traditionnelle n'ont réussi à se maintenir qu'aux États-Unis du fait que ce pays n'a pas autant été marqué par un mai 1968, François Jullien apparaîtra probablement comme un métaphysicien. Quant aux idéologues, héritiers du marxisme, qui ont réussi à sauver leur vocabulaire de lutte des classes le transposant dans le concept de postcolonialisme, ils doivent considérer comme politiquement incorrect.^②

D'autre part, le travail de François Jullien est aussi apprécié de beaucoup d'intellectuels. Il a obtenu en 2010 le Prix de philosophie politique Hannah Arendt et en 2011, le Grand prix de philosophie de l'Académie française pour l'ensemble de ses œuvres.

^① Voir *Le détour d'un Grec par la Chine, entretien avec François Jullien*, entretien recueilli par Richard Piorunski et Bill Gater à l'hôtel Tokyo Daiichi, Shimbashi, le 25 janvier 1998, <http://www.berlol.net/foire/fle98ju.htm>.

^② Intervention de Wolfgang Kubin au Deuxième Colloque international de Sinologie de l'Université Fu Jen « Le détour et l'accès : la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident – la contribution française » (Vendredi 5 et Samedi 6 novembre 2004), Taipei, Éditions de l'Université Fu Jen, 2005, pp.288-289.

Dans le recueil d'articles *Oser construire, pour François Jullien* (Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007), Françoise Gaillard, Léon Vandermeersch, Paul Ricœur, Philippe d'Iribarne, Wolfgang Kubin, Lin Chi-Ming de Taiwan et Du Xiaozhen de l'Université de Pékin, ont donné chacun leurs soutiens au travail de Jullien. À part cela, divers colloques ont eu lieu autour de sa pensée, non seulement en France, mais aussi en Chine, en Allemagne, en Argentine et au Viêt-Nam.

Pour préciser l'état présent des études sur la pensée de François Jullien en Chine, nous disons qu'en 2004, s'est tenu à l'Université de Fu Jen le deuxième colloque international de Sinologie au cours duquel François Jullien a été invité, puis en 2007 à l'Université de Pékin, un séminaire a été organisé pour lequel Jullien s'est aussi présenté. Un certain nombre de ses ouvrages ont déjà été traduits en chinois, parmi lesquels on peut compter *Le Détour et l'Accès* (《迂回与进入》) traduit par Du Xiaozhen et publié en 1998, *Fonder la morale* (《道德奠基》) par Song Gang en 2002, *Un Sage est sans idée* (《圣人无意》) par Yan Suwei en 2004, *Éloge de la fadeur* (《恬淡颂》) par Zhuo Li en 2006, *De l'essence ou du nu* (《本质与裸体》) par Lin Chi-Ming en 2007, *La propension des choses* (《势》) par Zhuo Li en 2009.

V. La présentation générale de cette thèse

V.1 L'explication du titre

Pour donner une présentation générale à cette thèse, le meilleur moyen est de commencer par la présentation de son titre qui est *La différence des stratégies ou la différence de l'axiologie, une exploration de la pensée de François Jullien*. Dans ce titre, il y a deux mots dont les sens attendent d'être précisés, le mot « stratégie » et le mot « axiologie ».

Si nous avons choisi ce terme « stratégie » dans le titre, c'est que François Jullien n'a cessé de le souligner dans ses deux principaux ouvrages – *Le Traité de l'efficacité* et *Le Détour et l'Accès*, pour lui, l'efficacité chinoise mais aussi la langue chinoise sont toutes une stratégie d'attaquer de biais. Mais la question pour nous est que dans quel sens emploie-t-il ce mot « stratégie »?

Étymologiquement, le terme « stratégie » vient du grec « *stratêgia* », de « *strategôs* ».

Dans *Le Grand Robert de la langue française*^①, nous avons trouvé son explication qui se nuance en trois sens :

- 1) Le premier sens est militaire. Art de faire évoluer une armée sur un théâtre d'opérations jusqu'au moment où elle entre en contact avec l'ennemi.
- 2) (début XIX^e siècle). Au sens figuré: ensemble d'actions coordonnées, de manœuvres en vue d'une victoire, par exemple, stratégie électorale, stratégie parlementaire.
- 3) Tactique. Manière d'organiser un travail, une action, pour arriver à un résultat.

S'il faut trouver un synonyme pour remplacer cette «stratégie» jullienne, on ne peut penser autrement qu'au mot «dispositif» qui a dans le dictionnaire plusieurs sens^② :

- 1) Partie d'un jugement dans lequel est exprimée la décision du tribunal, précédée des motifs qui justifient la décision prise.
- 2) Manière particulière dont sont agencés les divers éléments d'un mécanisme.
- 3) Ensemble des moyens d'une formation militaire (terrestre, navale, aérienne) articulés en vue d'une mission de combat et en fonction d'un plan de manœuvre.
- 4) Arrangement d'éléments quelconques en vue d'une certaine fin.

Les derniers sens de ces deux mots se rejoignent. Il s'agit dans les deux cas d'une organisation artificielle pour réaliser un objectif. Pour atteindre ce même but, les différentes cultures ont des démarches différentes, nous appelons ces démarches, ces dispositifs, des «stratégies» différentes. Mais la question n'est pas seulement celle de la mise en évidence des différences, mais surtout de ce qui les fonde, les accompagne et en découle. Ceci implique alors le deuxième terme que nous devons préciser, «axiologie». Venu du grec «*axios*», «qui vaut», il s'agit d'une science ou d'une théorie des valeurs.

À force de lire et de relire les Jullien, nous savons que les concepts divergent entre les cultures parce que les axiologies derrière ces concepts, axiologies qui les déterminent sont différentes. Citons un exemple, le mot «chose» traduit dans les langues européennes l'idée de la substance, mais en chinois, la chose se dit «*dong-xi*» (pour traduire littéralement le mot,

^① *Le Grand Robert de la langue française* (Tome 6, 2^e édition dirigé par Alain Rey, du *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* de Paul Robert), Paris, Robert, 2001, pp.735-736.

^② *Grand Larousse de la langue française* (Tome 2), sous la direction de Louis Guilbert, René Lagane, Georges Niobey, Paris, Librairie Larousse, 1977, p.1358.

est-ouest, 东-西). L'essentiel n'est pas dans cette particularité de la langue, mais par l'intermédiaire de cette particularité, on peut déduire que les Chinois pensent à partir d'une polarité, d'une relation, non pas d'une substance.

Grâce à la définition donnée par Didier Julia dans son *Dictionnaire de la philosophie*, nous arrivons à mieux expliquer le sens de l'axiologie chez François Jullien. D'après Didier Julia, c'est une morale « qui établit une hiérarchie entre les valeurs, plaçant, par exemple, au premier rang le respect de ce qui est bon, puis le respect de ce qui est noble, puis de ce qui est beau, etc »^①. Autrement dit, l'axiologie détermine l'ensemble des actions humaines pour juger ce qui doit être pris en compte en premier, et ce qui doit être placé en second plan.

Nous nous souvenons du célèbre manifeste de Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, selon notre philosophe, l'homme est défini par ses choix et il doit être responsable de ses choix. Pour faire comprendre cette idée, Sartre s'est servi d'une histoire réelle d'un de ses élèves pendant la Deuxième Guerre mondiale. Cette histoire nous est tout à fait utile ici. Un jeune homme français doit faire le choix entre « s'engager dans les Forces Françaises Libres » et « partir pour l'Angleterre », c'est-à-dire soit il choisit de rester auprès de sa mère, soit il choisit de laisser seule sa mère en France. Ces deux choix représentent deux actions différentes, l'une ne s'adresse qu'à un seul individu, et l'autre à une collectivité nationale. Derrière ces deux actions, se trouvent deux types de morale. Lisons comment Sartre les a analysés :

D'une part, une morale de la sympathie, du dévouement individuel ; et d'autre part, une morale plus large, mais d'une efficacité plus contestable. Qui pouvait l'aider à choisir ? La doctrine chrétienne ? Non. La doctrine chrétienne dit : soyez charitable, aimez votre prochain, sacrifiez-vous à autrui, choisissez la voie la plus rude, etc, etc... Mais quelle est la voie la plus rude ? Qui doit-on aimer comme son frère, le combattant ou la mère ? Quelle est l'utilité la plus grande, celle, vague, de combattre dans un ensemble, ou celle, précise, d'aider un être précis à vivre ? Qui peut en décider à priori ? [...] Quand je l'ai vu, il disait : au fond, ce qui compte, c'est le sentiment ; je devrais choisir ce qui me pousse vraiment dans une certaine

^① Didier Julia, *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse, 1995, p.25.

direction. Si je sens que j'aime assez ma mère pour lui sacrifier tout le reste – mon désir de vengeance, mon désir d'action, mon désir d'aventures – je reste auprès d'elle. Si, au contraire, je sens que mon amour pour ma mère n'est pas suffisant, je pars.^①

Ici, on ne va pas développer les concepts du cadre existentialiste comme ceux de choix, engagement, responsabilité, existence. Ce qui nous permet de relier l'histoire sartrienne et l'axiologie jullienne, c'est la hiérarchie entre les valeurs, entre ce qui compte le plus et ce qui compte le moins. Revenons au concept de l'efficacité, pour les Occidentaux, l'essentiel est de respecter une série de règles, d'ordres établis dans le projet, mais pour les Chinois, toutes les ruses, la « *m'èis* » dans la mythologie grecque qui est abandonnée par les Occidentaux sont acceptables, même valorisées pour gagner la victoire, ce qu'ils respectent, c'est la propension des choses.

Notre thèse va être fondée sur ces deux principales idées de François Jullien, d'abord les différentes formes de pensées entre l'Occident et la Chine, ensuite l'explication axiologique de ces différences.

V.2 Les objectifs et l'orientation de l'étude

Pour entrer dans le monde de François Jullien, nous devons commencer par poser les questions suivantes :

La première porte sur la sélection de ses outils de comparaisons. Quels sont les domaines de ses études ? Quelles sont les époques historiques qu'il a étudiées ? Prenons un exemple, dans *Le Fondement de la morale*, Jullien a présenté dans la partie européenne les idées philosophiques des Lumières du XVIII^e siècle, mais dans la partie chinoise, il a choisi le moraliste Mencius qui vécut au IV^e siècle avant J.C. La méthode jullienne, est-elle alors une méthode sélective ? Comment se justifie cette méthode spéciale qui lui est propre, mais qui ne pourrait pas être acceptée dans le comparatisme traditionnel ?

Le second questionnement a trait à la traduction. Celle-ci constitue toujours un problème de grande importance dans la sinologie. C'est une question aussi incontournable quand nous

^① Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, pp.42-44.

étudions les œuvres de Jullien. Quelle est son idée du travail de la traduction ? Comment a-t-il résolu les problèmes de l'incompatibilité, de l'incompréhension dans la traduction des anciens textes chinois ? Pour lui, est-il possible de faire dialoguer deux cultures qui parlent deux langues différentes ?

Ensuite, le troisième questionnement : la sinologie a pour objet d'études la langue et la civilisation chinoises, et cette civilisation est essentiellement ancienne. La pensée chinoise chez François Jullien est la pensée des lettrés chinois de l'ancienne époque. Les cultures évoluant incessamment, l'image de la Chine contemporaine est déjà différente de son image du passé. La question sera : ce retour aux sources de François Jullien, a-t-il de sens ? Comment s'est-il défendu d'avoir méconnu la Chine actuelle et aussi d'avoir risqué de mener son lecteur à mal comprendre la Chine ?

Quatrième point, en oscillant entre l'Occident et la Chine, comment François Jullien s'est-il positionné dans les études interculturelles ? Face à l'interrogation de Billeter, son plus grand contradicteur, à l'égard de l'ambiguïté de son point de départ, quels sont les arguments avancés par François Jullien ? À ses yeux, y a-t-il une hiérarchie entre les deux cultures ?

Enfin, nous devons l'inspiration de cette dernière question à une idée que François Jullien a mise en valeur dans son ouvrage *Un Sage est sans idée* : par rapport à la sagesse chinoise, la philosophie occidentale cherche toujours un avancement, un progrès. Citons son propos :

La philosophie, en plissant et replissant sans cesse, se limiterait au discutable, ou parce qu'elle prendrait plaisir à déchirer la réalité ? Voyez plutôt comment chacune de ces déchirures – et elles n'en finiront pas – ouvre chaque fois une nouvelle brèche sur l'impensé.^①

Pour Jullien, la sagesse chinoise se méfie de la partialité philosophique, de la recherche incessante de l'impensé, mais elle constitue pour la philosophie occidentale un impensé. Ici gît la plus grande séduction de la pensée chinoise qui pense toujours l'impensé de la pensée européenne.

^① François Jullien, *Un Sage est sans idée*, Paris, Seuil, 1998, p.225.

Revenons à cette thèse, si la pensée de François Jullien peut être nommée une « métaphysique » de la pensée chinoise, alors notre étude sera cette « métaphysique » de la pensée de François Jullien. Comme Todorov a ainsi parlé de l'éducation : « Le but de l'instruction n'est pas de faire admirer aux hommes une législation toute faite, mais de les rendre capables de l'apprécier et de la corriger. »^① Un des enjeux les plus importants de notre thèse n'est guère de nous livrer à de simples présentations des modèles culturels construits déjà par Jullien, mais de les analyser, de les compléter et en cas de besoin de les critiquer. Cette thèse, inspiré par F. Jullien qui, quant à lui, compte faire remarquer aux Occidentaux les avantages de la pensée chinoise par rapport à la leur, sera consacré principalement, quant à nous, aux Chinois afin d'éveiller leur attention sur les avantages de la pensée occidentale pour réexaminer leur propre culture.

V.3 La délimitation du corpus

Depuis ces trente dernières années, François Jullien a déjà publié une vingtaine d'ouvrages qui sont largement traduits à l'étranger. Malgré leurs hautes qualités, il nous est impossible de les aborder tous dans une simple thèse. Le moyen le plus efficace est de choisir, parmi ses ouvrages, ceux qui sont les plus lus, les plus étudiés et en même temps ceux qui couvrent des domaines différents. À partir de ce principe, nous avons retenu huit ouvrages :

Sur le concept de l'efficacité nous avons choisi son *Traité de l'efficacité*^②.

Sur la pensée occidentale de la création et la pensée chinoise du procès, deux ouvrages, *Procès ou Création : une introduction à la pensée des lettrés chinois*^③ et *Les transformations silencieuses*^④.

Sur le domaine linguistique, deux ouvrages, *Le Détour et l'Accès : stratégie du sens en Chine, en Grèce*^⑤, *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*^⑥.

Sur le domaine esthétique, *De l'essence ou du Nu*^⑦.

Sur le concept du temps dans la pensée chinoise et la pensée occidentale, un seul ouvrage

^① Tzvetan Todorov, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006, p.50.

^② Paris, Grasset, 1996.

^③ Paris, Seuil, 1989.

^④ Paris, Grasset, 2009.

^⑤ Paris, Grasset, 1995.

^⑥ Paris, Seuil, 1998.

^⑦ Paris, Seuil, 2000.

intitulé *Du « temps » : éléments d'une philosophie du vivre*^①.

Sur le domaine moral, un livre relativement mince qui est pourtant riche d'idées à faire réfléchir, *Dialogue sur la morale*^②.

V.4 L'annonce des étapes du développement

Nous arrêtons ici la présentation générale de cette thèse ; il nous reste à dire quelques mots pour expliquer la structure de cette étude. La première partie est consacrée entièrement aux fondements de la comparaison sino-occidentale chez François Jullien, dans laquelle nous nous proposons de réfléchir respectivement sur les quatre questions importantes que sont la sélection de ses domaines d'études comme outils comparatifs, la sélection des époques historiques à étudier, le problème de la traduction des textes chinois par François Jullien, et la position de François Jullien dans ses études interculturelles.

Les deux parties suivantes porteront sur l'analyse concrète des deux grands domaines d'application de la pensée de François Jullien, d'abord le domaine temporel et moral englobant quatre éléments, le concept de l'efficacité, les concepts de la création et du processus, le concept du temps et le domaine moral ; puis le domaine poétique qui se subdivise en deux parties qui sont le domaine esthétique et le domaine linguistique. Tout au long des analyses de chaque domaine, nous essayerons de répondre aux questions posées dans l'introduction, par exemple, une présentation du domaine et des époques, une comparaison entre les modèles culturels, les exemples de la traduction des textes chinois, la position ou la critique de François Jullien sur telle ou telle culture, etc.

La conclusion va s'articuler sur l'enjeu de cette construction de l'altérité chez François Jullien, en incluant l'ancrage de la culture d'origine et la tentation de l'exotisme, la distinction entre l'universel, l'uniforme et le commun proposée par Jullien, l'appui nécessaire de l'altérité et la réactivation de la pensée par l'inter-culturalité.

^① Paris, Bernard Grasset, 2005.

^② Paris, Grasset, 1995.

PREMIÈRE PARTIE

LES FONDEMENTS DE LA COMPARAISON SINO-OCCIDENTALE CHEZ FRANÇOIS JULLIEN

I. La sélection de ses domaines d'études comme outils comparatifs

Pour Du Xiaozhen, professeur de philosophie de l'Université de Pékin qui a rencontré F. Jullien en 1994 et a déjà réalisé plusieurs entretiens avec lui, le but de son travail « n'est pas uniquement pour présenter ou commenter les classiques chinois, ni les utiliser pour pallier à des 'défauts' occidentaux »^①, ce qu'il souhaite réellement, c'est « partir de la tradition grecque pour chercher un accès à l'Autre – la Chine, et par ce détour, s'en revenir en vue de repenser sa propre tradition »^②. Cette tradition, comme nous la savons, est la tradition philosophique au sens large qui contient non seulement l'ontologie, mais aussi la stratégie du sens, l'esthétique, la sagesse morale, la conception du temps, etc. Citons encore les propos de Jullien lui-même :

Ce détour par la Chine ne procède pas, au moins au départ, d'une motivation idéologique.

Sa fonction est méthodique, ai-je dit en commençant ; ou plutôt elle est stratégique. Il vise à opérer progressivement une série de décalages – autant de petits bougers.^③

Ces « petits bougers » signifient que F. Jullien va attaquer dans chaque ouvrage un domaine spécial. Il choisit d'élaborer progressivement les possibilités d'un dialogue entre deux cultures. En ce sens, il est un défricheur qui s'efforce de frayer un nouveau chemin, puis nous invite à faire avec lui un voyage au cours duquel chaque thème abordé est un paysage spécial pour constituer ensemble une réflexion globale sur les impensés de la pensée européenne. Pour reprendre ses termes, il s'agit d'un travail de *décatégorisation* et de *recatégorisation*.

Ses thèmes abordés sont divers, y compris par exemple le concept de l'efficacité que nous allons traiter d'abord dans la partie suivante, dans son *Traité de l'efficacité*, il nous a montré deux modes de penser l'efficacité : l'efficacité grecque qui s'appuie sur une planification et

^① 杜小真——《为什么，如何与他者对话——由朱利安思想引起的几点思考》，引自《思考他者：围绕朱利安思想的对话》，杜小真主编，北京，北京大学出版社，2011年，第212页。（*Pourquoi et comment dialoguer avec l'autre, réflexions sur la pensée de François Jullien*, article écrit par Du Xiaozhen et mis dans le recueil *Penser l'autre : dialogues autour de la pensée de François Jullien*, sous la direction de Du Xiaozhen, Pékin, Presses de l'Université de Pékin, 2011, p.212.）

^② *Idem.*

^③ « De la Grèce à la Chine, aller-retour, Propositions », intervention de François Jullien au Deuxième Colloque international de Sinologie de l'Université Fu Jen « Le détour et l'accès : la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident – la contribution française » (Vendredi 5 et Samedi 6 novembre 2004), Taipei, Éditions de l'Université Fu Jen, 2005, p.50.

l'efficacité chinoise sur une transformation ; la pensée de la création en Occident lui rappelle qu'en Chine, la notion d'« Être » n'existe pas, par contre, elle est remplacée par celle du procès, de la transformation silencieuse ; en ce qui concerne le « temps », Jullien a l'impression que les Chinois ne pensent pas à partir du « temps » physique au sens aristotélicien ou augustinien, mais de la « saison » ou de la « durée » ; en lisant *Mencius*, F. Jullien s'est intéressé à une histoire d'un prince chinois qui n'a pas supporté de voir souffrir un bœuf apeuré qu'on traînait au sacrifice, puisqu'elle lui fait penser aux philosophes des Lumières qui ont aussi proposé leurs pensées sur les fondements de la morale ; quand Yves Guilloit l'a invité à préfacier une nouvelle collection des photographies de Ralph Gibson, les corps nus dispersés au fil des pages, comme Jullien l'a exprimé font preuve d'un « pouvoir d'effraction », et cette puissance d'effraction a donné ensuite à ce sinologue une inspiration de réfléchir sur l'impossibilité du nu dans la tradition artistique de la Chine ; pour parler du domaine linguistique, il a essayé d'expliquer pourquoi les Chinois parlent d'une façon sinueuse, par rapport à la façon occidentale d'aller directement au contenu.

II. La sélection des époques historiques à étudier

Cette question est due essentiellement à cette formule qui est pour Marcel Detienne «quasi proverbiale » : «On ne peut comparer que ce qui est comparable. » Il est traditionnellement reconnu que pour entamer une comparaison, il faut que les deux objets concernés possèdent au minimum un certain fond dit «commun ». Ce point fait partie des objections que Jean-François Billeter a pu lancer contre le travail de F. Jullien :

J'estime qu'on ne peut rapprocher des textes philosophiques chinois de textes philosophiques occidentaux qu'en posant d'abord qu'ils ont un objet commun, en dégagant cet objet et en examinant de quelle façon il est appréhendé de part et d'autre. François Jullien ne se préoccupe pas de l'objet commun.^①

Pour comprendre ce que Billeter désigne, il suffit de donner deux exemples concrets, l'un

^① Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris, Éditions Allia, 2007, p.59.

porte sur *Le Traité de l'efficacité* et l'autre concerne *Le dialogue sur la morale*. Après avoir parcouru l'ouvrage précédent, nous savons que la pensée chinoise de l'efficacité décrite par F. Jullien s'appuie sur trois écoles, l'école militaire de Sunzi (535-470 av. J.C.), l'école légiste de Han Fei Zi (281-233 av. J.C.) et l'école taoïste de Lao-Tseu (571 ?-471 av. J.C), côté grec, il s'est référé à deux grandes figures philosophiques, Platon (427-347 av. J.C.) et Aristote son disciple (384-322 av. J.C.). L'efficacité chinoise s'est développée à l'époque des Printemps et des Automnes et des Royaumes combattants (770-221 av. J.C.) et l'efficacité grecque dans la Grèce antique (800-146 av. J.C.). Dans ce cas, nous pourrions dire que le fond commun ici, serait une certaine similitude dans la période historique : mais les Antiquités grecque et chinoise restent, par leur éloignement, néanmoins très peu comparables.

Par ailleurs, *Le dialogue sur la morale* a complètement dévié de ce principe, dans cet ouvrage, nous allons découvrir que F. Jullien a utilisé cette fois-ci la pensée du moraliste chinois Mencius (372-289 avant J.C.) pour la comparer notamment aux pensées des philosophes occidentaux qui vivaient à l'époque des Lumières, c'est-à-dire au XVIII^e siècle après J.C., comme Jean-Jacques Rousseau ou Kant. Nous pouvons donc poser la question suivante : peut-on comparer deux choses sans un fondement commun ? Comment se justifie cette méthode sélective qui lui est propre, mais qui ne pourrait pas être acceptée dans le comparatisme traditionnel ?

Avant de discuter de cette question sur l'opérabilité des comparaisons entre deux cultures qui est la particularité des recherches jullieniennes, il semble nécessaire d'écouter la manière utilisée par Jullien pour se défendre, auteur pour qui, la difficulté rencontrée dans ce travail comparatif «ne tient pas tant à la différence de la pensée extrême-orientale par rapport à l'europpéenne qu'à l'indifférence qu'elles entretiennent traditionnellement entre elles^①. Ce qui compte pour nous, c'est le mot « indifférence », qui signifie que la Chine, dans son histoire, s'est développée indépendamment de l'Europe. Nous savons que le christianisme a essayé deux fois d'emmener la Chine dans son universalisme, une fois pendant la Dynastie des Tang (618-907) et l'autre pendant la dernière dynastie de la Chine archaïque, celle des Qing(1636-1911), mais le résultat est évident : le christianisme a eu peu de succès en Chine et est même

^① François Jullien, *Penser entre la Chine et l'Europe*, texte in édité, p.1.

devenu sous règne de l'empereur Kangxi (1654-1722) l'objet de violentes attaques. Les analyses portées par Jacques Gernet dans *Chine et christianisme* nous permettent de savoir quelques raisons pour ce changement radical de la sympathie des Chinois envers les jésuites vers une hostilité par exemple, la religion chrétienne «changeait les habitudes, mettait en cause les idées reçues, risquait surtout de porter atteinte à des situations acquises»^①.

L'objection de Billeter peut aussi se comprendre dans une autre perspective, c'est-à-dire qu'avant la lecture de deux textes, il est nécessaire que ceux-ci présupposent un objet identique qui constitue ce fondement commun à partir duquel puisse apparaître la différence. Mais c'est là la première réponse que nous pouvons donner à la question de la comparabilité des deux cultures. Déjà, la Chine et l'Europe se sont originellement développées à partir d'époques différentes. Un fond commun proprement dit n'existe pas entre elles. Non seulement la séparation géographique et historique, mais aussi les systèmes linguistiques différents, ont fait que les notions correspondantes entre l'Est et l'Ouest n'existent pas. Au lieu de chercher un fond du commun, il faut admettre un fond de l'altérité. François Jullien a raison de considérer la Chine comme une «extériorité», non pas comme une «altérité», pour lui, la première se constate par trois aspects qui sont la géographie, l'histoire et la langue, la deuxième est à construire.

Prenons l'exemple du temps, on va voir dans les analyses suivantes que ce concept n'existe pas dans la pensée chinoise selon F. Jullien, celle-ci ne parle que de la saison ou de la durée ; c'est la même chose pour la pitié on ne sait pas si la réaction spontanée de sauver un enfant qui est sur le point de tomber dans un puits chez Mencius correspond à la définition rousseauiste de la pitié, on ne peut dire qu'elles sont semblables, l'essentiel du travail de Jullien est d'essayer de trouver dans chaque domaine deux notions dans les deux cultures «indifférentes» l'une à l'autre qui se rapprochent, se ressemblent, pour qu'elles constituent un couple possible à comparer, car une même notion n'existe absolument pas.

En lisant le texte chinois, j'en déploie progressivement la cohérence (à quoi me servent les commentaires chinois) jusqu'à l'ouvrir sur une question dont l'enjeu soit commun, qui me

^① Jacques Gernet, *Chine et christianisme, Action et réaction*, Paris, Gallimard, 1982, p.9.

parle dans ma langue et me concerne : c'est elle qui me servira de lieu et de lien par où dresser le vis-à-vis. Je ne commence donc pas par «poser » mais d'abord ; le commun requis comme terrain de la rencontre est celui, non d'un « objet » (posé au départ), mais d'une question que je déploie.^①

On ne peut que cerner une question qui se pose à la fois en Occident et en Chine, non pas un même objet précis. Léon Vandermeersch, qui a beaucoup stimulé Jullien dans l'orientation de ses recherches, a écrit un article intitulé *Contre le Contre François Jullien* de Jean-François Billeter et dans cet article, il a supporté cette altérité chinoise du point de vue linguistique :

De fait, ce qui structure la pensée chinoise si différemment de la pensée occidentale, c'est une langue qui non seulement est dépourvue de marqueurs morphologiques des catégories grammaticales, modèles de nos catégories logiques, mais qui surtout est passée sous l'emprise d'une idéographie d'origine divinatoire par laquelle a été complètement réorganisé le lexique, bassin des représentations que la pensée formalise conceptuellement.^②

On peut aussi légitimer sa méthode comparative à partir de l'objectif du travail de F. Jullien, pour qui, les éléments chinois ne sont que des ressources d'une hétérotopie demandant d'être employées et déployées. La Chine n'est que son moyen, la sinologie n'est que son moyen. Son but, c'est l'Europe, c'est sa pensée philosophique. Selon Zhang Xiping, professeur à l'Institut de la langue et de la littérature chinoise de l'Université des langues étrangères, la formation des deux cultures rend peu ordinaire le travail de Jullien, et c'est aussi pour cette raison qu'il peut se distinguer des autres sinologues et que ceux-ci n'admettent pas qu'il leur appartienne :

À la différence des chercheurs d'autrefois, peu de chercheurs d'aujourd'hui, dont l'objet d'étude est la philosophie occidentale, soit bien formé à la culture chinoise ; malgré les efforts

^① François Jullien, *Chemin faisant*, Paris, Seuil, 2007, p.87.

^② *Contre le Contre François Jullien*, texte écrit par Léon Vandermeersch et mis dans le recueil *Oser construire, Pour François Jullien*, Paris, Seuil, 2007, p.126.

de pas mal de gens parmi eux, très peu de gens peuvent ma friser en même temps les deux cultures.^①

Pour le détailler, nous disons que les recherches de F. Jullien ne font pas grand cas de philologie, de documentation, ou d'archéologie, lesquelles sont traditionnellement retenues par les recherches sinologiques en France comme dans le monde entier. Il prend la sinologie pour une méthodologie et non pas un objet d'études. La Chine et les particularités chinoises ne sont que chez lui une «boîte à outil», dans cette circonstance, la mise en doute d'un fondement commun, la légitimité de sa méthode comparative entre l'Est et l'Ouest, ne peuvent plus se poser, pour emprunter le terme jullienien, elles «ne se résolvent pas, mais se dissolvent»^②.

De plus, on peut même encore proposer une troisième justification pour la comparabilité chez Jullien, qui s'explique par sa propre manière de comprendre la philosophie. Celle-ci implique un esprit d'aventure qui se doit de mettre une idée en avant des autres, qui n'a que pour seule issue le refus des acquis précédents posés en principes fondamentaux, donc inébranlables.

Le problème est qu'il ne se contente pas des études sinologiques, il a en effet plus d'ambitions : «Pourquoi ne pas tenter ? Tout avancement de pensée est une aventure. Il est inutile ou même impossible de l'éviter.» Il veut simplement faire de la sinologie une méthodologie, par laquelle il examinerait les pensées occidentales. Il n'est pas d'accord d'étudier la Chine seulement du point de vue historique, au lieu d'explorer ses pensées. Il croit que si l'on se limite aux études historiques, on risquera d'ignorer la possibilité théorique. Pourquoi ne peut-on pas penser «à la chinoise» au lieu d'interpréter ? On ne devrait pas mettre les pensées chinoises dans les musées, comme on ne devrait pas s'imposer des limites et refuser la possibilité de la compréhension véritable ; car on ne peut comprendre les pensées

^① 张西平——《作为西方思想和方法论的汉学——简论朱利安的汉学研究特点》，引自《思考他者：围绕朱利安思想的对话》，杜小真主编，北京，北京大学出版社，第204页。（*La sinologie : la pensée occidentale et une méthodologie – sur les caractéristiques des recherches sinologiques de Jullien*, texte écrit par Zhang Xiping et mis dans le recueil *Penser l'autre : dialogues autour de la pensée de François Jullien*, sous la direction de Du Xiaozhen, Pékin, Presses de l'Université de Pékin, 2011, p.204.）

^② François Jullien, *Chemin faisant*, Paris, Seuil, 2007, p.75.

qu'en pensant ou plutôt on ne peut les comprendre qu'en les utilisant.^①

Cette manière de comprendre la philosophie, Jullien va encore la préciser dans *Un sage st sans idée*. Quand il prononce que l'été est la période où il peut réserver le plus complètement à ses livres et qu'il n'écrit que par plaisir, ne veut-il pas exprimer que c'est le plaisir de se jeter dans une aventure de pensée ? Pour faire revivre la pensée, il faut oser construire. Revenons au livre de Marcel Detienne contre le slogan «on ne peut comparer que le comparable » :

N'implique-t-elle pas un premier choix dans l'esprit de l'observateur qui déclare «comparable » une chose, une situation, une personne tombant sous son regard ? Comment décider d'emblée ce qui est comparable sinon par un jugement de valeur implicite qui semble déjà écarter la possibilité de construire ce qui peut être «comparable »?^②

Selon Marcel Detienne, le mot «comparable » a une acception autoritaire, voire discriminatoire, qui impose d'abord un jugement de valeur non plus objectif, un critère faisant obstacle à de nouvelles découvertes, à la possibilité d'un approfondissement. Pourquoi ne pas tenter de comparer deux choses qu'on juge tout d'abord incomparables ? Peut-être la méthode jullienienne est une démarche audacieuse, mais ce qui importe dans la pensée humaine, n'est-ce pas avant tout cette liberté sacrée de penser ? Françoise Gaillard, professeur à l'Université Paris-Diderot et à la New York University, a défendu fermement le travail de F. Jullien dans un article dont la conclusion fait réfléchir : «François Jullien dérange-t-il ? Oui, car penser est dérangeant, et surtout dangereux : son grand tort, son tort impardonnable aujourd'hui, est de penser. »^③

^① 张西平——《作为西方思想和方法论的汉学——简论朱利安的汉学研究特点》，引自《思考他者：围绕朱利安思想的对话》，杜小真主编，北京，北京大学出版社，200-201页。（*La sinologie : la pensée occidentale et une méthodologie – sur les caractéristiques des recherches sinologiques de Jullien*, texte écrit par Zhang Xiping et mis dans le recueil *Penser l'autre : dialogues autour de la pensée de François Jullien*, sous la direction de Du Xiaozhen, Pékin, Presses de l'Université de Pékin, 2011, pp.200-201.）

^② Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable, Oser expérimenter et construire*, Paris, Seuil, 2009, p.9.

^③ *Du danger de penser*, texte écrit par Françoise Gaillard et mis dans le recueil *Oser construire, Pour François Jullien*, Paris, Seuil, 2007, p.18.

III. Les principes de la traduction des textes chinois chez François Jullien

C'est une question incontournable quand nous étudions les œuvres de Jullien. Quelle est son idée du travail de la traduction ? Comment a-t-il résolu les problèmes de l'incompatibilité, de l'incompréhension dans la traduction des anciens textes chinois ?

À l'avis du sinologue allemand Wolfgang Kubin, ce qui permet de distinguer la méthode de Jullien d'avec celles des autres sinologues contemporains, c'est que Jullien est à la fois un bon connaisseur de la langue chinoise classique et des langues européennes anciennes.

Pourquoi personne n'a-t-il jusqu'à présent adopté l'approche comparative synchrone préconisée par François Jullien ? La réponse, très simple, nous vient du philosophe allemand Gunter Wohlfahrt, qui vit maintenant dans le sud de la France : les sinologues ne connaissent pour ainsi dire plus les langues européennes anciennes, et ceci est particulièrement vrai des sinologues américains pour qui le grec, le latin et l'hébreu sont complètement inconnus.^①

Kubin a adressé une admiration particulière envers la profondeur des connaissances de F. Jullien dans le domaine des classiques chinois que beaucoup de Chinois ne sont à même d'atteindre.

Je dois admettre que je n'ai pas encore très bien saisi en quoi sa connaissance de l'Europe s'était approfondie. Il semble que son détour par la Chine ne soit pas encore terminé et que son retour vers l'Europe tarde. Par contre, son interprétation de la philosophie chinoise antique gagne une profondeur jamais atteinte, profondeur que je ne retrouve malheureusement que trop rarement chez mes collègues chinois.^②

^① «Sinologia, quo vadis ? Polémique sur la sinologie actuelle », intervention de Wolfgang Kubin au Deuxième Colloque international de Sinologie de l'Université Fu Jen « Le détour et l'accès : la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident – la contribution française » (Vendredi 5 et Samedi 6 novembre 2004), Taipei, Éditions de l'Université Fu Jen, 2005, pp.293-294.

^② *Ibid.*, p.296.

Si F. Jullien s'est beaucoup documenté en matière des textes classiques chinois, il ne l'a pas fait dans l'objectif de montrer son érudition, mais pour connaître la pensée chinoise à travers sa langue.

Ce qui voudrait parler avec un peu de rigueur de la « spécificité » de la pensée chinoise ne devrait-il pas débiter par la langue ?...Or, étrange : tout au long de son pamphlet mon contradictoire se refuse à en parler...Je demande : comment s'entendent-ils si directement – immédiatement – entre eux ? Parleraient-ils la même langue ? JFB a le bonheur de ne jamais rencontrer l'épaisseur de la langue, ou de la traverser avec une telle aisance, sans s'en douter, que jamais celle-ci ne lui cause – ne lui procure – de résistance (ni, de ce fait, ne lui donne à penser).^①

Le pensée chinoise pour Jullien signifie deux choses : d'abord la pensée qui s'est exprimée en chinois (comme la pensée grecque pour lui signifie d'abord la pensée qui s'est exprimée en grec), deuxièmement, si la question de la langue mérite d'être soulignée, c'est parce que la langue, si le mot « pré-détermine » a un peu exagéré le fait, au moins pré-dispose la pensée. Comme il l'a dit, « penser, ce serait d'abord exploiter les ressources de la langue dans laquelle on pense »^②. Par exemple, la culture grecque représentée par Homère, Platon, a donné naissance au verbe « être », d'où vient le concept d'une « chose », la « substance » ; ce terme « chose » devient en chinois « *dong-xi* » (est-ouest), spécialité de la pensée chinoise qui pense à partir d'une relation, d'une polarité.

Avant de mettre en avant son opinion sur les principes dans la traduction des textes chinois, il a d'abord désapprouvé deux attitudes paresseuses. La première attitude, c'est prendre la fonction de traduire pour celle de revenir au familier, c'est-à-dire dans son propre contexte linguistique et son propre mode de pensée. Jullien l'a directement critiquée : « Ne puis-je éviter de demander : si nous savons que < nos > auteurs l'ont déjà dit, pourquoi vaudrait-il encore la peine d'aller lire *ailleurs*, et de chercher à traduire ? »^③ La deuxième

^① François Jullien, *Chemin faisant*, Paris, Seuil, 2007, pp.51-52.

^② *Ibid.*, p.52.

^③ *Ibid.*, p.70.

attitude est le contraire de la première, comme la langue à traduire nous semble étrange et indéchiffrable, on choisit alors de « laisser entendre un dérangement possible au sein du texte d'arrivée »^①.

Opposé à ces deux positions, F. Jullien tient à trois principes dans la traduction de la langue chinoise. Il vaut la peine de citer ses propos en entier.

- Je souhaite rester littéralement au plus près du texte de départ (en respectant autant que possible les effets de construction et les jeux sémantiques), quitte à devoir accepter parfois une certaine rugosité dans ma propre langue.
- Ne considérant ma traduction proposée que comme un moment – d'affleurement – du procès de traduction considéré dans son entier, je commente toujours, et critique, la traduction que je propose, pour rattraper et corriger ce qu'elle a laissé perdre du texte originel.
- J'indique dans un glossaire, en fin de volume, les principales notions et expressions chinoises pour maintenir un rapport vérifiable avec la langue de départ, l'idéal de la traduction restant à mes yeux l'édition bilingue.^②

La traduction de Jullien fait une grande attention à la fidélité au sens original du terme chinois. Par exemple, il n'a pas traduit le mot « *tao* » par « procès », mais par « voie », qui est son premier sens dans la langue chinoise. Pour penser la pensée chinoise, il faut penser avec et dans la langue chinoise. De cette origine du mot, on peut entrevoir l'emprise du système des valeurs. L'autre exemple se voit dans la poésie :

Hommes reposant – [des] canneliers [les] fleurs tombant,

人 闲 桂 花 落

Nuit calme – [au] printemps montagne vide.

夜 静 春 山 空

^① *Idem.*

^② *Ibid.*, pp.70-71.

En traduisant les mots chinois tour à tour, F. Jullien veut éviter un risque d'occidentaliser le texte chinois. Ce troisième exemple est plus intéressant, il s'agit d'une comparaison des manières de traduction entre Jullien et son contradicteur Billeter. Voici le texte chinois : «Quant au *tao* ne pas souhaiter compliqué » (*fu dao bu yu za*, 夫道不欲杂) Pour le traduire, Billeter a suggéré : «Le *Tao* doit avoir un but précis. » Quant à la traduction de Jullien, elle a fourni une autre version : «Le *tao* ne souhaite pas [ne supporte pas] la complexité » Ensuite, il explique pourquoi la traduction de Billeter lui paraît incongrue.

Pour rendre sa traduction plus coulante, JFB a rajouté – importé – la notion de «but » (et même redoublé : «but précis ») qui n'est absolument pas dans le texte chinois. Du même coup il nous fait basculer d'emblée dans la pensée finaliste, « téléologique », qui nous est familière (le *telos* des Grecs) et même nous paraît nécessaire : toute action ne doit-elle donc pas avoir un «but »?^①

Le mot «but » est typiquement occidental, pour F. Jullien, il n'est pas conforme au sens du «*tao* » chinois, le «*tao* », qui désigne d'abord la « voie », a plutôt un sens de la «viabilité», de l'« évolution ». Ici, on peut ajouter que la notion du «but » n'existe pas dans la langue chinoise ancienne, il faut attendre la fin du XIX^e siècle pour qu'elle soit traduite de l'européen par « *mu di* » (目的), « *mu biao* » (目标).

IV. La position de François Jullien dans ses recherches sinologiques

En oscillant entre l'Occident et la Chine, comment Jullien s'est-il positionné dans les études interculturelles ? Face à l'interrogation de Billeter à l'égard de l'ambiguïté de son point de départ, quels sont les arguments avancés par Jullien ? À ses yeux, y a-t-il une hiérarchie entre les deux cultures ?

François Jullien voudrait créer par ce moyen un jeu de « regards croisés », dit-il – mais il commet dès le départ une étourderie méthodologique majeure : il oublie de dire s'il est juge ou

^① *Ibid.*, p.72.

partie dans cette rencontre dont il est lui-même l'ordonnateur. Il ne précise pas s'il se place de l'un des deux côtés ou prétend assister en tiers à l'événement.^①

F. Jullien, dans un premier temps, accepte cette critique posée par Billeter, mais cela n'est pas encore fini, pour lui, Billeter a oublié quel est l'objectif premier du travail de Jullien.

Quand JFB affirme que « j'oublie de dire » si je suis « juge ou partie » dans la rencontre entre le Chine et l'Europe dont je suis moi-même l' « ordonnateur », il a raison en un premier sens, mais c'est là, de ma part, tout sauf un « oubli ». Car mon travail est d'abord « critique » au sens kantien, rigoureux, théorique, que j'évoquais précédemment : il est critique, non pas au sens où il s'agirait de trancher d'emblée, réactivement, en faveur d'un côté ou de l'autre ; mais au sens où il s'agit d'envisager d'abord quelles sont les conditions de possibilité de la pensée dans l'une et l'autre de ces aires culturelles, qui se sont si longtemps ignorés.^②

Son premier intérêt, ce sont les « conditions de possibilité » qui font que les gens d'une culture pensent d'une manière particulière et les autres d'autres manières. Prenons l'exemple de l'efficacité, les Européens ont déjà pensé, à l'âge grec, à partir de la conception d'un « idéal », qui va donner naissance à la construction théorique, à la fixation du pli « théorie-pratique » ; la pensée chinoise n'a jamais eu l'occasion de développer cette conception, par contre, la tradition agricole lui a permis de remarquer la place décisive du ciel, de l'univers qui transforme tout en silence. Se méfiant de l'action héroïque, on croit plutôt au « non-agir » dont l'esprit authentique n'est point l'inaction, ni le désengagement, mais la patience d'attendre la transformation silencieuse, de suivre le déroulement naturel des choses pour, si l'occasion se présente, en tirer profit.

Considérons l'autre exemple sur l'esthétique, ce sont encore les Grecs qui ont appris aux Européens à penser la notion d'« être » au sens ontologique du terme, ce qui peut expliquer en quelques parts la tradition de l'art du nu dans la peinture européenne. Cette notion est pourtant

^① Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris, Éditions Allia, 2007, pp.47-48.

^② François Jullien, *Chemin faisant*, Paris, Seuil, 2007, p.38.

absente en Chine archaïque. Comme celles de la liberté de la philosophie, et de la révolution, elle est une importation occidentale, au lieu d'en parler, le chinois classique dit plutôt « il y a » (*you*, 有) et « il n'y a pas » (*wu*, 无). Cette indifférence à la fixation d'une forme, à la modalisation, est une des raisons pour lesquelles l'art du nu est devenu impossible en Chine. Continuons avec la justification suivante de Jullien :

Quand enfin je juge (par exemple comment la pensée des processus et de la régulation a fait obstacle, en Chine, à la capacité d'émancipation), ce ne peut-être que dans un second temps, une fois cet éclairage théorique apporté. Le jugement critique, au sens commun, de valeur, n'est pas omis, mais il est de conclusion ; c'est pourquoi il se trouve aux derniers chapitres de mes essais. Avant de trancher pour ou contre, il convient d'abord de tenter de faire ce que je sais d'expérience si difficile : parvenir à prendre du recul dans sa pensée.^①

«Jullien a oublié de dire s'il est juge ou partie dans cette rencontre », Billeter a tort de le dire puisque F. Jullien juge quand même. La prise d'un recul de l'Europe ne veut pas dire que Jullien s'est dégagé de la tradition par laquelle il est née et nourrie. Mais son jugement personnel n'est pas mis en premier plan dans ses recherches interculturelles, il a peu d'importance. Pour Alain Badiou, philosophe, dramaturge et romancier qui enseigne la philosophie à l'École normale supérieure, la plupart des sinologues ne tiennent plus un juste milieu :

Ce que j'aime, chez François Jullien, c'est qu'il n'est pas un sinologue...Qu'est-ce qu'un sinologue ? C'est le connaisseur d'un domaine fermé, dont il est intellectuellement propriétaire. Et pourquoi l'est-il à ce point ? Pourquoi la plus qu'ailleurs s'impose une mentalité d'expert, dont il est assuré que ne la contrebalance pas le slogan « gauchiste » de la Révolution culturelle, qui prétendait que, avant d'être expert, il fallait être rouge ? « Rouge expert » ? Certainement pas. Experts et incolores, le plus souvent.^②

^① *Ibid.*, pp.38-39.

^② *Jullien l'apostat*, texte écrit par Alain Badiou et mis dans le recueil *Oser construire, Pour François Jullien*, Paris, Seuil, 2007, p.147.

Il trouve ici la valeur du travail de Jullien qui n'est ni pour l'une culture ni pour l'autre culture :

Ce qui intéresse Jullien dans la Différence n'est ni la différence, ni l'identité. Ce qui l'intéresse, c'est l'espace universel où cette différence peut être pensée, en sorte que l'on ne soit ni sur un bord ni sur l'autre, mais dans le trajet paradoxal qui fait et fera un seul monde intelligible de l'infranchissable différence elle-même.^①

Alain Badiou, a-t-il raison de dire cela ? La réponse est, selon nous, à la fois oui et non. Oui, parce que Jullien, dans la plupart du temps, reste neutre et se contente de montrer des possibilités de deux pensées, non, parce que de temps en temps, le lecteur peut quand même repérer ses opinions personnelles, ce qu'il pense de la culture chinoise. On se rappelle que plus d'une fois, il a mis en doute, voire critiqué du point de vue européen les anomalies de la pensée chinoise :

Un de mes grands objets d'étonnement, quand je ne tourne vers la pensée chinoise, c'est que la Chine n'ait jamais conçu un autre régime que la monarchie. On peut le regretter, mais c'est ainsi. On parlait en Chine seulement du bon prince ou du mauvais prince, de l'« ordre » ou du « désordre » - et même on a souvent considéré qu'un mauvais prince vaut mieux que l'anarchie...^②

Les termes que Jullien a utilisés ci-dessus, comme « étonnement », « jamais », « autre que », « regretter », et « seulement », nous ont éclairés sur son positionnement. Il est certain que la position de Jullien n'est pas neutre. Il a choisi d'être Européen, sinon il ne trouverait pas de l'étrangeté en Chine. À la fin d'un autre ouvrage *Un sage est sans idée*, Jullien a posé directement, ou plus exactement s'est posé la question du positionnement :

^① Texte écrit par Alain Badiou, op.cit., p.149.

^② François Jullien, *Penser entre la Chine et l'Europe*, texte inédit, p.11.

Pourrait-on penser sans prendre position ? Par leur art de la variation échappant à la détermination d'un sens, les penseurs chinois ne se sont pas contentés de montrer comment c'est possible, ils en ont fait la « voie » de la sagesse. Sans en laisser voir, pour autant, quel en est le prix. Coût politique, qu'on vérifie dans l'Histoire : en considérant, comme le penseur taoïste, que toute position, par le démarquage qu'elle opère, fait perdre le plan égal des choses et de la pensée ; comme en prétendant, à l'instar du penseur confucéen, occuper toujours la position du « centre » pour épouser le « possible », à chaque « moment », et sans se bloquer d'aucun côté, le sage chinois s'est privé de toute possibilité de résistance. Il s'est toujours trouvé soumis au pouvoir, il a vécu au gré certes – mais au gré du prince aussi... Il faudrait pouvoir « s'incliner extérieurement » devant le prince « tout en le critiquant intérieurement » ; mais cet exercice d'équilibrisme est périlleux : « Car qui commence à obéir n'en finira pas » et, sinon, « tu mourras inmanquablement entre ses mains. » Aurais-je encore à dire, en faisant jouer le contraste, que c'est en prenant position, comme nous a appris à le faire la philosophie, que l'intellectuel européen (que n'est pas devenu le « lettré » chinois) s'est formé, qu'il s'est affranchi, au point que s'instaurent – s'imposent – les conditions d'un débat ? On le sait, mais on le mesure mieux de Chine : la philosophie est née de la cité et la fonde en retour ; tandis que, en demeurant une pensée du naturel, la sagesse est foncièrement apolitique (et tel est bien l'échec de la pensée chinoise – dont les conséquences se constatent encore aujourd'hui – alors même qu'elle n'a cessé de s'occuper du pouvoir : elle n'a pas dégagé le politique).^①

Pour François Jullien, le vrai intellectuel n'existe pas et ne peut exister dans un contexte chinois. Comme les notions de Dieu, de liberté et d'Être, la notion d'intellectuel est aussi nourrie par la tradition occidentale. Cette absence de l'esprit intellectuel est aussi remarquée par les Chinois eux-mêmes, comme Chen Yinke (陈寅恪) qui a ainsi défini les deux attributs d'être intellectuel, celui-ci doit être quelqu'un qui dispose d'une personnalité indépendante et d'une libre pensée (*du li zhi ren ge, zi you zhi si xiang*, 独立之人格, 自由之思想). C'est l'absence de cette liberté de penser et de critiquer ouvertement qui a empêché des lettrés

^① François Jullien, *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 1998, pp.224-225.

chinois de devenir des vrais intellectuels.

Ce que nous pouvons constater en lisant Jullien, c'est que ce genre de conclusion ou de jugement apparaît généralement aux dernières lignes de chaque ouvrage. Souvent il a consacré seulement quelques paragraphes à cette partie. Donc, l'objectif de François Jullien n'est pas de critiquer telle ou telle culture, au moins, ce n'est pas son premier objectif. Ce qu'il met en premier plan, c'est l'éclairage des conditions de possibilité de chaque culture. Le jugement personnel, subjectif, ne peut venir que dans un second temps. Son importance peut être ignorée. En ce sens, nous pouvons dire que l'objection faite par Jean-François Billeter, qui est aux dires mêmes de Jullien son plus grand contradicteur, devient déjà insoutenable.

DEUXIÈME PARTIE

LE DOMAINE TEMPOREL ET MORAL

CHAPITRE I LE CONCEPT D'EFFICACITÉ

Notre étude commence par *Le Traité de l'efficacité*, paru en 1996 aux éditions Grasset, non seulement parce que cet essai est le premier ouvrage jullienien que nous avons lu, mais encore parce que dans celui-ci, F. Jullien a montré, à l'appui de ce concept considéré comme point de départ, deux matrices des démarches intellectuelles en Occident et en Chine lors de la mise en œuvre d'une entreprise. Ce qui se cache derrière les deux démarches, ce sont les deux genres de mentalités, deux lectures du monde, deux systèmes de référence, deux façons d'identifier, de connaître et de reconnaître la confrontation entre l'être humain et le monde qu'il habite.

I. Le domaine d'application : deux pensées sur la question de l'efficacité

I.1 Les objets d'études et références

Prêtons attention à la préface du *Traité de l'efficacité*, nous devons savoir que F. Jullien y a distingué deux grands courants qu'il considère comme les plus importants dans la pensée classique de la Chine, celui des « moralistes » avec ses représentants comme Confucius et Mencius ; et celui des « réalistes » que l'on pourrait comprendre comme une réaction contre la tradition et l'enseignement des rites des moralistes. Cette dernière pensée, développée pendant les Royaumes combattants, est partagée effectivement par deux écoles, l'école de la Guerre (*bing jia*, 兵家) avec son maître, le général Sunzi dont le chef-d'œuvre est le célèbre *Art de la guerre* (*Sun zi bing fa*, 《孙子兵法》) ; et l'école du légisme (*fa jia*, 法家) dont son fondateur Han Fei Zi qui écrit un ouvrage du même nom (*Han Fei Zi*, 《韩非子》). La théorie de Sunzi concerne les stratégies militaires et celle de Han Fei Zi parle des techniques de la manipulation dans les affaires politiques. En plus, il faut savoir que la pensée taoïste de Laozi est à l'origine de ces deux écoles dites réalistes, dans ce sens, l'étude de Jullien ne peut se passer du *Tao Te King* (*Dao De Jing* ou *Le livre de la Voie*, 《道德经》).

Pour F. Jullien, la pensée de l'efficacité en Chine est développée d'une part, et principalement, par les réalistes comme Sunzi et Han Fei Zi, et d'autre part par les moralistes eux-mêmes. Quelles que soient les positions adverses, les moralistes et les réalistes se

rejoignent sur ce même fond de la pensée de l'efficacité.

Quant à l'autre partie, F. Jullien a choisi la pensée de l'efficacité grecque pour la comparer à la pensée de l'efficacité chinoise. Comme preuves, nous pouvons citer les mots tirés des chapitres différents :

Jusqu'à quel point sommes-nous jamais complètement sortis de ce schéma-ci, et même pouvons-nous en sortir, pouvons-nous même l'interroger (« nous », continuateurs, au sein de la tradition européenne, **des premiers clivages grecs**) ? (*Traité de l'efficacité*, Chapitre I, Les yeux fixés sur le modèle, p.15)

Pour dresser le plan d'une bonne constitution politique, **l'artisan de la cité** est-il comme un « peintre » qui, travaillant sur l'« exemple divin », cherche soigneusement à le reproduire. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre I, Les yeux fixés sur le modèle, p.16)

Aristote pense l'action à partir de deux modalités opposées, selon qu'elle est accomplie « de plein gré » (*hekân*) ou « contre notre gré », qu'elle a son principe en nous ou que nous agissons « sous la contrainte » ou « par ignorance ». (*Traité de l'efficacité*, Chapitre IV, Action ou transformation, p.71)

Le hasard d'une part, l'art de l'autre : entre *tuché* et *techné*, un troisième terme s'interpose pour penser l'action – l'occasion (*kairos*). (*Traité de l'efficacité*, Chapitre V, Structure de l'occasion, p.83)

Pour s'en convaincre, **revenons aux Grecs**. Fidèles à l'ancienne tradition de la *mâis*, leurs traités militaires font abondamment mention de pièges, comme alternatives à la **bataille rangée** (faux renforts, fausses embuscades, fausses nouvelles, etc.) ; ils ne manquent pas non plus de prôner la feinte et la duplicité (faire paraître nombreuse une troupe qui ne l'est pas, paraître absent quand on est présent, etc. ; cf. **Le cheval de Troie**) (*Traité de l'efficacité*,

À la figure d'Héraclès, lui qu'a célébré la Grèce comme l'homme des travaux périlleux et coûteux, le héros du *ponos*, la Chine offrirait un équivalent dans la figure de Yu le Grand. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre XII, Éloge de la facilité p.235)...

Les noms des philosophes grecs comme Platon ou Aristote, les termes grecs comme *kairos* ou *mèis*, les histoires mythologiques de la Grèce comme celles du cheval de Troie, du héros Héraclès, nous confirment que F. Jullien essaie de construire une comparaison entre la pensée de l'efficacité chinoise et la pensée de l'efficacité grecque.

I.2 L'étude des époques

En raison de l'enchevêtrement des époques et des courants de pensée, nous pouvons utiliser un tableau pour mieux cerner les époques que couvre ce traité de Jullien :

La Chine à l'époque des Printemps et des Automnes et des Royaumes combattants (770-221 av. J.C.)		La Grèce antique (800-146 av. J.C.)
Les moralistes	Confucius (551-479 av. J.C.)	Platon (427-347 av. J.C.)
	Mencius (372- 289 av. J.C.)	
Les réalistes	Sunzi (535-470 av. J.C.)	Aristote (384-322 av. J.C.)
	Han Fei Zi (légisme) (281-233 av. J.C.)	
Laozi (le taoïsme) (571 ?-471 av. J.C.)		...

De ce tableau, nous pouvons voir que la durée de la Grèce antique coïncide presque avec celle de la Chine à l'époque des Printemps et des Automnes et des Royaumes combattants.

II. La comparaison jullienne entre la pensée grecque de l'efficacité et la pensée chinoise de l'efficacité

Pour entrer dans la conception de l'efficacité en Grèce et en Chine, F. Jullien a proposé respectivement quatre couples de notions à comparer : plan projeté d'avance et potentiel de la situation, action héroïque et transformation silencieuse, persuasion et manipulation, enfin occasion fortunée et occasion conque.

II.1 Le plan projeté d'avance (*xing*, 型) et Le potentiel de la situation (*shi*, 勢)

Parlons d'abord du côté grec. Pour Jullien, comment les Occidentaux, depuis l'âge de Platon, conçoivent-ils l'efficacité ? Il l'a explicité au commencement de son premier chapitre :

Nous dressons **une forme idéale** (*eidos*), que nous posons comme **but** (*telos*), et nous agissons ensuite pour la faire passer dans les faits. Tout cela irait de soi – but, idéal et volonté : les yeux fixés sur le modèle que nous avons conçu, que nous projetons sur le monde et dont nous faisons **un plan** à exécuter, nous choisissons d'intervenir dans le monde et de donner forme à la réalité. Et plus, dans notre **action**, nous savons rester proches de cette forme idéale, plus nous aurions de chances d'y réussir. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre I, Les yeux fixés sur le modèle, p.15)

En lisant le titre de ce chapitre, « les yeux fixés sur le modèle », déjà nous pouvons résumer la pensée grecque de l'efficacité : elle est fondée sur la construction d'un modèle, d'un idéal. La façon occidentale de penser l'efficacité est un processus qui va de la modélisation à l'application.

Cette approche peut se subdiviser en trois étapes. Premièrement, à partir de la Grèce antique, on ne peut penser l'efficacité sans construire un modèle à poser comme but. Ce but, les Grecs l'appellent *telos* ; deuxièmement, on ne peut penser l'efficacité sans passer par le rapport théorie-pratique ; troisièmement, on ne peut penser l'efficacité sans tout affrontement héroïque, ce qui fait preuve du sens de l'action dans la tradition occidentale.



Une observation de cette règle de jeu peut remonter jusqu'à l'époque hellénique :

Pour dresser le plan d'une bonne constitution politique, l'artisan de la cité est-il comme un « peintre » qui, travaillant sur « l'exemple divin », cherche soigneusement à le reproduire. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre I, Les yeux fixés sur le modèle, p.16)

Pour compléter la pensée de Jullien, nous disons que l'efficacité grecque centrée sur la proposition d'un idéal nous fait penser au monde de l'Idée platonicienne, dans lequel il existe un principe universel supérieur au monde réel qui est dominé par la raison et la vérité suprême. Citons l'exemple du lit (*La République*, X, 596e-597d) :

Ces lits constitueront trois lits distincts. Le premier est celui qui existe par nature, celui que, selon ma pensée, nous dirions l'œuvre d'un dieu... Le deuxième lit est celui que le menuisier a fabriqué... Le troisième lit est celui que le peintre a fabriqué... Ainsi donc, peintre, fabricant de lits, dieu, voilà les trois qui veillent aux trois espèces de lits. ^①

Pour Platon, un lit réel n'existe qu'à condition de l'existence d'une forme idéale, soit l'Idée du lit. Ce lit réel n'est qu'une reproduction de son exemple divin, sans parler d'un lit peint qui reste la copie de la copie. Semblablement, les Rois philosophes de l'ancienne Grèce cherchent aussi à reproduire à Athènes une cité idéale, soit la République fondée sur la loi, l'égalité et la démocratie.

Encore, nous devons ce pli de la modélisation à la croyance religieuse du monde judéo-chrétien. *La Bible* pourrait nous offrir une autre inspiration de « forme modèle ». Rappelons la création de l'homme par Dieu racontée dans *La Genèse* :

^① Platon, *La République*, traduction et présentation par Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2004, p.484.

Dieu créa l'homme à son image,

À l'image de Dieu il le créa,

Homme et femme, il les créa l'homme et la femme. (*Genèse*, 1, 27)^①

La création de l'homme au sein du christianisme est un processus exact de la modélisation à l'application. Dieu qui est omniprésent, omnipotent, représente la forme idéale de l'Univers, et l'homme est une imitation de cette forme idéale. L'homme est créé à l'image du Dieu parfait.

Soit dans la conception judéo-chrétienne, soit dans la pensée des Grecs, la tradition de modéliser est engendrée depuis longtemps pour subsister jusqu'à nos jours. Cette tradition de l'Idée a formé les Occidentaux à un esprit strict pour la théorisation, ainsi André Cheng a-t-il remarqué les divergences dans les enseignements des mathématiques chez les Français et les Chinois :

Il est frappant de voir la différence entre l'enseignement des mathématiques en France et en Chine. À l'école primaire, il n'y a pas trop d'écart : on apprend les mêmes bases, le calcul, l'arithmétique, la géométrie, etc. Mais dès la première année d'enseignement secondaire, on a l'impression qu'il s'agit de deux disciplines distinctes. En France, les mathématiques sont une école de rigueur absolue. On ne tolère pas d'approximation dans le raisonnement et on nous enseigne à bâtir un monument parfait dans lequel chaque brique est liée à la précédente par une démonstration sans faille. Ce n'est qu'à de rares occasions qu'on nous montre une application pratique d'une formule ou d'un théorème. En Chine, au contraire, on donne à l'élève les formules et les théorèmes sans passer de temps à les démontrer et ce n'est que beaucoup plus tard qu'on s'attache aux démonstrations. Beauté et perfection du raisonnement d'un côté, utilité et application pratique de l'autre.^②

L'Europe est le berceau où sont nées les grandes théories de la science moderne, desquelles le monde occidental a tiré le plus grand profit pour pouvoir se développer à grande

^① *La Bible de Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf, 1988.

^② André Cheng, *La pratique de la Chine, en compagnie de François Jullien*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2006, pp.195-196.

vitesse, ce qui est aussi un bon exemple du passage de la théorie à la pratique.

Reparlons un peu de l'exemple du général préparant la guerre, nous avons dit qu'il doit tracer un plan d'action avant d'engager le combat. En réalité, Platon a déjà défini ce qu'est un bon général en disant:

Pour asseoir un camp, prendre les places fortes, resserrer ou étendre une armée et lui faire exécuter toutes les évolutions qui sont d'usage, soit dans les batailles mêmes, soit dans les marches, un général est plus ou moins habile selon qu'il est ou n'est pas géomètre.^①

F. Jullien, après l'avoir cité dans sa *Conférence sur l'efficacité*, continue de l'expliquer:

Pour être un bon général, il faut être un bon géomètre. Et la géométrie, bien sûr, c'est la modélisation parfaite ; c'est le modèle du modèle. Or, effectivement, toute une part de la tradition stratégique européenne, au moins jusqu'à Clausewitz, a pensé la stratégie d'abord à partir de la géométrie. Question d'angle, de figures, etc.^②

Cette même passion des Européens envers la science exacte connaît son vrai essor pendant la Renaissance et l'âge moderne avec des noms tels que Galilée, Copernic ou Descartes.

Si l'idéal est à considérer comme un but, il nécessite ensuite un plan dans lequel il convient de préciser quel moyen il faut employer pour diriger l'action. Prenons la stratégie militaire comme exemple, pour un général occidental, il convient de faire une préparation soignée avant de déclencher la guerre, il doit se demander quel résultat il compte obtenir dans les batailles ? Voilà ce qu'on appelle « fixer un but ou un idéal », alors pour l'atteindre, il lui faut s'enfermer, comme le dit F. Jullien, « sous sa tente ou dans son cabinet », pour tracer un projet des opérations détaillant telle ou telle tactique qu'il va choisir (moyen employé) et selon lequel il peut guider ses soldats.

^① François Jullien, *Conférence sur l'efficacité*, Paris, PUF, 2005, p.17.

^② *Idem.*

Peut-on dire que, pour le monde occidental, cette démarche stratégique de concevoir l'efficacité, qui commence par une modélisation et finit par son application, est productive ? La réponse est naturellement oui, puisqu'en suivant ce legs culturel, la société occidentale s'est rapidement développée et l'est encore. Cela peut s'expliquer par deux causes.

Le côté le plus avantageux dont bénéficie la société occidentale est que ce pli de modélisation a enraciné un esprit de règles que nul n'est censé ignorer. Bien que les Grecs soient connus pour l'amour de la liberté ils s'asservissent quand même devant un maître qui s'appelle la loi. Que signifie la loi ? C'est d'abord l'ensemble des règles que tous les citoyens doivent respecter, mais encore les droits qu'ils peuvent en jouir en contrepartie.

C'est tout à fait de la même idée qu'est issue la convention synallagmatique entre un chevalier médiéval et son seigneur, objet de sa fidélité. Côté chevalier, après avoir signé le contrat conçu comme modèle idéal, il est tenu de remplir, dans la pratique, plusieurs obligations comme le service militaire, la sécurité du seigneur et celle de ses possessions, le service d'honneur^①, l'aide pécuniaire^②, et le service de «consilium »^③; Côté seigneur, il a le devoir de protéger son chevalier-vassal quand par exemple celui-ci est injustement attaqué d'assurer son entretien du vivre et du vêtement, l'offre de son armement, et son inféodation. Ici, les obligations et les droits des deux parties sont réciproque : les obligations du chevalier sont les droits du seigneur et les obligations du seigneur sont les droits du chevalier. La fidélité est tributaire de l'application du contrat synallagmatique, si l'une des deux parties en transgresse une règle, elle va recevoir une punition et une rupture de la fidélité aurait lieu.

Cet exemple sert à faire ressortir que l'instauration de la loi est un pas décisif dans l'histoire du développement social de l'Occident, puisque l'ordre une fois établie, l'efficacité en procède inmanquablement. Tout le système faisant tourner aujourd'hui la machine étatique de l'Europe est fondé autour de ce pivot.

Le deuxième avantage n'est pas moins évident. En suivant rigoureusement un plan que nous avons conçu avant et qui nous amènera au but avisé nous allons, en écartant

^① C'est-à-dire que le chevalier est chargé d'escorter son maître.

^② F.-L.Ganshof en a indiqué quatre cas, soit le paiement de la rançon du seigneur prisonnier, l'adoubement du fils aîné du seigneur, le mariage de la fille aînée du seigneur et le départ du seigneur pour la Terre Sainte, cf. *Qu'est-ce que la féodalité?* Paris, Tallandier, 1982, pp.57-58.

^③ C'est-à-dire que le chevalier-vassal doit assister le maître de ses conseils en cas de besoin.

l'imprévisibilité des choses, aboutir directement aux effets. Nous pouvons le constater surtout dans l'opération de la médecine occidentale qui a le trait de « prendre la mesure appropriée par rapport à la maladie » (*dui zheng xia yao*, 对症下药). Si après le diagnostic, le médecin a trouvé que la maladie est due au dysfonctionnement de l'estomac du malade, tout son traitement va se dérouler autour de l'estomac.

Mais selon Jullien, cette approche grecque peut être dangereuse quand la tension de l'idéal s'impose, quand l'idéal ne s'entend plus avec la réalité, quand la théorie se détache de la pratique. Citons son propos :

Un écart subsistera inévitablement entre le modèle que nous projetons pour agir et ce que, les yeux fixés dessus, nous parvenons à réaliser. En bref, toujours la pratique trahirait tant soit peu la théorie. Et le modèle reste à l'horizon du regard. Retiré dans son ciel, l'idéal est inaccessible. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre I, Les yeux fixés sur le modèle, p.18)

Ses propos nous rappellent la fissure entre la théorie qui se caractérise par sa généralité et la réalité par sa particularité. Si la modélisation apporte à l'Europe l'esprit des lois à partir duquel celle-ci peut se développer efficacement, elle ne peut éviter de s'exposer au grand risque de la généralisation. Modéliser, c'est en même temps stériliser. En Chinois, on dit : « L'accident de la charrette de devant peut servir de leçon à celle qui la suit. » (*qian che zhi jian*, 前车之鉴)

Dans le domaine militaire, c'est l'écart entre la guerre idéale et la guerre réelle. L'état-major français a décidé de construire au cours des années 1920-1930 une ligne de fortification le long de ses frontières qui était la célèbre ligne Maginot contre l'attaque de son voisin allemand. Mais effectivement, qu'est-ce qui s'est passé en 1940 ? Les Français, rassurés par leur immense dispositif, ont sous-estimé la stratégie hitlérienne, de sorte que les troupes allemandes, en attaquant par surprise la Belgique et en traversant les Ardennes, ont réussi à détourner de derrière la ligne Maginot pour gagner directement Paris, tandis que les soldats français au front étaient prêts pour l'attaque frontale de l'ennemi.

Cet exemple nous fait voir la friction entre la modélisation et son application : la

planification qui représente le principe général se trouve souvent en désaccord avec la particularité individuelle, ou bien elle manque de souplesse et de faculté d'adaptation face aux changements imprévisibles de la réalité. Le plan est quelque chose de constant tandis que la réalité est quelque chose de mouvant, comment le statique peut-il correspondre au dynamique ? Pour les Chinois, s'il n'est pas nécessaire de dresser un plan avant d'agir, c'est parce que « jamais, le plan n'arrive à attraper le changement » (*ji hua bu ru bian hua kuai*, 计划不如变化快).

Dans sa brochure *Conférence sur l'efficacité* qui s'adresse aux chefs d'entreprise, F. Jullien a évoqué un autre exemple qui est celui de la bataille d'Austerlitz sous la plume de Tolstoï dans son roman *Guerre et paix*. Pour se défendre contre l'armée de Napoléon, les Russes et les Autrichiens se sont coalisés en préparant un plan de bataille. Durant toute la réunion, le vieux général russe Koutouzov s'endort parce qu'« il sait bien, d'expérience, que cela ne se passera pas ainsi demain matin »^①. Le lendemain matin, quand les troupes alliées se mettent à l'attaque, s'élève le fameux brouillard d'Austerlitz. Tout le plan de bataille est donc brouillé par cette surprise.

Nous avons encore un exemple pour soutenir l'idée de Jullien. Il s'agit de la révolution chinoise. Mao Tsé-Toung, dans un de ses écrits intitulés *Problème de la Stratégie dans la Guerre révolutionnaire de la Chine* (《中国革命战争的战略问题》), a résumé les points particuliers qui font distinguer la Révolution d'indépendance chinoise d'avec la Révolution russe en octobre de 1917 et l'expédition du Nord (*bei fa*, 北伐) depuis 1926, comme une société semi-coloniale, la faiblesse de l'économie sociale, l'expérience que la Chine avait déjà vécue pendant la grande Révolution précédente, la puissance de l'ennemi que l'Armée Rouge, relativement faible en nombre et en armement, doit affronter. Mao en a déduit que la Chine ne pourrait copier l'exemple russe.

Mais ce qui est contradictoire, c'est que la Chine socialiste nouvellement fondée, après avoir tourné la page de la révolution nationale, a essuyé une suite de revers qu'elle avait autrefois évités en copiant exactement, de 1953 à 1956, le modèle soviétique pour se moderniser. Guidés par cette déclaration de Mao Tsé-Toung : « L'U.R.S.S d'aujourd'hui, c'est

^① F. Jullien, *Conférence sur l'efficacité*, Paris, PUF, 2005, p.27.

la Chine de demain » (“苏联的今天是我们的明天”), les Chinois se mettent à l'école stalinienne en pensant qu'il suffit d'imiter les Soviétiques et que le pays prospérera. Dans la politique, une Constitution de type soviétique est adoptée en 1954, de plus, le culte de la personnalité envers Mao s'accroît comme Staline pour les Soviétiques, pour que ce « grand Timonier » affirme son pouvoir sans partage ; dans le domaine économique, on commence à pratiquer les plans quinquennaux avec la collectivisation à la campagne ; dans le domaine culturel, le Parti ne permet pas la libre création, comme en témoigne la condamnation de Hu Feng^① en 1955.

Ces mesures ont d'abord stabilisé le pays, mais se révèlent de plus en plus inadaptées aux situations sociales. Beaucoup d'interrogations apparaissent, citons un exemple dans *la Chine au XX^e siècle* d'Alain Roux : Mao Tsé-Toung a lancé en 1956 un plan agricole proposant à l'égard du rendement des céréales un taux de croissance annuel sur dix ans de 11%, cependant, le taux de croissance depuis 1953 n'était que de 3,5%. Il faudra attendre 1993 pour atteindre les 450 millions de tonnes prévues vingt-cinq ans plus tôt par Mao. Nous ne pouvons nous empêcher de penser encore à l'époque du Grand Bond (*da yue jin*, 大跃进) où la Chine comptait, pendant trois ou cinq ans, surpasser l'Angleterre et attraper les U.S.A. Pour atteindre ce but en fait irréalisable, tout le peuple chinois s'est mobilisé pour la production d'un grand nombre d'acier qui s'avérera inutilisable. L'économie du pays était sur le point de s'effondrer. En ce qui concerne le domaine culturel, le Parti commence à se rendre compte que la nouvelle Chine, en tant que pays moins avancé, ne peut se développer qu'avec l'aide des intellectuels. Il faut que cent fleurs s'épanouissent et que cent écoles rivalisent (*bai hua qi fang*, *bai jia zheng ming*, 百花齐放, 百家争鸣).

Le problème de l'efficacité du modèle soviétique se pose à partir de 1956. C'est un fait indéniable que la pensée révolutionnaire chinoise est d'inspiration principalement soviétique, mais elle ne peut totalement l'imiter, sans égard pour la réalité puisque la Chine possède ses propres caractéristiques que l'Union soviétique en est dépourvue. Les nouveaux changements, pour ce pays en voie de développement, peuvent se produire à tout instant. Voilà pourquoi

^① Hu Feng (1902-1985), ami de Lu Xun, il a aussi étudié au Japon dans les années 20 du siècle dernier et était membre de la Ligue des écrivains de gauche de Chine (中国左翼作家联盟). En raison de sa conception du réalisme et de la libre création dans la littérature, qui est censé s'opposer à celle de Mao Zedong, il est devenu l'objet de critiques et a été arrêté comme contre-révolutionnaire. Il a été réhabilité en 1979.

depuis l'époque de Deng Xiaoping, les dirigeants du Parti communiste chinois ne cessent, en tirant la leçon du passé, d'explorer une voie socialiste aux caractéristiques chinoises.

Une modélisation des procédures pourrait, en toute apparence, faciliter l'action, mais risque de stériliser la pensée qui pourrait s'adapter à tout instant aux changements de la réalité. Voilà pourquoi l'on entend souvent les dirigeants chinois d'aujourd'hui employer un maître mot – « aller de pair avec le temps » (*yu shi ju jin*, 与时俱进), ce qui introduit naturellement la pensée chinoise de l'efficacité.

En considérant toutes les faiblesses de la démarche européenne sur l'efficacité, F. Jullien se tourne vers l'autre terme pour ouvrir une nouvelle possibilité de penser l'efficacité. Le dispositif allant de la modélisation à l'application, dépourvu de souplesse et donc de faculté d'adaptation vis-à-vis du réel, se peut-il qu'à l'inverse, on ne conçoive aucun projet à l'avance, et que l'on accompagne le réel durant tout son déroulement pour que nos actions soient conformes à tout instant à ses changements imprévisibles ? D'autre part, nous savons maintenant que l'action qui reste parfois dangereuse trouble l'immanence des choses et provoque en fait un contre-effet, comme on dit en chinois : « Plus on agit, moins on réussit. » (*yu su ze bu da*, 欲速则不达) Est-ce que l'on peut concevoir l'efficacité de son contre-sens, c'est-à-dire du « non-agir » ? C'est l'ensemble des questions qui introduisent l'essentiel de la pensée chinoise à l'égard de l'efficacité, que Jullien qualifie d'une stratégie de transformation par rapport à la stratégie d'action de l'Occident. Précisons : cette stratégie de transformation est fondée sur la propension, soit le potentiel de la situation (*shi*, 势).

Plutôt que de dresser un modèle qui serve de norme à son action, le sage chinois est porté à concentrer son attention sur le cours des choses, tel qu'il s'y trouve engagé, pour en déceler la cohérence et profiter de leur évolution. Or, de cette différence, on pourrait tirer une alternative pour la conduite : au lieu de construire une forme idéale qu'on projette sur les choses, s'attacher à détecter les facteurs favorables à l'œuvre dans leur configuration ; au lieu donc de fixer un but à son action, se laisser porter par la propension ; bref, au lieu d'imposer son plan au monde, s'appuyer sur le potentiel de la situation. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre II, Ou s'appuyant sur la propension, p.32)

Pour la première fois, F. Jullien a affirmé cette idée : la pensée chinoise a pensé l'impensé de la pensée grecque. Cette dernière a l'habitude de penser à partir du sujet agissant, mais elle n'a jamais pensé à partir de la perspective de l'objet. La modélisation de la pensée étant une entrave au regard de l'évolution de la situation, alors, au lieu de se fixer un but, on se laisse emporter par le déroulement naturel des choses tout en l'observant, afin d'en tirer le plus grand profit au moment propice.

Nous empruntons un concept du *Traité de l'efficacité* pour décrire l'essence de la stratégie chinoise, soit l'image de l'eau. Pourquoi cette stratégie prise en compte, peut-elle s'appeler une stratégie de l'eau ?

Elle se renouvelle constamment d'elle-même et que, s'écoulant d'un amont invisible, son cours n'en finit pas de progresser, l'eau illustre l'efficacité. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre XI, Images d'eau, p.206)

Jullien considère que l'image de l'eau peut représenter avant tout, comme s'est exclamé Confucius, l'eau passe sans trêve de jour comme de nuit (*shi zhe ru si fu, bu she zhou ye*, 逝者如斯夫，不舍昼夜), une constance avec force et énergie, puis un renouvellement ou progrès incessant.

Continuons à préciser cette image. Comparé à l'habitude européenne de la théorisation, ce maître-signe dans la culture chinoise en représente tout à fait le verso. Le plus grand danger du pli « théorie - pratique » est souvent dans sa bifurcation avec le déroulement du réel, cependant, la première nature de l'eau lui permet de sortir de cette contradiction. Comme élément de base dans la nature, elle possède une malléabilité qui l'aide à s'adapter à la variabilité des circonstances, ainsi, si la bouteille est ronde, l'eau sera ronde aussi, si la pente est escarpée, l'eau en suivra la propension et s'écoulera de façon rapide. Cette nature, ne nous offre-t-elle pas une autre perspective de penser l'efficacité ?

La deuxième image de l'eau chez Jullien repose sur sa docilité :

Ce qui caractérise la véritable force, en définitive, est qu'elle ne (se) force pas. La pensée chinoise ne se lasse de revenir sur ce motif : il est dans la nature de l'eau de couler vers le bas ; si elle peut charrier jusqu'aux pierres sur son passage, c'est en se contentant de suivre la pente qui s'offre à elle. L'eau est l'image de ce qui ne cesse de chercher une issue, pour poursuivre son chemin, mais sans faire violence à son inclination, en suivant sa propension. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre XI, Images d'eau, p.207)

Ensuite, il continue à citer une des stratégies militaires importantes de Sunzi qui est une imitation de l'eau :

La conformation des troupes doit ressembler à l'eau. De même qu'il est dans la conformation de l'eau d'éviter ce qui est haut et de tendre vers ce qui est bas, de même la conformation des troupes doit être d'éviter les points forts de l'adversaire et d'attaquer ses points faibles. (SZ, chap.6, « Xu shi ») Les points forts sont les points où l'ennemi est « plein » et fait barrage, les points faibles ceux où il est « vide » - déficient ou démuné : le stratège, comme l'eau, contourne les obstacles et s'insinue par là où la voie est libre devant lui ; comme l'eau, il ne cesse d'épouser la ligne de moindre résistance et de trouver, à tout moment, par où c'est le plus facile de progresser. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre XI, Images d'eau, p.208)

L'eau symbolise parfaitement la pensée chinoise de l'efficacité. La force dans la souplesse, l'efficacité dans le silence. Cette étonnante force du torrent paraît contradictoire avec l'image de l'eau souple et faible. Pourquoi l'eau possède parfois une force irrésistible comme le torrent et parfois une étendue sans rival comme la mer ? *L'Art de la Guerre* nous en fournit la réponse :

Il est dans la nature des bûches et des pierres d'être en équilibre sur un sol ferme et mobiles

sur un sol instable. Si elles sont carrées, elles s'arrêtent, si elles sont rondes, elles roulent.^①

木石之性，安则静，危则动，方则止，圆则行。——《孙子·兵势篇》^②

Si l'état des bûches et des pierres dépend des conditions du terrain, il en sera de même pour celle de l'eau. Pourquoi la cascade est-elle impétueuse ? C'est parce qu'elle se situe toujours au plus haut de la montagne. Plus haut que se situe-t-elle, plus de force qu'elle va unir. C'est aussi le cas du torrent qui peut charrier les pierres du lit. Autre exemple de la mer, si elle se montre beaucoup plus large et puissante, c'est parce qu'elle se situe plus bas que les affluents sur la terre. Grâce à cette position relativement inférieure, la mer peut accueillir tous les courants d'eau. Un mot suffit à résumer ce premier caractère de l'eau : c'est la particularité de sa position qui lui donne la force.

Comme l'eau dont la propension est déterminée par les conditions du terrain, toute stratégie chinoise de concevoir le succès s'appuie ainsi sur une évaluation des conditions. Voilà la grande divergence qui s'installe entre la pensée européenne et la pensée chinoise. Comme Jullien l'a dit, pour les Européens, il faut d'abord dresser un plan pour le faire entrer ensuite dans le fait, le point de départ est le «Moi-Sujet», c'est l'homme qui va tracer le projet et mener l'action, et les efforts qu'il va mettre dans l'action est aussi déterminé de la volonté humaine. Mais du côté chinois, le point de départ sera cette fois l'Objet, ce n'est plus l'homme qui décidera dans une grande partie le succès, mais la condition. Si les circonstances le permettent, on n'a qu'à se laisser porter par la situation pour en tirer le meilleur parti possible, comme l'eau qui suit la propension de ses chemins, le succès arrivera *sponte sua*.



L'exemple privilégié ici est celui du courage de l'homme. Dans l'efficacité grecque,

^① Sun Tzu, *L'Art de la Guerre*, préface et introduction par Samuel B. Griffith, avant propos de B. H. Lidell Hart, traduit de l'anglais par Francis Wang, Paris, Flammarion, 1972, p.133.

^② [春秋]孙武,《孙子兵法》,李兴斌注译,武汉,崇文书局,2008年,第56页。(Sun Tzu, *L'Art de la Guerre*, traduit et annoté par Li Xingbin, Wuhan, Librairie de Chongwen, 2008, p.56.)

l'effort doit être porté jusqu'aux extrémités de l'héroïsme pour vaincre tous les éléments opposés, et cette force dépend de la volonté humaine, le soldat lui-même décide s'il va démontrer tous ses efforts. On fait du courage une affaire intrinsèque d'homme, ou au dire de F. Jullien :

Pour nous, en Europe, le courage est plutôt tenu pour une qualité humaine. Nous disons de quelqu'un : il est lâche ou il est courageux. (*Conférence sur l'efficacité*, Paris, PUF, 2005, p.32)

Mais les stratèges chinois ont totalement renversé cette idée en pensant : si ce courage, au lieu d'être une qualité intrinsèque de l'homme, est un facteur relatif, et peut être provoqué dans une situation déterminée, n'est-ce pas là un raccourci plus efficace ? On connaît l'histoire de Han Xin (*bei shui yi zhan*, 背水一战), général de la dynastie des Han qui, en menant son armée, était poursuivi par l'ennemi de la principauté des Zhao. Han Xin ordonna à ses soldats de faire face aux ennemis avec le fleuve derrière le dos. Comme l'eau qui ne peut que suivre sa pente, si les soldats des Han ont finalement vaincu l'ennemi, ce n'est pas parce qu'ils sont par nature plus forts ou courageux, mais qu'ils ne pouvaient faire autrement que de se battre à mort à bout de ressources.

Un autre général Xiang Yu a vécu aussi ce genre d'expérience. Pour affronter le combat, il doit traverser le fleuve de Zhang. Mais à peine que ses troupes se furent-ils débarquées qu'il leur demanda de casser les marmites, brûler les vaisseaux et les tentes, comme cela, ils n'ont pas d'espoir de retour sauf à gagner le combat. Ces deux généraux, en tant que fins connaisseurs de l'art militaire chinois et de la psychologie humaine, savent comment façonner une situation désespérée : en maintenant ses officiers et ses hommes dans l'ignorance de leurs intentions, ils font monter ce « troupeau de moutons » en haut, et puis retirent l'échelle (如登高而去其梯……焚舟破釜若驱群羊，驱而往，驱而来，莫知所之。——《孙子兵法·九地》^①). Acculés à l'impasse, les soldats sont forcés d'être braves et vont spontanément arracher la victoire, ainsi que le dit Sunzi: « Jetez-les dans une situation périlleuse, elles en

^① [春秋]孙武，《孙子兵法》，李兴斌注译，武汉，崇文书局，2008年，第128页。(Sun Tzu, *L'Art de la Guerre*, traduit et annoté par Li Xingbin, Wuhan, Librairie de Chongwen, 2008, p.128.)

r échappent; placez-les en terrain mortel, et elles subsisteront. »(投之亡地然后存, 陷之死地然后生。 — — 《孙子兵法·九地》^①)

La question de l'individualité se pose de nouveau. Nous pouvons l'illustrer par une anecdote dans l'histoire de la Chine qui s'appelle « des Bateaux de paille pour emprunter des flèches » (*cao chuan jie jian*, 草船借箭). L'armée de Cao Cao était rassemblée sur le fleuve Yangtsé pour attaquer les troupes alliées des Wu dirigées par le général Zhou Yu et des Shu dirigés par le stratège Zhuge Liang. Pour repousser les soldats ennemis de Cao Cao, il est impératif de préparer rapidement un grand nombre de flèches. Au lieu d'en faire confectionner, Zhuge Liang a demandé à ses soldats de préparer des bottes de paille et d'en fixer sur vingt bateaux. Le lendemain, quand un brouillard épais s'est levé sur le fleuve, il a fait mettre à l'eau ses bateaux et a ordonné aux soldats de se diriger vers l'armée de Cao Cao qui était sur la rive nord. Quand Cao Cao a vu s'approcher ses bateaux, à cause du mauvais temps, il ne pouvait entrevoir les nombreux bateaux et les bottes de paille qu'il a pris pour des vrais soldats. Il a vite demandé à ses archers de tirer à volonté. Les flèches s'abattent sur les bottes de paille et l'armée de Zhuge Liang est enfin rentrée avec un nombre de flèches satisfaisant.

En même temps, nous nous rappelons des épopées grecques, dans lesquelles il y a Hercule qui a accompli les douze travaux et Ulysse qui a vécu bien des épreuves sur la mer, ici, il y a une différence de perception entre le héros chinois et le héros occidental. Zhuge Liang est un stratège, mais il n'y pouvait rien si le temps ne l'avait pas aidé. Le succès de son stratagème s'appuie d'abord sur la condition favorable du temps. Le brouillard a empêché l'armée de Cao Cao de perce à jour sa ruse.

Les petits ruisseaux font les grandes rivières, car ils coulent vers le plus bas ; le bon stratège prévoit la victoire, car il sait où se trouvent les points les plus faibles de l'adversaire. Comme l'eau qui suit toujours la ligne de moindre résistance, nous devons œuvrer pour chercher la brèche de l'objet où celui-ci est le plus vulnérable. Dans ce cas, l'essentiel est de faire premièrement un travail de comparaison pour peser le pour et le contre. C'est ce qu'on a affirmé dans la description de *L'Art de la Guerre* : pour les pays de l'ancienne Chine, avant d'entamer un combat, ils doivent d'abord comparer les cinq facteurs fondamentaux entre eux

^① *Ibid.*, p.131.

et leurs ennemis, que Sunzi appelle une « approximation » (*ji*, 计), afin de prévoir si leurs pays pourront gagner ou pas. Comme le peuple est-il en harmonie avec le prince et peut-il le suivre à la vie et à la mort ? Les conditions météorologiques et topologiques, sont-elles favorables ? Le général, a-t-il des qualités comme sagesse, équité, humanité, courage et sévérité ? L'organisation de l'armée, est-elle assez bonne ? En faisant ses calculs, les dirigeants peuvent « tracer un diagramme du potentiel de situation » qui les aide à décider s'il vaudra la peine de s'impliquer dans la guerre.

Avec cette bonne connaissance de l'objet, le succès est assuré sans que le combat n'ait eu lieu. C'est aussi ce dont le Sage de la guerre nous fait part :

Si le général de l'armée ennemie est obstiné et enclin à la colère, insultez-le et rendez-le furieux, de façon qu'il soit courroucé, qu'il n'y voie plus clair, et qu'il marche étourdiment sur vous, sans plan.^①

利而诱之，乱而取之，实而备之，强而避之，怒而挠之，卑而骄之，佚而劳之，亲而离之，攻其无备，出其不意。此兵家之胜，不可先传也。——《孙子·始计篇》^②

Cette manipulation avec laquelle l'on profite du point faible d'autrui peut se pratiquer aussi dans les relations sociales. En chinois, on dit « couper les vêtements selon les différentes tailles » (*liang ti cai yi*, 量体裁衣). S'il s'agit d'un brave qui ne peut être bluffé, on peut l'envoyer à la terre périlleuse ; s'il s'agit d'un homme sage, au lieu de le tromper, on peut l'encourager à faire des exploits.

Un autre exemple de nos jours semble plus intéressant et représente une mentalité typiquement chinoise. Un écrivain chinois du Sud^③ est monté à Pékin pour rédiger un reportage sur son célèbre Village du Zhejiang^④. Durant sa visite, il a rencontré un des

^① Sun Tzu, *L'Art de la Guerre*, préface et introduction par Samuel B. Griffith, avant propos de B. H. Lidell Hart, traduit de l'anglais par Francis Wang, Paris, Flammarion, p.100.

^② [春秋]孙武,《孙子兵法》,李兴斌注译,武汉,崇文书局,2008年,第8页。(Sun Tzu, *L'Art de la Guerre*, traduit et annoté par Li Xingbin, Wuhan, Librairie de Chongwen, 2008, p.8.)

^③ 古清生,《漂泊北京:流浪作家进京的自白》,北京,中国文联出版公司,1998年,91-92页。(Gu Qingsheng, *Un vagabond à Pékin: journal d'un écrivain errant*, Pékin, Éditions de l'Association de la Littérature et de l'Art, 1998, pp.91-92.)

^④ C'est une communauté migrante qui s'est formée dans la banlieue de Pékin depuis le début des années 80 du siècle dernier,

villageois-marchands qui lui a raconté sa propre expérience.

Celui-ci avait eu l'intention d'agrandir ses affaires, alors il avait trouvé par hasard une usine de vêtements avec laquelle il pourrait mener une coopération, puisqu'il avait mis de côté de l'argent, qu'il avait aussi un nouveau programme, et de bonnes connaissances en management, et il voulait que cette usine puisse en contrepartie lui offrir l'atelier, l'équipement et les ouvriers qualifiés. Après avoir fait une étude de faisabilité, il pensait que cette coopération irait sans problème, mais quand il était allé négocier avec le directeur de l'usine, celui-ci avait refusé catégoriquement en disant qu'il n'avait pas l'intention de vendre à autrui son usine.

Cette négociation frontale ayant échoué il a commencé à chercher une autre solution par une voie détournée. On lui a dit que ce directeur était presque un homme parfait, il ne buvait pas, il ne fumait pas, il était très assidu au travail. Mais l'homme d'affaires étant personnellement convaincu que tous les hommes ont des points faibles par où l'on pouvait ouvrir une brèche, après une période d'observation, il avait trouvé que le directeur aimait beaucoup son petit-fils. Depuis lors, il était allé prendre le petit garçon pour l'emmener chez lui, et peu à peu, il avait commencé à fréquenter la maison du directeur et à entretenir des amitiés communes. Comme la culture chinoise attache une grande importance à l'amitié et que l'ami est considéré, par les Chinois, comme « un des nôtres » (*zi ji ren*, 自己人), lorsque l'homme d'affaires a finalement proposé une seconde fois le projet de la coopération, le directeur y a consenti sans hésitation.

Tous les exemples ci-dessus nous amènent à cette même conclusion : en s'appuyant sur la faiblesse de l'objet, la stratégie chinoise a fait de l'action une réaction intentionnelle, ainsi, tous les efforts seront récompensés avec le succès prévu, assuré

II.2 L'action héroïque et la transformation silencieuse

La deuxième notion dans l'efficacité : l'action qui est toujours dans la culture occidentale une incarnation de l'héroïsme. F. Jullien nous a expliqué au chapitre IV « Action ou transformation » ce culte européen rendu à l'action, ainsi que les origines de cette tradition, que nous trouvons la nécessité de citer :

et ses habitants sont principalement des marchands de vêtements venus de la ville de Wenzhou dans la province du Zhejiang. Les villageois y sont connus pour un esprit de travail et un génie des affaires.

Il y aurait donc à revenir sur ce mythe occidental de l'action. D'autant plus que l'action est bien cet objet propre au *muthos*, conçu précisément comme récit d'action, par lequel la civilisation européenne a débuté. Repassons, en effet, ces images, elles qui sont parmi les premières dans l'histoire de notre raison. Qu'il soit celui de la tradition judéo-chrétienne ou du *Timée*^①, Dieu fait exister le monde par un acte créateur ; et le propre du héros est aussi d'imprimer son action sur le monde en l'affrontant : avec l'épopée, la littérature a débuté par le récit d'actes mémorables, magnifiés à titre d'exploits, puis la tragédie les a mis en scène (le propre du théâtre étant bien, rappelle Aristote ne possédant pas encore de terme pour ce que nous nommons personnage, de représenter les hommes « en tant qu'ils agissent », *prattontes*).
(*Traité de l'efficacité*, Chapitre IV, Action ou transformation, p.70)

Selon sa description, l'action est un élément de grande importance dans la culture occidentale parce qu'elle incarne en même temps une conception de base dans ses deux sources qui sont le judéo-christianisme et la pensée grecque.

Nous pensons au premier mot de *la Genèse* : « Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre. » *La Bible* nous transmet cette idée que c'est par une action divine que se construit le monde terrestre dans lequel nous vivons aujourd'hui. C'est l'action qui fait naître le monde physique. Dieu a fait exister le monde par un « Verbe ».

Cet exemple trouve son parallèle dans la mythologie grecque dans laquelle les dieux se disputent pour obtenir le pouvoir suprême du ciel, aussi bien que les héros, comme Héraclès et Ulysse, qui, après avoir subi bien de rudes épreuves, parviennent à accomplir telle ou telle aventure.

L'homme s'y trouve toujours en lutte avec le monde du dehors, d'où vient le deuxième point : l'homme éprouve son existence par son acte héroïque. À noter cette phrase au milieu du passage ci-dessus : « Le propre du héros est aussi d'imprimer son action sur le monde en l'affrontant. » Ici gît une opposition « Sujet-Objet » dans la tradition occidentale, c'est-à-dire la dichotomie platonicienne. Pour l'homme qui se considère comme sujet, le monde physique

^① *La Timée* est un dialogue de Platon décrivant la genèse du monde physique et de l'homme.

devient naturellement l'objet qu'il affronte. L'action sert alors de preuve de l'existence humaine. C'est en luttant volontairement avec le monde que l'homme se sent son propre maître.

Une vive volonté individuelle est nécessaire à l'effet réalisé puisqu'elle signifie si vous y avez agi de toute la force et de toute la vitesse. C'est une question de qualité intrinsèque de l'homme. On ne peut se rendre maître de la technique donnée, de la condition de l'objet, ou de l'occasion que nous allons en parler ensuite, mais on peut au moins exercer une emprise sur sa propre action, l'effet recherché se différencie entre celui qui a pris une bonne résolution et celui qui ne l'a pas eu. Porté à l'extrême, l'effort humain devient un héroïsme pour vaincre tous les éléments opposés, c'est ce que nous apprenons toujours dans les épopées grecques. L'efficacité découle de la mesure des forces qu'on a mises dans l'action.

Si l'on trouve ici l'idée de Jullien insuffisante, il convient de la compléter par cette explication d'Ivan Kamenarovic sur le sens particulier de l'action dans la pensée des Occidentaux :

Agir, c'est bien se mettre en situation de considérer le monde comme un objet, que ce soit un objectif d'action ou un objet de connaissance. Agir, c'est occuper la place prépondérante d'évolue en Occident au sujet pensant, au sujet destiné à être en position de maître... Dans une civilisation où le sujet connaissant se trouve ainsi placé dans une position prééminente et où le but à atteindre est le plein accomplissement de son individualité être passif veut dire se laisser porter par les événements, ne pas user de sa liberté vivre une vie inférieure. Être passif, c'est non seulement ne rien réaliser, mais pire encore : ne pas se réaliser soi-même.^①

Cette perception occidentale de l'action est le contraire du laisser-faire du libéralisme. L'action fait l'objet d'une vénération de la pensée européenne, F. Jullien l'appelle aussi « étonnante volonté » qui peut être interprétée comme « capacité d'affrontement vis-à-vis du monde » et « pouvoir du sujet de s'affirmer et de se réaliser » (*Le Traité de l'efficacité*, p.223).

^① Ivan Kamenarovic, *Agir, non-agir en Chine et en Occident, Du Sage immobile à l'homme d'action*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p.106.

L'action s'offre lui-même un sens qui est l'émancipation et « le plaisir de la dépense » :

En affrontant le monde, on s'émancipe de lui ; non seulement on fournit une matière au récit héroïque et à la jubilation du sujet, mais à travers la résistance, on se fraye un accès à la liberté... Sous le « sujet », l'infini de la subjectivité, la passion bien sûr et le plaisir de la dépense, un « autre » surtout qui soit vraiment un autre enfin (qui soit à « découvrir », et non toujours cet « autre » pôle du partenaire/adversaire). De quoi rêver d'Héraclès, montant sur son bûcher, heureux de s'être épuisé pour rien... (*Traité de l'efficacité*, Chapitre XII, Éloge de la facilité p.235)

Il s'agit aussi d'un éveil de l'auto-conscience contre ce que le destin impose à l'humain. Cette éloge de la résistance va conduire jusqu'à un héroïsme luttant même pour rien, ce qui va à l'encontre de l'efficacité. On oublie alors l'efficacité :

On l'imagine répliquant au stratège : « — Et si non seulement le plus grand plaisir, mais même le plus grand “profit”, comme vous dites, était de perdre et non de gagner : de perdre vraiment — pour toujours, pour éprouver ce prix de toujours, comme Sisyphe ou Prométhée — et non pour que cette perte, grâce aux ricochets du réel, se retourne en gain ? Et si la meilleure façon de se sentir vivre — hors monde enfin — n'était pas l'efficacité, mais bien son contraire ? » (*Traité de l'efficacité*, Chapitre XII, Éloge de la facilité p.236)

Voilà pourquoi Camus dans *le Mythe de Sisyphe* a dit : « Il faut imaginer Sisyphe heureux. »^① Dans le processus incessant de monter la pierre vers le sommet, Sisyphe réussit à transformer son destin subi en destin choisi. Ce dont il se préoccupe est l'action de monter la pierre elle-même. Le Moi-sujet remporte la victoire.

Je ne vise pas directement l'effet en cherchant à imposer mon plan aux choses, ce qui ne

^① Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p.168.

peut aller sans dépense ni résistance ; mais je fais évoluer continuellement la situation en fonction des facteurs porteurs que j'y décèle, de sorte que ce soit de la situation elle-même que découle l'effet. C'est elle, autrement dit, qui accouche du résultat escompté. Ou, si rien aujourd'hui ne m'est favorable, je préfère attendre, plutôt que d'affronter une situation contraire et de m'y briser – ce qui assurément serait beau, et même héroïque, mais de peu d'effet...^①

Autrement dit, si la pensée grecque peut s'appeler une pensée idéale, la pensée chinoise de l'efficacité est une pensée réaliste. Pour les Chinois, l'action pourrait bien être bancal. Dans son roman intitulé *Peaux d'ail et plumes de poulet* (*yi di ji mao*, «一地鸡毛»^②), Liu Zhenyun (刘震云), écrivain moderne chinois, a essayé de présenter tel quel l'état d'âme des Chinois à travers la mesquinerie quotidienne. Une des histoires qu'il y a racontée est intéressante et se trouve liée à notre sujet. Un jour, la femme de Xiaolin s'est plainte de son unité de travail et a dit à son mari qu'elle voulait en chercher un nouveau. Comme Xiaolin aimait beaucoup sa femme et il avait justement des relations, il a accepté sa décision. Avec bien des efforts sociaux, une personne de connaissance a promis à Xiaolin de faire entrer sa femme dans son unité. Mais quand Xiaolin a fait part à sa femme de cette bonne nouvelle, celle-ci, au lieu d'être contente, s'était inquiétée du fait que cette personne de connaissance ne serait pas assez efficace. Il ferait mieux de chercher encore un autre responsable pour que les deux commissionnaires puissent agir en même temps et que cette affaire soit réussie sans suspens. Xiaolin avait suivi enfin cette idée. Mais devinez le résultat ? Le premier cadre, après avoir entendu que Xiaolin avait cherché à son insu un autre responsable à qui il avait confié aussi la même mission, s'était mis en colère en pensant que Xiaolin le dédaignait et que c'était une injure insupportable. Au lieu de donner un coup de pouce à la commission de Xiaolin, cette connaissance y avait fait obstacle et le plan de la femme de Xiaolin avait finalement échoué.

Nous apprenons de cette histoire que l'action, si elle n'est pas accompagnée d'une grande prudence, peut provoquer quelquefois de graves erreurs. L'intention de la femme de Xiaolin

^① François Jullien, *Penser entre la Chine et l'Europe* (texte inédit), p.8.

^② 刘震云, 《一地鸡毛》, 北京, 人民文学出版社, 2006年, 9-13页。(Liu Zhenyun, *Peaux d'ail et plumes de poulet*, P & n, Éditions de la Littérature du Peuple, 2006, pp.9-13.)

était de doubler l'efficacité. En faisant recours aux deux personnes, elle pensait que le but serait atteint plus rapidement et plus assurément, mais elle a ignoré la mauvaise influence de cette action. L'action de Xiaolin à la suite du premier effort peut être considérée comme un contre-effet, en s'insérant dans le déroulement naturel des choses, elle en trouble la cohérence et suscite bien sûr la résistance.

Continuons avec Jullien. Cette méfiance de l'action des Chinois est liée à la notion fondatrice de la pensée taoïste, qui est le «non-agir» (*wu wei*, 无为). Il l'a analysé tout au long de ce chapitre «Ne rien faire (et que rien ne soit pas fait)».

La tradition européenne a reconnu du mérite à l'audace, le penseur taoïste célèbre pour sa part la «non-audace»...Deux logiques s'opposent, en effet : d'une part, celle de l'activisme, qui est celle d'une dépense et d'une accumulation sans fin, sur le mode du toujours plus, selon laquelle on ne cesse d'apprendre davantage, ou de vouloir aller plus loin ; et de l'autre, à l'inverse, celle selon laquelle on ne cesse de retrancher de son ingénierie, de réduire son affairerement. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre VI, Ne rien faire (et que rien ne soit pas fait), p.112)

Jullien a d'abord éclairci ce «non-agir» qui est souvent mal compris par les Occidentaux. Cette notion est empruntée par l'Occident à la sagesse taoïste, mais les Occidentaux la considèrent comme une importation qui prétend résoudre les problèmes du monde par l'abandon de tout engagement, la passivité complète des efforts humains :

L'Occident s'est, je crois, souvent mépris sur le «non-agir» prôné par les penseurs de la «voie», les taoïstes...On a cru voir dans le *Laozi* un apophatisme analogue au nôtre (et qui est l'autre de notre discours théorique), on l'a rangé facilement sous l'étiquette de la «mystique». De même, parce qu'on lisait l'efficacité à l'action, on s'est trouvé enclin à interpréter son non-agir comme le simple envers de notre agir héroïque, donc en retournant celui-ci dans le sens du renoncement et de la passivité (l'Occident «actif» rêvant en Orient son repos...). (*Traité de l'efficacité*, Chapitre VI, Ne rien faire (et que rien ne soit pas fait), pp.109-110)

Pour expliquer ce que dit Jullien ci-dessus, nous disons que le «non-agir » dans la pensée chinoise n'est pas du tout d'une simple opposition du « agir » de l'Occident, mais il implique une véritable conversion, un changement de perspectives de la conception occidentale. Dans le mode de l'efficacité occidentale, l'homme est placé en dehors des objets, l'agir est pensé depuis l'acteur. Perçu comme séparé de la situation, il cherche à la maîtriser à partir d'une position et d'un calcul extérieur à celle-ci. L'efficacité dépend alors de deux éléments : d'abord séparation et puis affrontement. Le sujet – moi, conçoit, planifie et met en œuvre ce qu'on pense. L'objet existe comme purement les obstacles à résister, à surmonter, à l'emporter.

La pensée chinoise, une fois de plus, n'a pas résolu le problème, mais elle la dissout. Elle nous aide à tourner vers de nouveaux agencements possibles. Si l'homme cède la place centrale à l'objet, si tout est conçu en termes de situation, alors l'homme n'en deviendra qu'un élément, il n'y aura plus de problème d'identification entre « moi » et « les autres ». Le «non-agir » n'est pas un refus d'action, mais simplement une autre perspective de concevoir les rapports entre l'homme et le monde extérieur. La stratégie du « moyens-fin » de l'Occident analyse dans le cadre d'une pensée de la maîtrise, de l'extériorité, alors que celle du «non-agir » dans le cadre d'une pensée de la situation, de l'intériorité. L'efficacité occidentale et l'efficacité chinoise divergent par cette conception que l'homme, comme acteur, se trouve par-dessus la situation ou dans la situation.

En pensant à l'image de l'eau, nous ne pouvons nous empêcher de poser, en suivant le style de Jullien, une question : est-ce que la meilleure façon d'obtenir l'effet souhaité n'est pas, non de porter l'effort jusqu'aux extrémités de l'héroïsme, mais bien son contraire, de laisser s'imposer l'effet par une transformation continue ? L'eau en donne un exemple parfait. Avec une ténacité elle parvient, goutte à goutte, à creuser la pierre la plus solide.

Mais, si l'on n'« agit » pas, que fait-on ? Le maître mot de la pensée chinoise est « transformation » (*hua*). Non pas agir, mais transformer, et cela vaut tant pour le Sage que le Stratège : le Sage « transforme » l'humanité tout entière, le stratège transforme l'adversaire. Je vous l'ai déjà dit : si l'ennemi arrive reposé, il faut le fatiguer – le transformer ; s'il arrive uni,

il faut le désunir, etc. Il faut engager un processus tel qu'il fasse perdre progressivement sa contenance à l'adversaire et l'amène finalement à vous désunir, affamé, épuisé – décontenancé ; au point que, si vous l'attaquez, il s'effondre. (*Conférence sur l'efficacité*, p.55)

Nous essayons d'expliquer cette transformation silencieuse par le truchement d'une fameuse anecdote dans l'histoire chinoise. La principauté des Lu s'est trouvée une fois en bataille avec celle des Qi (*cao gui lun zhan*, 曹刿论战^①). Le prince des Lu était sur le point de donner la consigne de battre le tambour pour se mettre à l'attaque quand un de ses ministres Cao Gui l'a arrêté. Après que les troupes ennemies des Qi avaient fait trois fois le battement des tambours, Cao Gui a conseillé à son prince de commencer l'attaque. L'histoire finit par la victoire de Lu. On se demande ce qu'est le truc de Cao Gui, au moment des premiers battements du tambour, le moral des soldats des Qi reste le plus élevé alors la seconde fois, moins élevé qu'avant, et la dernière fois, il est descendu au plus bas. Ce n'est de ce moment précis que l'adversaire peut tirer profit.

Quel message pouvons-nous tirer de cette histoire ? Que veut-elle souligner ? Il suffit d'attendre trois fois le battement des tambours pour que le moral le plus élevé descende au plus bas et qu'une situation qui semble d'abord défavorable au sujet change radicalement.

Revenons sur notre image de l'eau. Avec le temps, elle peut creuser par l'érosion continue une pierre solide (*shui di si chuan*, 水滴石穿). Pensons à long terme, la pierre qui est le fort devient enfin le faible et l'eau qui est le faible devient le fort, ce qui introduit une autre notion de la pensée chinoise, la transformation silencieuse (*mo hua*, 默化). On attend la transformation plutôt que l'action. Si nous l'interprétons de perspective taoïste, « ne rien faire et que rien ne soit pas fait » (*wu wei ze wu bu wei*, 无为则无不为), phrase contradictoire qui paraît difficile à comprendre. Cependant, bien des faits ont prouvé que c'est une vérité. Si nous ne pouvons tirer aucun profit de la condition présente, il ferait mieux de s'appuyer sur le temps.

En d'autres termes, dans la pensée chinoise, rien n'est stable éternellement. La situation

^① 出自《春秋左传 庄公十年》。杨伯峻，《春秋左传注》，北京，中华书局，2009年，第183页。(Zuo Qiuming, *Le Zuo Zhuan ou Les Annales des Printemps et des Automnes de Zuo Qiuming*, traduit et annoté par Yang Bojun, Pêkin, Librairie de Zhonghua, 2009, p.183.)

est «apparemment » défavorable. Nous insistons sur le mot «apparemment » parce que la pensée chinoise prône une idée d'alternance ininterrompue. Ce principe universel de la mutation se trouve aussi chez Laozi :

L'être et le non-être naissent l'un de l'autre. Le difficile et le facile se produisent mutuellement. Le long et le court se donnent mutuellement leur forme. Le haut et le bas montrent mutuellement leur inégalité. Les tons et la voix s'accordent mutuellement. L'antériorité et la postériorité sont la conséquence l'une de l'autre. (*Tao Te King*, II)

有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。——《道德经·二章》^①

Encore une fois, cette pensée s'affirme dans l'histoire du prince Gou Jian dont la principauté était une fois conquise par Fu Chai, prince de des Wu (*wo xin chang dan*, 卧薪尝胆^②). Gou Jian qui se sentait honteux brûlait de vengeance, mais son ministre Fan Li l'a vivement conseillé de conserver son sang-froid en l'avertissant que la situation était complètement défavorable du côté des Yue. Si Gou Jian s'obstine dans son honneur personnel, le pays va périr et sa vengeance n'aura jamais la chance d'être assouvie. Gou Jian l'a accepté. Depuis lors, il faisait semblant de se soumettre aux ordres de Fu Chai mais en même temps, il a commencé à reconstruire son pays et attendait le mûrissement de l'occasion. Une fois le moment venu, il a donné un coup mortel à son adversaire.

Au début de l'histoire, tous les éléments favorables se mettent à côté de Fu Chai, mais ébloui par la grande prouesse, il commence à se croire supérieur et sous-estime son adversaire. Gou Jian le vainc, en suivant le conseil de son ministre, conserve furtivement ses énergies, de sorte qu'un jour, quand sa force a surpassé l'ennemi, les éléments positifs se tournent vers lui et il parvient à renverser la situation.

^① 老子，《道德经》，陈忠译评，长春，吉林文史出版社，2006年，第3页。(Laozi, *Tao Te King*, traduit et annoté par Chen Zhong, Changchun, Éditions de la Littérature et de l'Histoire de la province du Jilin, 2006, p.3.)

^② 出自《史记 越王勾践世家》。《史记注释》，司马迁著，赵望秦，霍松林注释，西安，三秦出版社，2011年，第1684页。(Sima Qian, *Le Shiji ou les Mémoires historiques*, traduit et annoté par Zhao Wangqin, Huo Songlin, Xi'an, Éditions de Sanqin, 2011, p.1684.)

Cette tradition de respecter la transformation silencieuse est bien développée aussi au cours de l'émancipation nationale de Chine. En 1938, lorsque tous les Chinois œuvraient pour libérer la Chine de l'occupation japonaise, on entend s'élever des voix affirmant que toute la Chine sera perdue (*su wang lun*, 速亡论) et d'autres disant que l'on va l'emporter rapidement sur le Japon (*su sheng lun*, 速胜论). À ce moment-là Mao Tsé-Toung a prononcé à Yan'an un discours indiquant que l'on doit se préparer à une guerre prolongée (*chi jiu zhan*, 持久战). Sa prévision n'était pas de simple hypothèse, mais était basée sur une analyse minutieuse de la condition des deux parties. Le fait est que, côté Japon, celui-ci à ce moment-là était une grande puissance militaire, économique et politique, tandis que la Chine restait un pays semi-colonial, semi-féodal, dont l'économie, la politique et la force militaire étaient beaucoup plus faibles. C'est l'ensemble des raisons pour lesquelles la Chine s'est montrée tellement fragile devant l'attaque subite du Japon en 1937.

Mais comme l'ont enseigné les sages chinois, lorsque la situation est défavorable à un moment donné on doit prévoir le potentiel de situation, attendre la transformation silencieuse. Quelles seront les tendances de cette confrontation sino-japonaise ? Mao a continué de dire que la force du Japon ne pourra durer longtemps parce que premièrement, en tant que pays insulaire dont la superficie est beaucoup plus modeste que la Chine, le Japon manque de ressources matérielle, humaine et financière, de sorte qu'il lui est impossible de s'impliquer dans une guerre d'usure contre un tel grand pays comme la Chine ; deuxièmement, sorti de la crise économique mondiale, le Japon s'est trouvé embourbé dans les difficultés économique et politique, donc, le moral de son peuple n'était pas élevé; troisièmement, comme il s'agit d'une guerre d'invasion, le Japon ne pourra obtenir le support de la plupart des pays.

Par contre, côté Chine, elle possède un grand territoire qui lui fera gagner du temps pour recouvrer petit à petit ses terres perdues; en outre, menacé par l'occupation étrangère, le peuple chinois, dans sa plus grande partie, était résolu à s'unir contre le Japon, le moral du peuple était relativement élevé; enfin, comme l'émancipation nationale de la Chine est tout à fait une cause juste, elle pourra se procurer beaucoup d'aides internationales.

II.3 La persuasion démocratique et la manipulation despotique

Le verbe «manipuler » a normalement deux sens. Premièrement, au sens propre et strict

du terme, il est employé dans le domaine des sciences et des techniques pour exprimer «manipuler des substances ou des produits »; deuxièmement, au sens figuré, l'expression «manipuler les hommes »reste péjorative. La pensée chinoise de l'efficacité repose aussi sur cette stratégie de manipuler les hommes.

Cet art discret de la transformation, opérant à titre de condition, est celui de la manipulation. Comme tel, il comporte deux aspects complémentaires : s'assurer progressivement l'initiative, au sein de la situation, de façon à la faire aboutir aux conditions désirées ; et, pour ce, réduire l'adversaire à la passivité en le dépossédant peu à peu de sa capacité de réagir. Au point que, à terme, on pourra l'emporter sans férir : puisque, quand enfin le combat débute, il se trouve déjà d'éfait. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre IX, Logique de la manipulation, p.170)

D'après Jullien, l'essence de la manipulation reste un jeu d'initiative et de passivité. Ce qui parvient à prendre l'initiative pourra aisément manipuler ce qui est réduit à la passivité. Elle se constate dans les deux lieux d'application, l'art de la guerre de Sunzi et le domaine politique de Han Fei Zi. D'abord dans la guerre :

La manipulation, on s'en doute, est affaire de dissimulation et de secret : «quand on est en mesure de pouvoir », faire voir à l'autre qu' «on ne peut pas »; «quand on met en œuvre », faire voir à l'autre « qu'on ne fait pas », «quand on est proche » se montrer «distant » et «quand on est distant » «se montrer proche », etc. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre IX, Logique de la manipulation, p.174)

Pour le préciser, le traité chinois des 36 stratagèmes (*san shi liu ji*, 《三十六计》) peut être une bonne illustration, par exemple, assiéger la principauté de Wei pour secourir la principauté de Zhao (*wei wei jiu zhao*, 围魏救赵) ; bruit à l'est, attaque à l'ouest (*sheng dong ji xi*, 声东击西) ; laisser s'éloigner pour mieux piéger (*yu qin gu zong*, 欲擒故纵) ; le piège de la belle (*mei ren ji*, 美人计) ; le piège de la ville vide (*kong cheng ji*, 空城计), etc.

Ici, F. Jullien n'a pas oublié d'indiquer le point commun entre la pensée chinoise et la pensée grecque, car en Grèce, il existe également ce genre de stratagème, la *màis*.

Fidèles à l'ancienne tradition de la *màis*, leurs traités militaires font abondamment mention de pièges, comme alternative à la bataille rangée (faux renforts, fausses embuscades, fausses nouvelles, etc.) (*Traité de l'efficacité*, Chapitre IX, Logique de la manipulation, p.178)

L'histoire du Cheval de Troie peut nous en donner un exemple, dans lequel la troupe grecque s'est fait paraître absente alors qu'elle était présente. Ce qui est différent, c'est que la *màis* grecque, au lieu d'être pleinement développée comme les stratagèmes chinois, ne s'accorde pas avec la pensée de l'idéal ou du modèle et ne demeure que dans le merveilleux des mythes :

Par ce qu'elle suppose de mouvant et d'insaisissable, donc de réfractaire à toute forme érigée en modèle, la *màis* échappe à l'entreprise de stabilisation identitaire, sur fond d'Être et de Dieu, à laquelle s'est voué l'esprit grec. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre I, Les yeux fixés sur le modèle, p.23)

La politique reste ce deuxième lieu d'application de la manipulation chinoise. Selon Han Fei Zi, cette manipulation est avant tout un apanage du souverain pour faire soumettre les sujets :

Pour conserver entier le potentiel de situation que constitue sa position souveraine, le prince doit considérer tous les autres, à l'intérieur de son royaume, comme autant d'adversaires à soumettre à son autorité...conduit par le désir des récompenses et la peur des châiments, tout sujet croit suivre son profit personnel sans se rendre compte qu'il travaille seulement à conforter le pouvoir de son oppresseur. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre IX, Logique de la manipulation, p.184)

L'art de la manipulation du souverain dépend en fait de notre propension naturelle, qui est le désir de l'intérêt et la peur du châtement. Si le souverain arrive à s'assurer sa position en observant ces deux principes, tous ses subordonnés vont lui obéir et la machine étatique fonctionne automatiquement.

L'art de manipulation en Chine, d'une part, est utilisé par le roi en tant que moyen efficace de gouverner, mais d'autre part, on le voit partout dans les entretiens des Sages comme Mencius, Confucius, etc, qui donnent des conseils politiques auprès des rois, pour qu'ils les écoutent. Parmi ces conseillers des rois, Mencius est connu pour sa bonne maîtrise de cette technique de manipulation.

Un jour, Mencius alla visiter le roi Liang Xiang. Celui-ci lui posa une question :

- Comment peut-on faire pour donner la paix au monde ?

“天下定乎？”

- Le monde sera en paix lorsqu'il est unifié, répondit Mencius.

“定于一。”

- Alors qui pourra lui donner cette paix ? Demanda ensuite le roi.

“孰能一之？”

- Celui qui ne tue pas à son gré pourra y arriver.

“不嗜杀人者能一之。”

- Mais qui veut le suivre ?

“孰能与之？”

- Le monde sous le ciel va tous le suivre. Est-ce que vous connaissez bien la plante de blé votre Majesté? En juillet et en août quand il fait chaud, la sécheresse peut flétrir les plantes. À ce moment, si la pluie arrive, elles vont tout de suite revenir à la vie et pousser très vite. Qui pourra les arrêter ? Maintenant, comme il n'y a aucun roi qui ne tue pas à son gré si un tel roi apparaîtrait, tout le monde sous le ciel vont le suivre naturellement comme l'eau coule vers le bas. Cette propension naturelle, qui pourra l'arrêter ?

“天下莫不与也。王知夫苗乎？七八月之间旱，则苗槁矣；天油然作云、沛然下雨，则苗浡然兴之矣，其如是：孰能御之？今夫天下之人牧未有不嗜杀人者也，如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣，诚如是也，民归之由水之就下，沛然谁能御之？”——《孟子·梁惠王上》^①

Comme ce qu'il a dit à l'égard de la pousse des plantes, la persuasion de Mencius est aussi un processus pour suivre la propension naturelle. Cette propension, c'est la préoccupation du roi Liang Hui. Au lieu de lui proposer directement et fortement l'importance des vertus, Mencius le laisse parler d'abord pour savoir que la préoccupation de ce roi est de régner le monde. Ensuite, Mencius commence à exercer furtivement son influence morale sur le roi, en lui donnant l'exemple des plantes. Il veut lui transmettre cette idée : la véritable efficacité vient quand on ne force pas. En suivant la propension naturelle, on gagne sans efforts. La propension de l'eau, c'est de couler du haut vers le bas. La propension du peuple, c'est d'aimer la vertu.

Si cet exemple n'est pas assez convaincant, nous en avons un deuxième qui est encore plus typique. Zhuang Bao (庄暴) vint voir Mencius en lui disant : «Je suis allé voir le roi de Qi et il m'a dit qu'il aime la musique. Je ne sais pas comment lui répondre. » Ensuite Zhuang Bao demanda à Mencius : «Est-ce bon pour le roi d'aimer la musique ? » Le maître répondit : «Si le roi aime la musique, sa principauté sera bonne. » Quelques jours après, Mencius alla voir le roi de Qi et eut avec lui la conversation suivante :

- Monsieur Zhuang m'a dit que vous aimez la musique, c'est vrai, votre Majesté ? demanda Mencius.

“王尝语庄子以好乐，有诸？”

En l'entendant, le roi de Qi changea de mine et répondit :

- Ce que j'aime, ce n'est pas la musique que l'on pratiquait aux époques des rois antécédents, mais la musique populaire de nos jours.

“寡人非能好先王之乐也，直好世俗之乐耳。”

^① 杨伯峻，《孟子译注》，北京，中华书局，1960年，12-13页。(Mencius, traduit et annoté par Yang Bojun, Peking, Librairie de Zhonghua, 1960, pp.12-13.)

- Notre principauté sera bonne si vous aimez la musique. En fait la musique populaire d'aujourd'hui provient de celle d'autrefois, reprit Mencius.

“王之好乐甚，则齐其庶几乎！今之乐犹古之乐也。”

- Je veux que vous le précisiez.

“可得闻与？”

- Je vous prie d'imaginer deux situations, apprécier la musique tout seul ou avec d'autres, laquelle vous donnera plus de joie ?

“独乐乐，，与人乐乐，孰乐？”

- Je choisis de partager la musique avec d'autres.

“不若与人。”

- Apprécier la musique avec peu de gens, ou avec plus des gens, laquelle vous donnera plus de joie ?

“与少乐乐，与众乐乐，孰乐？”

- Je choisis de partager la musique avec plus de gens.

“不若与众。”

- Bien. Alors, laissez-moi vous parler de la musique. Si aujourd'hui vous jouez de la musique, le peuple, en l'entendant, vont se plaindre de leur propre vie démunie. Le père et le fils ne peuvent se réunir, les frères se séparent. Dans ce cas, ils vont dire : notre roi aime la musique, mais pourquoi il nous laisse vivre dans cette pauvreté? Votre Majesté, c'est pourquoi je vous conseille de partager la musique avec le peuple. Quand vous jouez de la musique, vous devez penser aussi au peuple en essayant de changer leur condition de vie pour que tout le monde puisse apprécier la musique.

“臣请为王言乐。今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声，管龠之音，举疾首蹙頞而相告曰：‘吾王之好鼓乐，夫何使我至于此极也？父子不相见，兄弟妻子离散。’此无他，不与民同乐也。”——《孟子·梁惠王下》^①

Pour montrer la façon de convaincre chez Mencius, nous pouvons citer un troisième

^① 杨伯峻，《孟子译注》，北京，中华书局，1960年，26-27页。(Mencius, traduit et annoté par Yang Bojun, Peking, Librairie de Zhonghua, 1960, pp.26-27.)

exemple, un quatrième...Quand le roi Xuan de Qi dit à Mencius qu'il adore l'argent, le Maître répondit que Gong Liu^① aimait aussi l'argent. Ce n'est plus un défaut si le roi adore l'argent avec son peuple ; quand le roi dit encore qu'il adore la belle femme, Mencius dit que le roi de Zhou aimait aussi la belle femme. Ce n'est plus pour lui un défaut si le roi adore la belle femme avec le peuple.

Maintenant, il est temps de revenir à la réflexion de Jullien sur le sens de la parole dans la pensée chinoise.

La parole ne sert pas ici à parler, mais à conduire l'autre à le faire ; elle ne vise pas à montrer son sentiment, mais à faire en sorte que l'autre montre le sien : de façon à pouvoir s'adapter à lui et, par conséquent, en être bien reçu et, par suite aussi, en être cru. Dès lors que l'autre est rendu transparent, il n'offre plus de résistance. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre X, Manipulation *versus* persuasion, p.193)

Ce passage est un récapitulatif des histoires de Mencius. Avant d'essayer de convaincre son auditeur, il faut d'abord bien s'orienter, fixer une direction, préparer un terrain, pour que votre parole soit acceptée facilement et que l'autre ait l'intention d'en savoir la suite, pour qu'il cède peu à peu la défense et soit guidé volontairement. Toujours, le temps de cette préparation est beaucoup plus longue que celui de la vraie proposition qui ne se passe que dans l'aval de la conversation. La réussite de la persuasion est récoltée *sponte sua*. Comme Jullien a dit, «avoir l'oreille du prince est la garantie du succès »^②.

Ici, Jullien a découvert une grande différence entre les deux façons de parler en Chine et en Grèce.

Côté grec, c'est-à-dire celui de la Cité, l'orateur s'adresse d'ordinaire à une collectivité qui délibère, celle du tribunal, du conseil, de l'assemblée : s'il a à tenir compte de l'état d'esprit de son public, il ne peut néanmoins entrer dans la logique personnelle de chacun de ceux qui

^① Gong Liu est un des premiers chefs de la tribu de Zhou. Cette tribu dans l'histoire a graduellement élargi son territoire et devient enfin le royaume de Zhou.

^② F. Jullien, *Traité de l'efficacité*, op.cit., p.202.

l'écouter ; de plus, sa parole s'inscrit en général dans le cadre d'un débat contradictoire, *logos* contre *logos*, elle réfute ou est destinée à être réfutée : il est donc conduit à étayer son discours par les raisons jugées les plus objectives, ne seraient-elles que probables, et fait appel à la rigueur de l'argumentation comme dénominateur commun de la pensée. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre X, Manipulation versus persuasion, p.201)

Ce passage retrace la situation de l'*agora* en Grèce. Premièrement, la parole s'adresse à un groupe de personnes, à une collectivité, la persuasion se fait publiquement. En Chine par contre, la parole des Sages ne s'adresse qu'à une personne, tel ou tel prince, donc ne se départ jamais du caractère privé de cette personne. Avant de leur parler de son idéal politique, Mencius a déjà eu une bonne connaissance de ses interlocuteurs, s'ils aiment la musique, la richesse, la belle femme, la guerre, la paix, etc.

Deuxièmement, la parole grecque est transmise sous forme de débats contradictoires. En échangeant leurs idées respectives, les deux parties opposées cherchent toutes à faire accepter son idée par la raison, et chacune des deux parties bénéficie de la même égalité de parole. Dans la conversation du Sage et du roi, on peut apercevoir un jeu de statut. L'orateur, qui est inférieur au prince, son interlocuteur, dans son statut, cherche à prendre l'initiative, et cette initiative est cachée derrière une passivité. Il cède d'abord son droit de parler dans le but de faire céder à l'adversaire le droit de parler.

Cette différence de considérer la fonction de la parole amène Jullien à réfléchir aux questions du régime politique. Pour Jullien, cette question de la parole est une bonne occasion pour comparer la démocratie grecque et la monarchie chinoise. C'est une comparaison entre l'égalité et la non-égalité, entre le débat et le refus du débat, entre l'affrontement et le non-affrontement, entre l'élection et le recrutement à la chinoise. Ce que Jullien ne comprend pas, c'est que la Chine, pendant son long développement, n'a jamais conçu un autre régime que la monarchie. Il a ainsi écrit son étonnement :

Un de mes grands objets d'étonnement, quand je me tourne vers la pensée chinoise, c'est que la Chine n'ait jamais conçu un autre régime que la monarchie. On peut le regretter, mais

c'est ainsi. On parlait en Chine seulement du bon prince ou du mauvais prince, de l' «ordre » ou du «désordre » - et même on a souvent considéré qu'un mauvais prince vaut mieux que l'anarchie...Il y a certes des moments où le pouvoir chinois se défait. Mais je n'ai jamais vu apparaître d'idéal du politique, au sens des formes-modèles (des *eidè*), dont on voit débattre Platon, Aristote, ou, en France, Montesquieu : qui constituent autant de régimes distincts et dont on compare les qualités.^①

Aux yeux de Jullien, l'histoire de la Chine est comme un pendule qui oscille entre la monarchie et l'anarchie. Cette idée nous fait penser à la formule fameuse de l'écrivain chinois Lu Xun, pour celui-ci, il y a en Chine deux époques seulement, l'une, c'est quand le peuple s'assure de son statut d'esclave (sous la monarchie, 坐穩了奴隶的时代), l'autre, c'est quand on ne peut même pas être esclave quand on le veut (durant l'anarchie, au moment où le gouvernement d'une dynastie est renversée et où la nouvelle dynastie n'est pas encore fondée pour la remplacer, 想做奴隶而不得的时代). Un tableau pourra nous aider à mieux faire la comparaison entre la démocratie et la monarchie.

La démocratie grecque (希腊民主)	La monarchie chinoise (中国君主)
Modératisation – égalité civique	Pas de forme de mise à égalité
Persuasion, rhétorique, débats	Pas d'art de rhétorique
Affrontement	Non-affrontement, critique indirecte
Institution élective	Recrutement sur compétence (concours) ou sur recommandation
La démocratie jugée comme meilleur régime politique	Alternance entre la monarchie absolue et l'anarchie

La démocratie est le meilleur régime politique, cette idée n'est pas propre à Jullien seul, mais aussi à bien des penseurs européens, par exemple, Charles Pépin y a consacré spécialement un article intitulé «La démocratie est-elle le meilleur régime politique ? » dans

^① François Jullien, «Penser entre la Chine et l'Europe »(texte inédit), p.11.

son livre consacré aux sept grandes questions de la philosophie :

L'adulte, à la différence de l'enfant, ne donne pas sa confiance à n'importe qui, est capable de choix éclairés, agit en toute responsabilité et sait sanctionner quand il le faut. Changeons adulte par «citoyen», et même par «citoyen à l'heure du vote», et nous comprendrons pourquoi la démocratie, en nous demandant d'être des adultes, est le meilleur régime politique. Des politiques choisies par des êtres éclairés, responsables des autres et des générations futures, sanctionnées lorsqu'elles doivent l'être, ont toutes les chances d'être les meilleurs politiques possibles.^①

Comparée à celle de François Jullien, l'attitude de Charles Pépin semble plus radicale. Il appelle la démocratie un régime d'adulte qui est une preuve de la maturité historique. À partir de sa fondation dans le monde occidental, la souveraineté est passée de Dieu, du roi, des élites minoritaires à la main du peuple. L'homme est entré dans l'âge adulte et à la liberté politique, «émancipé de la figure paternelle du monarque ou du despote, le peuple aspire maintenant à décider de son avenir»^②.

En ce qui concerne l'origine de la monarchie absolue, Charles Pépin s'est contenté de nous proposer une des possibilités du point de vue psychologique :

Il y a probablement dans la nature humaine un désir d'être dominé, une satisfaction insidieuse à rester dans la servitude volontaire.^③

L'idée de Pépin ne peut représenter que le côté européen sur l'absence de la démocratie en Chine. Léon Vandermeersch l'a conçue d'un autre point de vue, dans son ouvrage consacré à l'étude du légisme chinois, il a essayé d'expliquer la monarchie absolue en Chine par sa pensée moniste et l'importance qu'elle a accordée à l'unité.

^① Charles Pépin, *Une semaine de la philosophie*, Paris, Flammarion, 2006, p.172.

^② *Ibid.*, p.170.

^③ *Ibid.*, p.176.

Les légistes ont en commun avec les confucianistes la conception, qui ne sera jamais mise en question durant toute l'histoire de la Chine classique, que le gouvernement est essentiellement monarchique. Ni en pratique, ni en théorie, les Chinois n'ont jamais réalisé d'autres formes de gouvernement, aristocratiques ou démocratiques. La raison en est simple : c'est qu'ils sont partout monistes, et ne peuvent mettre en cause l'unité qu'ils s'efforcent de retrouver au principe de toute chose. Il faut toujours revenir à l'Un. Comme le dit par exemple Shen Dao : « Si dans l'univers il n'y avait pas un être^① qui soit honoré au-dessus des autres, le principe de raison structurante n'aurait pas d'origine d'où il puisse pénétrer tous les êtres. »^②

Comment les Chinois eux-mêmes pensent-ils de cette question ? En lisant les fables du maître taoïste Zhuangzi, un texte attire notre attention.

Au bord de la mer Orientale se trouve une espèce d'oiseaux nommés les Paresseux. Ces oiseaux ont un vol lent et bas, comme s'ils étaient incapables de voler. Ils volent en s'enchaînant les uns les autres ; ils perchent pressés les devants lorsqu'ils avancent, ni rester en arrière lorsqu'ils reculent. Aucun n'ose picorer avant l'heure, chacun ramasse ce que laisse son voisin. C'est ainsi que leurs rangs ne se dispersent point, qu'aucun homme ne peut jamais leur faire de mal et qu'ils échappent à toute catastrophe. (*Tchouang-Tseu*, Chapitre XX, L'Arbre de la montagne)^③

东海有鸟焉，名曰意怠。其为鸟也，翾翾然似无能。引援而飞，迫胁而栖。进不敢为前，退不敢为后，食不敢先尝，必取其绪。是故其行列不斥，而外人卒不得害，是以免于患。——《庄子·外篇·山木》^④

^① L'être qui doit recevoir cette prééminence est le souverain.

^② Léon Vandermeersch, *La formation du légisme, recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1965, p.174.

^③ *Philosophies taoïstes, Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu* (avant-propos, préface et bibliographie par René Etiemble, textes traduits, présentés et annotés par Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, relus par Paul Demiéville et Max Kaltenmark), Paris, Gallimard, 1980, p.234.

^④ [战国]庄周,《庄子》,胡仲平译注,北京,北京燕山出版社,2005年,第176页。(Zhuangzi, *Zhuangzi*, traduit et annoté par Hu Zhongping, Pékin, Éditions de Yanshan de Pékin, 2005, p.176.)

L'histoire de Zhuangzi, n'est-elle pas une figuration de la société chinoise ? En critiquant l'oiseau de Yi Dai, Zhuangzi critique le caractère général du peuple chinois. A son époque, il a déjà noté cette anomalie et sa mauvaise influence sur le développement d'une société. Le roi est comme l'oiseau en avant qui guide le peuple, qui décide tout, et le peuple comme le groupe derrière lui, ils n'ont pas d'autre tâche que d'obéir aux ordres du roi. L'idéal chinois est loin de celui de l'Occident, Sisyphe qui lutte tout seul, Héraclès qui accomplit tout seul les douze travaux difficiles...

Dong Zhongshu, un lettré confucianiste à l'époque de la dynastie de Han de l'ouest, a dit : « Si le ciel ne change pas, la voie ne change pas aussi. » (*tian bu bian, dao yi bu bian*, 天不变, 道亦不变^①) En institution politique, le roi est le fils du ciel (*tian zi*, 天子), il représente la volonté du ciel, son droit est octroyé par le ciel sans contestation. Si le roi est vertueux, c'est-à-dire que la volonté du ciel ne change pas, la souveraineté est protégée par le ciel, tout le monde doit se soumettre au ciel. Si une dynastie perd le contrôle de la situation, c'est-à-dire que la volonté du ciel a changé et qu'il est temps de renverser ce gouvernement pour qu'une autre dynastie vienne la remplacer et que le nouvel équilibre s'instaure.

Pour la mentalité chinoise, le problème n'est pas le régime, mais la personne qui exerce le pouvoir. Au lieu de penser à la nouvelle possibilité du régime politique, les Chinois font appel à l'apparition du prince vertueux (*ren jun*, 仁君) et du fonctionnaire intègre (*qing guan*, 清官).

En Chine, il existe un système de pétitions extérieur au cadre juridique qui permet à ceux qui ont été lésés de quelque manière que ce soit de caresser un mince espoir d'être entendus, et aux victimes de malversations ou d'inquiétudes de rêver qu'on peut encore compter sur un mandarin intègre. On voit là l'influence du « gouvernement par la vertu », qui a une longue tradition en Chine : les gens attendent davantage d'un mandarin intègre que de la loi. Ces plaignants se ruinent à courir aux quatre coins du pays, dans le fol espoir qu'un jour un mandarin intègre obtiendra réparation pour eux.^②

^① 出自《汉书·董仲舒传》。班固，《汉书》，陈焕良，曾宪礼译注，长沙，岳麓书社，2008年，第964页。(Ban Gu, *Le Hanshu ou le Livre des Han*, traduit et annoté par Chen Huanliang et Zeng Xianli, Changsha, Librairie de Yuelu, 2008, p.964.)

^② Yu Hua, *La Chine en dix mots*, Arles, Actes Sud, 2010, p.17.

La description de Yu Hua (余华), fidèle à la réalité de l'histoire chinoise, pourra être un complément à la pensée de Jullien. Bao Zheng (包拯), Hai Rui (海瑞), ce sont tous les mandarins intègres dont les noms sont inscrits dans les pages de l'histoire et que même aujourd'hui, on chante encore leurs mérites.

II.4 L'occasion fortunée et l'occasion con que

L'occasion est le dernier élément comparatif dans la pensée de l'efficacité. Pour comprendre la différence entre les deux notions d'occasion, F. Jullien en donne d'abord une définition occidentale, selon laquelle, elle provient de deux parties, le hasard/la divinité et l'art/la technique :

Le hasard d'une part, l'art de l'autre : entre *tuché* et *techné* un troisième terme s'interpose pour penser l'action – l'occasion (*kairos*). Qu'il s'agisse de la navigation, de la médecine ou de la stratégie, telles que Platon les aligne à la suite (*Lois*, IV, 709 b), entre ce qui, d'un côté, relève de la fortune (ou de la « divinité ») et, de l'autre, ce qui est « nôtre » (la technique), l'occasion opérerait la jonction d'où provient l'efficacité : elle est le moment favorable qui est offert par le hasard et que l'art permet d'exploiter. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre V, Structure de l'occasion, p.83)

Plusieurs notions sont à retenir : en premier lieu, l'occasion dépend de deux éléments, le hasard dont les synonymes peuvent être le destin, la fortune, la chance ou bien les dieux. Dans sa *Conférence sur l'efficacité*, Jullien a approfondi ce « *tuché* » en disant :

Vous savez que, dans notre Antiquité, avant d'engager la bataille, on prenait soin de consulter les sorts, d'examiner les entrailles de victimes sacrificielles ou le vol des oiseaux ; et, si les signes perçus étaient jugés trop néfastes, on préférait se retirer.^①

^① F. Jullien, *Conférence sur l'efficacité*, p.35.

En plus de la fortune, l'effort humain est aussi nécessaire, c'est la technique de saisir le moment favorable.

En second lieu, l'occasion se dit « *kairos* » en grec. Ici, nous pouvons ajouter quelques éléments autant intéressants qu'importants pour mieux comprendre la notion de « *kairos* ». Nous disons que le temps dans la culture occidentale comprend deux notions, *chronos* – dieu primordial dans la mythologie grecque personnifiant le temps physique, et *kairos* qui veut dire le temps de l'occasion opportune. Ils sont tous deux fils d'*Aiôn*, le Temps éternel. Le temps physique – *chronos* selon F. Jullien est reconnaissable, parce qu'il est « régulier, divisible, analysable, et par conséquent maîtrisable »^① ; tandis que l'occasion, le *kairos*, « ouvert à l'occasion »^②, peut s'appeler le temps « hasardeux, chaotique, et par conséquent < indomptable > »^③.

Dans la mythologie grecque, le *kairos* est un jeune éphèbe qui ne porte qu'une touffe de cheveux sur la tête. Quand il passe à notre proximité il y a trois possibilités : premièrement, on ne le voit pas ; deuxièmement, on le voit mais on ne fait rien ; troisièmement, au moment où il passe on tend sa main pour saisir sa touffe de cheveux. En l'arrêtant, on arrête le temps, on réussit à saisir l'occasion.

En troisième lieu, revenons au passage ci-dessus. Jullien nous fait part que le *kairos* a un large champ d'application, par exemple dans la navigation, dans la médecine, dans la stratégie, etc. Nous pouvons ajouter que le *kairos* a de nombreuses acceptions et elles sont toutes liées au concept de l'efficacité.

^① F. Jullien, *Traité de l'efficacité*, p.94.

^② *Idem.*

^③ *Idem.*



D'abord, dans le domaine médical, le *kairos* peut signifier l'instant décisif où la maladie évolue vers la guérison ou la mort ; dans le domaine militaire, le *kairos* est le moment critique où l'attaque pourra donner une issue définitive à la bataille ; dans le domaine artistique, c'est l'infime nuance, la minime correction qui fait l'œuvre réussie ; en rhétorique, le *kairos* désigne le moment où il faut attirer l'attention des auditeurs pour accomplir un retournement de persuasion ; dans le domaine de la navigation, le *kairos*, associé avec *tuché*, permet au navigateur de se diriger en déjouant les pièges de la mer ; dans le domaine politique, le *kairos* veut dire les moments qui décident le sort des cités, par exemple, la déclaration de guerre, les négociations ou ruptures d'alliances.

Côté chinois, l'occasion n'est plus perçue comme une fortune offerte par la divinité, mais la capacité à scruter le point de départ de la tendance qui peut décider tout le déroulement suivant de la situation. Revenons aux propos de Jullien qui offre une définition chinoise de l'occasion :

Voici donc que s'esquisse une autre conception de l'« occasion » : non plus comme la chance qui s'offre au passage, par un heureux concours de circonstances, incitant à l'action et favorisant son succès ; mais comme le moment le plus adéquat pour intervenir au cours du

processus engagé (au point que, à la limite, cette intervention n'en est plus une – tellement on y est poussé), celui où culmine la potentialité progressivement acquise et qui permet de dégager le plus d'efficacité. (*Traité de l'efficacité*, Chapitre V, Structure de l'occasion, p.87)

Ce que veut dire Jullien peut être concrétisé par quelques locutions chinoises. Par exemple en chinois, on dit qu'il faut fermer le rideau et la porte avant que la pluie ne tombe (*wei yu chou mou*, 未雨绸缪), qu'il faut préparer du blé contre la famine (*ji gu fang ji*, 积谷防饥), car ce sera trop tard d'aller creuser le puits au moment où vous sentez la soif (*lin ke jue jing*, 临渴掘井).

Pour le compléter, nous pouvons citer encore l'histoire célèbre du *Han Fei Zi*^①. Quand le médecin Bian Que alla voir le prince Cai Huan (扁鹊见蔡桓公), il dit à celui-ci : « Vous avez la maladie au muscle, si vous la laissez développer, elle s'aggravera. » (君有疾在腠理, 不治将恐深) Le prince ne l'entendit pas. Quelques jours après, Bian Que lui dit encore : « Vous avez la maladie à la peau, si vous la laissez développer, elle s'aggravera encore. » (君之病在肌肤, 不治将益深) Le prince ne lui répondit pas. Dix jours après, Bian Que lui dit une fois de plus : « Vous avez la maladie à l'estomac, si vous la laissez développer, elle s'aggravera. » (君之病在肠胃, 不治将益深) Un autre dix jours passa, quand Bian Que revit le prince, il fit un détour pour ne pas le rencontrer. Le prince envoya quelqu'un pour en demander la raison. Bian Que répondit : « Maintenant il est déjà atteint par la maladie aux os, personne ne peut la guérir. » Cinq jours après, le prince eut mal au corps, à ce moment, quand il demanda de poursuivre Bian Que, celui-ci, déjà, prit la fuite vers une autre principauté. L'histoire finit par la mort du prince. Refusant le conseil du médecin, il a déjà raté le moment critique.

Enfin, Jullien a vu dans cette occasion grecque et cette occasion chinoise deux logiques différentes :

Telle qu'elle est conçue en Europe, l'occasion fait naître le plaisir du risque, de la surprise, de l'inconnu. Plaisir de l'aventure, en un mot, dont est tiré aussi celui du récit. Envisagée

^① 《韩非子》，陈秉才译注，北京，中华书局，2007年，第121页。(Han Fei Zi, traduit et annoté par Chen Bingcai, Pêkin, Librairie de Zhonghua, 2007, p.121.)

comme une rencontre hasardeuse, l'occasion incite et fait rêver, son économie serait plus liée, en fin de compte, au désir qu'à l'efficacité... Logique du plaisir ou de l'efficacité – ici les voies divergent. En suivant ce qui s'annonçait comme la voie européenne de l'efficacité (en fonction de cette articulation de base : but- action- occasion), nous nous sommes trouvés engagés dans une direction dont on découvre finalement qu'elle conduit à l'héroïsme plus qu'à la stratégie... Nous ne serions peut-être jamais sortis de l'épopée... (*Traité de l'efficacité*, Chapitre V, Structure de l'occasion, p.107)

L'occasion grecque pour lui reflète une logique du plaisir, qui est le plaisir du risque, de l'aventure. Derrière l'occasion chinoise, c'est une autre logique, celle de l'efficacité, de pragmatique. Aucun élément de divin ou de hasard n'y joue un rôle.

III. Les réflexions sur la pensée de François Jullien

III.1 Une pensée du détour

En se tournant vers la pensée chinoise de l'efficacité, F. Jullien invente une nouvelle méthode de l'étude interculturelle, et lui donne presque un nouveau visage. Chez lui, il n'y a pas de supériorité entre les pensées grecque et chinoise. L'importance est de faire voir ce que la pensée grecque peut apprendre de la pensée chinoise.

Au sens où il s'agit d'envisager d'abord quelles sont les conditions de possibilité de la pensée dans l'une et l'autre de ces aires culturelles, qui se sont si longtemps ignorées... C'est pourquoi, quand enfin je juge (par exemple comment la pensée des processus et de la régulation a fait obstacle, en Chine, à la capacité d'émancipation), ce ne peut être que dans un second temps, une fois cet éclairage théorique apporté Le jugement critique, au sens commun, de valeur, n'est pas omis, mais il est de conclusion ; c'est pourquoi il se trouve aux derniers chapitres de mes essais. Avant de trancher pour ou contre, il convient d'abord de tenter de faire ce que je sais d'expérience si difficile : parvenir à prendre du recul dans sa pensée.^①

^① François Jullien, *Chemin faisant*, Paris, Seuil, 2007, pp.38-39.

Comme son jugement sur la conception de l'occasion en Occident et en Chine, la pensée grecque de l'efficacité représente effectivement une logique du plaisir et de la passion dans l'aventure, une séparation entre l'effort humain et le monde qu'il affronte,

En affrontant le monde, on s'émancipe de lui ; non seulement on fournit une matière au récit héroïque et à la jubilation du sujet, mais à travers la résistance, on se fraye un accès à la liberté^①

La pensée chinoise de l'efficacité, cependant, est une question de fusion de l'homme avec le monde. On cherche à se laisser porter par la situation. Daniel Bounoux, dans son article dans la revue *Critique*, a réaffirmé cette nouvelle fenêtre d'observation ouverte par François Jullien :

La diversité culturelle est une idée neuve en Europe. Nous sommes si longtemps demeurés dans la monoculture ! Entendons : dans l'ignorance d'être nous-mêmes une culture, parmi d'autres...Le propre de tout sujet, peut-être, est de se croire d'emblée central et universel, sans méditations ni environnements spécifiques, sans frais. Tel fut notamment le credo de la philosophie ; ni Aristote, ni Descartes ni Kant ne soupçonnaient qu'ils pensaient en langues, à travers un lexique et une grammaire qui façonnaient leurs catégories.^②

Cette supériorité ancrée dans la mentalité des Occidentaux n'est pas seulement notée par Daniel Bounoux, Claude Lévi-Strauss et Edward W. Said ont tous exprimé la même idée. On se rappelle ces propos de Said :

L'éducation que nous avons reçue nous demande de respecter notre propre pays, nos propres traditions ; elle nous demande aussi de chercher l'intérêt de notre pays et de nos

^① F. Jullien, *Traité de l'efficacité*, p.235.

^② Daniel Bounoux, « Comment peut-on être mondial », *Critique*, Paris, Éditions de Minuit, mars 2011, n°766, p.195.

traditions, sans prendre en considération de ceux des autres sociétés...^①

...

La dépendance est une création qui n'appartient qu'aux blancs et à l'Europe ; les peuples inférieurs ou nos subordonnés ont besoin d'être gouvernés par nous ; la science, la connaissance et l'histoire ont toutes leurs origines en Europe.^②

La culture, tout en donnant une empreinte particulière à une société, l'enferme d'autre part comme une clôture. L'homme est « prédestiné » par sa culture. Si nous disons que la pensée de F. Jullien est constructive, c'est parce que, en sautant par-dessus sa propre langue, il essaie de montrer aux Occidentaux une autre possibilité dont ils n'ont jamais donné la condition. Selon Jullien, toutes les cultures sont des intelligibilités diverses. Ils peuvent, entre Chinois et Européens, se comprendre et dialoguer. Il faut que l'Europe finisse de « consommer l'Extrême-Orient comme un envers mystique de la raison européenne »^③.

III.2 Les réflexions sur la pensée chinoise de l'efficacité

III.2.1 Le pragmatisme de l'efficacité chinoise

À travers ses stratégies militaires et politiques, F. Jullien perçoit une Chine qui croit à la non-dépense de l'effort inutile. En fait, depuis les premières années du siècle dernier, quand la conscience de la Chine commence à être éveillée par le monde extérieur, bien des intellectuels commencent aussi à réfléchir sur le retard de la Chine. En étudiant l'Occident, ils cherchent à trouver les problèmes de la culture chinoise, y compris ce pragmatisme qui est critiqué par plus d'un d'entre eux.

Par exemple, pour Hu Shi (胡适), grand intellectuel chinois du siècle dernier, derrière ce pragmatisme, c'est une absence totale de l'esprit d'indépendance des Chinois. Il a une fois énoncé deux « maladies » mentales de ce peuple. La première s'appelle la maladie de la dépendance du ciel.

^① Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (traduit de l'anglais par Li Kun), Pékin, Éditions de Sanlian, 2003, p.24.

^② *Ibid.*, p.30.

^③ F. Jullien, « Penser entre la Chine et l'Europe » (texte inédit), p.17.

Le roi fait appel aux dieux lors de l'inondation, de la sécheresse ; le marchand fait appel au dieu de la richesse ; le lettré fait appel au Confucius, le malade fait appel au dieu aussi...^①

Les Chinois croient moins aux efforts individuels qu'aux dieux ; la seconde maladie est la dépendance de l'autre :

Le mandarin espère l'apparition d'un roi vertueux ; les sujets donnent tout espoir au roi et au gouvernement. Le roi et le gouvernement vont tout faire pour nous, il y a aussi les héros qui font des choses que nous ne pouvons pas. En tant que petits sujets, nous devons tout attendre et d'en profiter.^②

Ce pragmatisme a influencé aussi la mentalité chinoise par une absence des principes. Ivan Kamenarovic en a aussi parlé :

Une caractéristique fondamentale de la mentalité chinoise consiste à accorder plus d'importance aux qualités vitales, vivables d'une pensée, qu'à son édification formelle. Dans le domaine précis qui nous occupe, les penseurs chinois se soucieront donc moins de définir avec précision un point de départ à la connaissance, que de découvrir le passage entre le connaissant et le connu. C'est de la conscience de ce passage que dépendra en effet notre aptitude à vivre, c'est elle qui pourra nous rendre l'existence la plus harmonieuse possible en nous permettant de l'insérer dans le monde.^③

Ces locutions chinoises peuvent bien illustrer ce point : « On n'a pas de préférences entre le chat blanc et le chat noir, qu'il attrape des souris et c'est un bon chat » (不论白猫黑猫, 能抓住老鼠就是好猫) ; « Je préfère de ne pas avoir de fautes plutôt que d'avoir des mérites » (不求无功但求无过) ; « Toutes les choses dépendent du destin, l'homme n'y peut rien » (万

^① Hu Shi, *Réflexions sur les problèmes de la Chine*, Huhehaote, Éditions de l'Université de Neimenggu, 2008, p.3.

^② Hu Shi, *op.cit.*, pp.3-4.

^③ Ivan Kamenarovic, *Le conflit, perceptions chinoise et occidentale*, Paris, Editions du Cerf, 2008, p.94.

般皆是命，半点不由人) ; «Faire plus, plus de fautes ; faire moins, moins de fautes ; ne pas faire, pas de fautes »(多做，多措；少做，少错；不做，不错).

Nous pouvons encore citer une anecdote historique. Le pays de Song était en guerre avec le pays de Chu (宋襄公仁义之师^①). Lorsque L'armée de Chu se prépara à traverser la rivière, un ministre de Song dit au roi Xiang : «Notre ennemi est maintenant dans la rivière, nous devons tout de suite déclencher l'attaque. » Le roi Xiang répondit : «Mon armée s'appelle l'armée de la vertu, comment pouvons-nous surprendre notre ennemi sans que celui-ci soit prêt ? » Quand l'armée de Chu débarqua, ce même ministre proposa au roi Xiang : «L'ennemi est encore en désordre, nous devons l'attaquer maintenant, sinon, ils vont se remettre en ordre et ce sera trop tard. »Le roi redit : «Comment, une armée sous le nom de la vertu, peut-elle attaquer brusquement son ennemi qui est encore en désordre ? » Cet engagement finit par la défaite de l'armée de Song et la blessure grave du roi Xiang.

Ici, l'auteur de la ruse, au lieu d'être critiqué moralement, est loué, par contre, la victime de sa ruse est méprisé, moqué et blâmé, parce que la stratégie chinoise n'a rien à voir avec une justification morale, ce qui compte, c'est l'examen de la situation, la disposition d'un conditionnement favorable. Dans la bataille, ce qui gagne devient le roi, ce qui perd devient l'esclave (*sheng zhe wei wang, bai zhe wei kou*, 胜者为王, 败者为寇). Le résultat décide tout. Évidemment, il s'agit d'une stratégie de recherche pragmatique de l'efficacité, sans prise en compte du bien-fondé de la cause que l'on défend. Cette habitude de pensée, les Chinois la respectent depuis l'époque de Sunzi qui a écrit dans son traité militaire cette première phrase : «La guerre, c'est l'art de duper. » (*bing zhe, gui dao ye*, 兵者, 诡道也) La tromperie, la *màis* que disent les Grecs, est considérée dans la pensée chinoise comme un art, quelque chose qui mérite d'être apprécié.

III.2.2 La mise en doute de cette « transformation silencieuse »

Pour réfuter son contradicteur Billeter, F. Jullien dit qu'il étudie la pensée des lettrés chinois, mais cela ne veut pas dire qu'il ne connaît rien de la société chinoise d'aujourd'hui. À

^① 出自《左传·僖公二十二年·子鱼论战》。杨伯峻，《春秋左传注》，北京，中华书局，2009年，第397页。(Zuo Qiuming, *Le Zuo Zhuan ou Les Annales des Printemps et des Automnes de Zuo Qiuming*, traduit et annoté par Yang Bojun, Peking, Librairie de Zhonghua, 2009, p.397.)

son avis, la Chine bouge vite aujourd'hui mais conserve quand même ses traditions. Par exemple, cette pensée chinoise de la transformation silencieuse reste encore vivace.

La Chine, aujourd'hui encore, ne me paraît pas projeter quelque plan sur l'avenir, poursuivre quelque fin donnée ou visée, même impérialiste ; mais exploiter au mieux, jour après jour, son potentiel de situation. C'est-à-dire tirer parti des facteurs favorables – quel qu'en soit le domaine : économique, politique, internationale, et quelle qu'en soit l'occasion – pour renforcer sa puissance et son rang parmi les nations. C'est maintenant seulement que nous commençons, un peu éberlués, d'en constater les résultats : que, en quelques décennies, la Chine est devenue la grande usine du monde et que, dans les années qui viennent, son potentiel inductiblement ira croissant encore. Et ce, sans grand événement faisant rupture. Deng Xiaoping, le «Petit timonier », a été ce grand transformateur silencieux de la Chine. Il a fait passer graduellement la société chinoise, en alternant libéralisation et répression, du régime socialiste à un hypercapitalisme, sans jamais avoir à déclarer de coupure franche entre les deux.^①

La grande révolution économique, soit la politique de l'ouverture de la Chine dans les années 80 du siècle dernier, Jullien la considère comme un point de départ de la transformation silencieuse de la société chinoise. En trente ans, la Chine est devenue sans crier gare une des puissances mondiales. Dans son nouvel article inédit, intitulé « Penser entre la Chine et l'Europe », F. Jullien, une fois de plus, réfute cet argument : «Vous ne pouvez pas comprendre la culture chinoise, puisque vous n'êtes pas Chinois »^②, tout en reconnaissant qu'il faut infiniment de la patience et de modestie pour apprendre les textes chinois et la Chine.

Ici, nous pouvons évoquer un écrivain contemporain de la Chine, Yu Hua, pour montrer que les différences existent souvent dans les opinions que donnent un Chinois et quelqu'un qui étudie la Chine. Étranger, F. Jullien voit dans la révolution économique de la Chine une mise en œuvre de la transformation silencieuse, pourtant, cette transformation, chez Yu Hua,

^① François Jullien, *Penser entre la Chine et l'Europe* (texte inédit), p.10.

^② *Ibid.*, p.16.

un Chinois, n'est point une évolution graduelle, mais brusque :

Ce mouvement de masse qui a balayé toute la Chine a été réduit très vite au silence, sous les balles, à l'aube du 4 juin. En octobre de la même année, quand je suis retourné à l'université de Pékin, c'était un spectacle radicalement différent. À la nuit tombée, les silhouettes des couples d'amoureux surgissaient autour du Lac sans nom, et des dortoirs des étudiants s'échappaient les cliquetis des tuiles de *mah-jong* et le ronron des voix révisant tout haut leur vocabulaire d'anglais. En l'espace d'un été, tout avait changé. C'était comme si rien ne s'était passé au printemps. Un contraste complet, qui semblait attester une chose : les événements de Tian'anmen avaient symbolisé l'éruption de la passion politique des Chinois, et c'était comme si toute la passion politique accumulée depuis la Révolution culturelle s'était libérée d'un coup. Dès lors, la passion du gain se substitua à la passion politique, et lorsque tous, comme un seul homme, se lancèrent dans cette voie, ce fut naturellement le début de l'essor économique des années 1990.^①

La description de Yu Hua peut tout à fait renverser l'impression de Jullien. Selon Yu Hua, il n'y a pas de passage, de transition entre une Chine politisée et une Chine de l'économie du marché. L'événement du 4 juin marque une rupture totale. Tout a changé brusquement en un été. Quand Jullien s'émerveille pour le changement de la société chinoise « sans grand événement faisant rupture », Yu Hua, par son expérience personnelle, l'a nié.

III.3 Une objection possible : généraliser la pensée

Nous devons d'abord cette inspiration à la critique de Mathieu Potte-Bonville sur la pensée de François Jullien :

Non plus « comment pouvez-vous essentialiser la Chine ? », ou « comment pouvez-vous présupposer une différence ? », mais « comment pouvez-vous généraliser ? », étant entendu que toute la pensée chinoise n'est pas nécessairement insoucieuse des mathématiques, ou que toute la pensée occidentale n'est pas nécessairement hostile à penser la processualité des

^① Yu Hua, *La Chine en dix mots* (essai traduit du chinois par Angel Pino et Isabelle Rabut), Arles, Actes Sud, 2010, pp.12-13.

choses.^①

Le fait est que F. Jullien a limité la pensée chinoise et la pensée grecque. Prenons l'exemple du « non-agir », il semble simplifier cette notion qui a en réalité plus d'un sens dans la culture chinoise. D'abord, la culture chinoise est une grande famille réunissant de nombreuses écoles, comme la pensée confucianiste, la pensée taoïste, la pensée bouddhiste, celle de Han Fei Zi, de Sunzi, de Mozi, l'école du *Yin* et du *Yang*, etc ; ensuite, le non-agir n'est pas un brevet taoïste, il a aussi ses acceptions dans le confucianisme et le bouddhisme. Ce que Jullien a mentionné, c'est seulement le non-agir du taoïsme. Le non-agir du bouddhisme peut signifier l'«ataraxie», le refus de tout désir d'ici-bas ; le non-agir du confucianisme implique l'harmonie parfaite entre les trois génies du monde. Ils sont le ciel, la terre et l'homme entre les deux.

Côté occidental, en se tournant vers d'autres penseurs, on trouve que le non-agir est une notion qui peut-être n'est pas seulement propre à l'Orient, mais aussi à l'Occident. Par exemple, dans la définition d'Ivan Kamenarovic, elle comprend au moins trois aspects en Occident, qui sont la contemplation, la passivité et le fatalisme. Le non-agir au sens de la contemplation peut s'expliquer dans les domaines du religieux et de l'esthétique ; le non-agir au sens de la passivité nous rappelle l'idée de Jullien à propos de l'incompréhension des Occidentaux pour le non-agir du taoïsme chinois ; le non-agir peut signifier aussi le fatalisme qui est un moyen d'existence de se laisser conduire par la destinée, ainsi que le dit Ivan Kamenarovic, le fatalisme est «la croyance en une loi inéductible éventuellement présente comme divine, contre laquelle aucun raisonnement, aucune entreprise, aucune conjuration ne peut rien.»^② Dans ce sens, on peut dire que Jullien a simplifié la notion du non-agir d'une part en Chine, et d'autre part en Occident.

^① Mathieu Potte-Bonville, «Version du platonisme : Deleuze, Foucault, Jullien », *Critique*, Paris, Éditions de Minuit, mars 2011, n°766, p.169.

^② Ivan Kamenarovic, *Agir, non-agir en Chine et en Occident, du Sage immobile à l'homme d'action*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p.106.

CHAPITRE II

LA PENSÉE DE LA CRÉATION ET LA PENSÉE DU PROCÈS

Confucius a dit dans ses *Entretiens* un propos connu : «À quinze ans, je m'applique à l'étude. À trente ans, mon opinion était faite. À quarante ans, j'ai surmonté mes incertitudes. À cinquante ans, j'ai découvert la volonté du Ciel. À soixante ans, nul propos ne pouvait plus me troubler. Maintenant, à soixante-dix ans, je peux suivre tous les élans de mon cœur sans jamais sortir du droit chemin. » (吾十有五而志于学, 三十而立, 四十而不惑, 五十而知天命, 六十而耳顺, 七十而从心所欲, 不逾矩) (*Entretiens de Confucius*, II, 4)

La vie chez Confucius est comme un long chemin, un processus dans son ensemble au cours duquel l'homme apprend graduellement la sagesse de la vie. Chaque période a sa propre valeur d'exister et sa propre tâche à accomplir et donc ne peut être remplacée par une autre.

Cette idée du procès, ou de la transformation graduelle, en tant que l'un des éléments fondateurs de la conception chinoise du monde, est bien étudiée par François Jullien, surtout dans ses deux essais de problématique interculturelle, l'essai de la pensée chinoise de la transformation (*Les transformations silencieuses*, Paris, Grasset, 2009) sur lequel nous allons ici mettre l'accent, et celui de la pensée du procès et de la création (*Procès ou Création, une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris, Seuil, 1989) dont nous allons aussi évoquer les textes en cas de besoin.

I. Le domaine d'application : La pensée européenne de la création et la pensée chinoise de la transformation

Lu Xun, écrivain chinois de prédilection de F. Jullien, a une fois écrit dans le préface de ses nouvelles *Cris* (*Na Han*, 《呐喊》) :

Pour parler de l'espoir, je dis qu'il ne pourra pas être étouffé, car l'espoir se trouve dans le futur. Ce qui est impossible chez moi est peut-être possible chez l'autre, je n'ai pas le droit de lui imposer mon opinion.

然而说到希望, 却是不能抹杀的, 因为希望是在于将来, 决不能以我之必无的证

明，来折服了他之所谓可有。^①

Pour l'instant, rien d'objectif ne peut attester d'une relation de filiation ou d'inspiration entre la pensée de Lu Xun et celle de F. Jullien qui l'a étudiée, mais au moins, nous avons trouvé que cette phrase dite par Lu Xun coïncide avec la méthode de recherches de F. Jullien : l'autre peut toujours penser notre impensé (想我之未想). À la suite du *Traité de l'efficacité*, F. Jullien continue à creuser le sens de la transformation dans la pensée chinoise et finit par la découverte d'un deuxième couple de notions à comparer, la pensée européenne de la création et la pensée chinoise du procès.

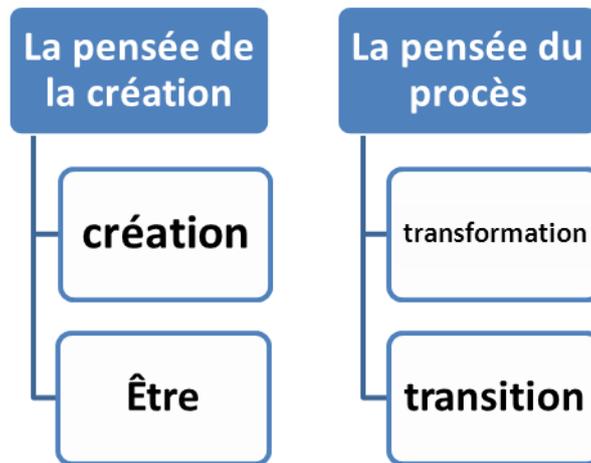
II. La mise en comparaison de deux couples de notion

Après la lecture de ces deux essais que sont *Les transformations silencieuses* et *Procès ou Création*, nous savons que la pensée chinoise que Jullien y a étudiée est essentiellement tirée du *Yiking*, classique chinois qui a engendré non seulement le taoïsme, mais encore la théorie du *Yin* et du *Yang* et celle des cinq éléments. Pour parler de la transformation, ces courants de pensée sont indispensables.

En ce qui concerne l'Europe, F. Jullien s'est référé d'une part à la philosophie grecque en faisant appel aux grandes figures telles que Platon et Aristote, mais d'autre part, comme l'envers de la pensée de transformation est pour lui une pensée d'action et de création, cette notion de la création implique certes la tradition biblique.

Ces deux ouvrages tentent de mettre en comparaison deux modes de pensée : la pensée européenne de la création qui se comprend de deux facettes, l'idée de la création et celle de l'Être ; la pensée chinoise du procès qui couvre deux notions, la transformation et la transition.

^① 《鲁迅全集》，卷一，北京，人民文学出版社，1981年，第419页。(Lu Xun, *Œuvres complètes*, Tome I, Pêkin, Éditions de la Littérature du Peuple, 1981, p.419.)



II.1 Le premier couple de notion : La création et la transformation silencieuse

II.1.1 Le sens de la création

Dans la langue chinoise, les termes «transcendance » (*chao yue xing*, 超越性) et «métaphysique » (*xing er shang xue*, 形而上学^①) sont typiquement les emprunts de l'Occident. On ne peut parler de ces deux notions sans parler de « Dieu ». *La Bible* commence par cette première idée que le monde visible et sensible dans lequel nous vivons n'existait pas au début et qu'un certain Dieu invisible l'a créé en sept jours. Toutes les choses dans la nature sont les créatures de ce Dieu tout puissant. Dieu créa l'homme par une action. C'est d'abord dans ce sens religieux que F. Jullien considère la pensée européenne comme une pensée de la création.

La justification minimale de Dieu, au sein du rationalisme occidental, est de lui attribuer l'impulsion initiale dans l'enchaînement des causes et des effets qui constituent le cours du monde. Dieu est là pour donner sa première chiquenaude à l'univers, après quoi tout marche tout seul. (*Procès ou Création*, p.79)

Si les propos de Jullien semblent incomplets, nous avons ici un autre passage pour

^① Cf. *Dictionnaire des emprunts étrangers dans la langue chinoise*, rédigé par Liu Zhengtan, Gao Mingkai, Mai Yongqian et Shi Youwei, Shanghai : Presses des dictionnaires de Shanghai, p.375. Ce terme a été d'abord traduit de l'anglais (*metaphysics*) par les Japonais en *keiji-jo-gaku* (形而上学), mais dans la langue classique chinoise, il existe quand même cette expression : «形而上者谓之道，形而下者谓之器»(《易·系辞》).

préciser qui est ce Dieu et qu'est-ce qu'il fait :

Dans *La Bible*, Dieu apparaît comme une personne. On s'adresse à lui en l'appelant par un de ses noms : Adonaï, El, Eloah, Elohim, le Saint d'Israël, le Très-Haut, le Seigneur ; mais pour Israël, son nom véritable, révélé à Moïse, est YHVH. Nom si sacré qu'on s'interdit de le prononcer...Les trois religions qui se rattachent à *La Bible* (judaïsme, christianisme, islam) sont monothéistes...*La Genèse* montre Dieu comme le créateur de tout ce qui existe. *La Bible*, dans son ensemble, le voit comme le « Puissant de Jacob », maître de l'univers et du temps, qui intervient dans l'histoire des hommes.^①

Ces deux textes affirment essentiellement deux choses : premièrement, la supériorité d'un Dieu créateur et sa distinction absolue d'avec l'homme et le monde qu'il a créés. Ce créateur est tellement différent et puissant par rapport aux hommes, de sorte que ceux-ci ne sont pas autorisés à prononcer son nom.

La supériorité et la séparation de Dieu d'avec l'homme va être d'autant plus renforcées que les deux péchés originels sont commis, d'abord dans le judaïsme, par le fait que les deux premiers êtres, Adam et Ève ont mangé, en dépit de l'interdiction de Dieu, le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; puis dans le christianisme, par le fait du déicide : c'est l'homme qui va tuer Dieu. Au moment où Pilate dit aux Juifs : « Voici votre roi. » Les Juifs s'écrièrent : « Ôte, ôte, crucifie-le ! » Il leur demanda donc ensuite : « Crucifierai-je votre roi ? » Les principaux sacrificateurs lui répondirent : « Nous n'avons de roi que César. » (*Jean*, 19 : 14-15)

Deuxièmement, l'influence d'existence de Dieu sur la mentalité occidentale qui s'exprime par une passion pour les recherches des origines des choses, pour les relations entre les causes et les effets, d'où vient enfin le besoin des réflexions métaphysiques de l'homme. Ce besoin métaphysique est, pour le grand philosophe allemand Arthur Schopenhauer, une faculté qui est propre à l'homme seul.

^① Danielle Fouilloux, Anne Langlois, Alice Le Moigne, Françoise Spiess, Madeleine Thibault, René Trébuchon, *Dictionnaire culturel de la Bible*, Paris, Éditions Perrin, 2010, p.149.

Par *métaphysique*, j'entends tout ce qui a la prétention d'être une connaissance dépassant l'expérience, c'est-à-dire les phénomènes donnés, et qui tend à expliquer par quoi la nature est conditionnée dans un sens ou dans l'autre, ou, pour parler vulgairement, à montrer ce qu'il y a derrière et qui la rend possible.^①

Toute *La Bible* essaie de répondre à ces questions. Si le monde existe, c'est Dieu qui l'a créé, qui l'a fait exister. Si le monde est conditionné dans tel ou tel sens, c'est Dieu qui l'a rendu ainsi : par exemple, toutes les choses de la nature doivent être soumises à l'homme parce que c'est l'apanage de l'homme conféré par Dieu : «Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et l'assujettissez; et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre. »(*Genèse*, 1 : 28)

Albert Camus dans *Le mythe de Sisyphe* est hanté par la question du suicide : la vie, vaut-elle la peine d'être vécue ? Selon l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation*, la vie est un pendule oscillant perpétuellement entre la souffrance et l'ennui. Dans *La Symphonie pastorale* de Gide, la parole du Christ a été répétée à plusieurs reprises : «Si vous étiez aveugle, vous n'auriez point de péché. »^② Les Occidentaux sont habitués à l'idée que l'homme est né pour souffrir. Cette souffrance, *La Bible* en donne aussi une interprétation possible, c'est à cause de la première trahison de l'homme envers Dieu : «Il dit à la femme : J'augmenterai la souffrance de tes grossesses, tu enfanteras avec douleur, et tes désirs se porteront vers ton mari, mais il dominera sur toi. » (*Genèse*, 3 :16) et « Il dit à l'homme : Puisque tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé de l'arbre au sujet duquel je t'avais donné cet ordre : Tu n'en mangeras point ! le sol sera maudit à cause de toi. C'est à force de peine que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie. »(*Genèse*, 3 : 17)

Dans l'histoire de la France royale, il existe un adage « une foi, une loi, un roi ». On doit aussi l'existence de la loi occidentale à l'héritage de cette tradition monothéiste. On se souvient de ce qui s'est passé au Mont Sinaï : Dieu a dicté à Moïse les tables de la loi. C'est de ce décalogue que vient la première conscience pour la notion de la «loi » en Occident. Les

^① Arthur Schopenhauer, *Sur le besoin métaphysique de l'humanité*, Paris, Mille et une Nuits, 2010, p.16.

^② André Gide, *La Symphonie pastorale*, Paris, Gallimard, 1925, p.145.

lois humaines sont dérivées des lois divines.

Revenons à la pensée de Jullien. Dans son *Traité de l'efficacité* que nous avons analysé au premier chapitre, il a déjà montré l'importance de l'action dans la pensée européenne depuis la Grèce. Dans *Les transformations silencieuses*, il a continué sur ce chemin.

L'action est locale, momentanée (même si ce moment peut durer), elle intervient ici et maintenant, *hic et nunc*, et renvoie bien à un sujet comme à son auteur (qui peut être pluriel). Elle se démarque par conséquent du cours des choses, est saillante, donc on la remarque : on voit le sujet agir, on peut en faire un récit – l'épopée. (*Les transformations silencieuses*, pp.16-17)

C'est aussi par là, soit l'importance de la création et de l'action dans la pensée européenne, que bien des intellectuels chinois contemporains parviennent à justifier le désintéressement de son peuple pour la science moderne. Feng Youlan (冯友兰)^① appartient à ce bataillon. D'après lui, l'existence d'un Dieu créateur a implanté chez les Occidentaux un esprit de conquête, l'impulsion de chercher toujours quelque chose qui est en dehors d'eux ; par contre, la conception chinoise, caractérisée par son immanence, se contente de conserver un pli d'autosuffisance.

Ils (c'est-à-dire les Européens) cherchent à le (c'est-à-dire le monde extérieur) connaître, à le rendre familier et à le conquérir. Donc ils sont destinés à développer la science pour le besoin de l'exactitude et celui du pouvoir. Ils sont destinés à posséder la science parce que, dès le début, les Européens avaient pour hypothèse que la nature humaine était imparfaite. L'homme est ignorant, faible, et désespéré. Afin de devenir parfait, fort et intelligent, il lui faut ajouter des choses externes, supplémentaires. C'est pourquoi les Européens ont besoin de la connaissance, du pouvoir, de la société, de la nation, de la loi et de la morale. De plus, l'aide d'un Dieu personnifié est aussi nécessaire. Mais comment la pensée naturaliste (la pensée

^① Feng Youlan (1895-1990), est un philosophe chinois du XX^e siècle dont les ouvrages principaux sont *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, *Petite histoire de la philosophie chinoise*.

chinoise) considère-t-elle cette question ? Si toutes les choses sont déjà à ma disposition, à quoi bon de sortir de moi-même et de chercher le bonheur ailleurs, en dehors de moi ? N'est-ce pas semblable à la situation dite dans le bouddhisme : mendier avec son bol d'or ? Quelles sont les utilisations de la science exacte et le pouvoir ? ^①

Confucius, au lieu d'affronter le problème de l'origine du monde, a refusé d'y répondre : « Quand on ne sait pas ce qu'est la vie, comment pourrait-on connaître la mort ? » ^② Pour lui, il n'y a pas de problème d'origine, de cause-effet, de lien entre un Dieu créateur et ses créatures, de transcendance métaphysique. Il n'y a que la vie terrestre qui mérite d'être vécue et chantée. La vie terrestre n'est pas haïssable.

Ce point de vue peut être illustré par les citations de *Tchouang-Tseu* et *Lie-Tseu* : « J'ai besoin de bien vivre afin de bien mourir » ^③; « le destin des hommes est de mourir... Pourquoi m'attrister, alors que mon sort est normal et que mon destin est celui de tous les humains ?... On ne peut prolonger sa vie, mais on ne doit pas hâter sa mort » ^④. Le propos de Lin Yutang est beaucoup plus précis :

Il est incontestable que les Chinois sont d'une trempe solide. Ils ne sont pas chimériques, ils n'agent pas leur vie en vue de la mort comme les Chrétiens prétendent le faire, et ne cherchent pas non plus l'utopie sur cette terre, comme beaucoup d'illuminés occidentaux. Ils ne demandent qu'à organiser cette vie terrestre, remplie de douleur et de peines, pour pouvoir travailler en paix, se résigner avec noblesse de l'Occident : l'ambition, la noblesse, le zèle réformateur, l'esprit social, l'instinct de l'aventure et le courage héroïque. Ils ne trouvent aucun intérêt à escalader le Mont Blanc ou à explorer le Pôle Nord. Par contre, ils ne s'attachent intensément à l'existence journalière, font preuve d'une patience sans bornes, d'un labeur infatigable, d'une notion réelle du devoir ; ils possèdent un solide bon sens, de la gaieté de l'humour, de l'indulgence, un esprit pacifique et ce génie sans égal pour découvrir le bonheur dans les circonstances difficiles que nous appelons le contentement, toutes qualités qui leur

^① Feng Youlan, *Petite histoire de la philosophie chinoise*, Pékin, Presses de l'Université du Peuple de Chine, 2009, p.106.

^② Bernard Ducourant, *Sentences et proverbes de la sagesse chinoise*, Paris, Albin Michel, 1995, p.24.

^③ *Idem*.

^④ *Ibid.*, p.25.

rendent la vie journalière agréable. Au-dessus de ces qualités se placent l'indulgence et le pacifisme qui sont le signe d'une culture parvenue à sa maturité et qui paraissent faire défaut à l'Europe moderne.^①

D'un côté, c'est l'Occident avec une « angoisse métaphysique » qui peut se traduire par la fameuse sculpture de Rodin, *Le Penseur*, dont les sourcils enfoncés et le bras replié qui soutient le menton expriment l'état d'âme presque torturé par la méditation. Cette angoisse qui obsède l'esprit des Occidentaux est suscitée par plusieurs causes : les péchés originels, l'absurdité de la vie, la finitude de l'homme par rapport à l'infinitude de l'univers, le conflit entre l'âme et le corps, la passion et la raison, etc. ; de l'autre côté, on voit les Chinois pour lesquels l'essentiel est ici-bas, dans le monde terrestre. Leur idéal de la vie se trouve dans une expression courante : « Le lopin de terre, la paire de bœuf, la femme et les enfants bien chaud sur le kang^② » (*lao po hai zi re kang tou*, 老婆孩子热炕头).

La philosophie schopenhauerienne, à la différence de la classification générale qui distingue les religions par monothéisme, polythéisme, panthéisme, athéisme, a établi la différence par « leur manière de voir optimisme ou pessimisme »^③. Selon la religion pessimiste, l'homme est destiné à la souffrance et les péchés vont nous suivre toujours ; selon la religion optimiste, il faut considérer l'existence du monde comme ayant sa façon d'être en elle-même, la vie est digne d'être louée. Dans ce cas, nous pourrions dire que la culture occidentale issue des traditions bibliques font partie de la religion pessimiste et la culture chinoise dépourvue de l'idée de la transcendance appartient à la religion optimiste.

Comment les Chinois vont envisager le problème de l'existence du monde et de l'homme ? Avant de l'aborder, un des contextes dont nous devons nous rendre compte, c'est que, en Chine, la finalité de l'action chez presque tous les courants philosophiques, c'est d'assurer la stabilité du pouvoir politique, de maintenir la paix de la société. Par exemple, l'homme idéal dans le confucianisme est un honnête homme imprégné des vertus d'humanité qui lui servent de principes de conduite pour bien s'occuper des relations sociales. Le taoïsme, malgré son

^① Lin Yutang, *La Chine et les Chinois* (traduit de l'anglais par S. Et P. Bourgeois, préface de Michel Jan), Paris, Éditions Payot & Rivages, 1997, pp.74-75.

^② Le kang est une sorte de lit typique en terre cuite chauffé par-dessous, utilisé par les habitants de la Chine du Nord.

^③ Authur Schopenhauer, op,cit., p.28.

caractère cynique, enseigne au prince de désarmer le peuple au moyen de les rendre ignorants de tous les savoirs et désirs ; le légisme fondé par Han Fei Zi est né pour l'intérêt du prince. Il lui donne deux armes efficaces qui sont la récompense et le châiment pour préserver l'ordre du pays ; le moïsme de Mozi est concentré sur l'amour pour tous et le rejet de l'agression.

Ce point de départ s'est évidemment bien égaré de la finalité philosophique établie par le critère occidental : « Les obligations de la métaphysique, elle n'en a qu'une : et c'en est une qui n'en souffre pas d'autre à côté d'elle, l'obligation d'être vraie. »^① Pourtant, les penseurs chinois ne cherchent pas la vérité, mais l'harmonie, l'ordre de la société. Comment rendre le pays plus stable ? Comment gouverner avec plus d'efficacité ? Comment éliminer les troubles ? Comment fonder une relation idéale entre le prince et les sujets ? Ce sont l'ensemble des questions que préoccupent les philosophes au service du pouvoir. Même le taoïsme, jugé par l'écrivain chinois contemporain A Cheng comme une religion « tout entière tournée vers le peuple, tout entier au service des coutumes séculières »^②, doit être qualifié lui aussi d'une philosophie engagée.

Pour autant, la faible influence de cette pensée de la création dans la mentalité chinoise ne signifie pas que la Chine n'ait jamais possédé sa propre mythologie de création du monde. Nous pouvons au moins en trouver deux. La genèse la plus connue est celle de la déesse Nü Wa qui, en tant que Créatrice, a façonné les premiers hommes avec de la glaise en leur donnant le pouvoir de la procréation. Le long roman de Cao Xueqin - *Le Rêve dans le Pavillon Rouge*^③ commence aussi par le mythe merveilleux de cette déesse qui cherche à réparer le ciel brisé des pierres.

L'autre, beaucoup moins connue, est contée par Tchouang-Tseu et se passe entre trois dieux : le souverain de la mer du Sud s'appelait « Rapidement » (*Shu*, 倏) ; et le souverain de la mer du Nord s'appelait « Soudainement » (*Hu*, 忽) ; le souverain du Centre s'appelait « Indistinction » (*Hun Dun*, 混沌). Un jour, Rapidement et Soudainement s'étaient rencontrés au pays d'Indistinction qui les avait traités avec beaucoup de bienveillance. Rapidement et

^① *Ibid.*, p.65.

^② A Cheng, *Le Roman et la vie, sur les coutumes séculières chinoises* (traduit du chinois par Noël Dutrait), Paris, Éditions de l'Aube, 1995, p.51.

^③ 曹雪芹, 《红楼梦》, 长沙, 岳麓书社, 2006年, 第1页。(Cao Xueqin, *Le Rêve dans le Pavillon Rouge*, Changsha, Librairie de Yue Lu, 2006, p.1.)

Soudainement voulurent récompenser son bon accueil et se dirent : « L'homme a sept orifices pour voir, écouter, manger, respirer. Indistinction n'en a aucun. Nous allons lui en percer. » S'étant mis à l'œuvre, ils lui firent un orifice par jour. Au septième jour Indistinction mourut (*Tchouang-Tseu*, Chapitre VII, L'idéal du souverain et du roi)^①.

Cette histoire nous intéresse d'abord par le rapprochement du temps entre la culture chinoise avec celle de l'Occident. Les dieux créateurs chez Tchouang-Tseu ont mis également sept jours pour créer le monde comme l'a fait Dieu dans *La Bible*. Ce qui les diffère, c'est l'incarnation des dieux. Dieu de l'Occident est décrit dans l'Ancien testament comme une personne terrible et capricieuse qui dicte à son peuple, celui-ci se soumet devant lui sans condition, puis il s'est transformé dans le christianisme en une figure qui embrasse le peuple avec plein d'amour, de douceur et de grâce. Mais dans l'histoire de Tchouang-Tseu, ces deux noms des dieux « Rapidement » et « Soudainement » ne sont employés que pour symboliser le temps, « Chronos », le temps physique. La mort d' « Indistinction » peut être considérée comme la fin de l'époque de l'ignorance et l'ouverture à l'ère civilisée.

Suivons la réflexion de notre sinologue. Comme il a refusé de ne montrer que les faits, F. Jullien choisit de trouver les origines de cette différence entre l'Europe et la Chine. Par quelles raisons historiques les Chinois n'ont-ils pas formé une telle tradition européenne de la création ? Pourquoi le Dieu transcendant se trouve-t-il absent dans la pensée chinoise ?

Les Chinois, peuple de cultivateurs et non d'éleveurs : ils auraient été dès lors naturellement plus attentifs à l'influence diffuse, indirecte, invisible, qui émane à l'infini du cycle des saisons. L'intervention directe de l'homme – commandement et contrainte – serait au contraire indispensable dans le rapport de l'homme avec l'animal, tel que l'ont vécu les anciennes civilisations pastorales. « Le Dieu des juifs et des chrétiens, rappelle Jacques Gernet en résumant la thèse d'Haudricourt, est un dieu de pasteurs – qu'on songe aux métaphores bibliques – qui parle, commande, exige. Le Ciel des Chinois ne parle pas. Il se contente de produire les saisons et d'agir de façon continue par ses influx saisonniers. »^② (*Procès ou*

^① *Philosophies taoïstes, Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu* (Avant-propos, préface et bibliographie par René Etiemble, textes traduits, présentés et annotés par Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, relus par Paul Demiéville et Max Kaltenmark), Paris, Gallimard, 1980, p.142.

^② Jacques Gernet, *Chine et christianisme : action et réaction*, Paris, Gallimard, 1982, coll. « Bibliothèque des Histoires »,

F. Jullien pense que ce sont leurs différents modes de vie qui donnent aux Européens et aux Chinois les différents modes de pensée. D'un côté, c'est le peuple chinois, sédentaire, qui conserve toujours une tradition agricole. Ce qui compte pour eux, c'est naturellement le rapport de l'homme qui travaille sur le champ avec le ciel toujours au-dessus de sa tête (*tian ren guan xi*, 天人关系) ; de l'autre côté, c'est le peuple européen, nomade, qui ne respecte plus une tradition de cultivateurs, mais d'éleveurs. Ce qui est d'abord pris en compte, ce n'est plus le rapport entre l'homme et le ciel, mais l'homme pasteur qui commande les animaux comme Dieu qui donne les ordres à l'homme (*ren shen guan xi*, 人神关系).

Cette citation de François Jullien nous fait remarquer un autre phénomène bien intéressant, c'est que la culture occidentale, dès son origine, a attaché une grande importance à la fonction du langage parce que l'homme, ainsi que Dieu le dominateurs, doit donner des consignes à ses dominés, mais le ciel chinois est bien différent, le langage qu'il utilise pour communiquer avec l'homme est un langage muet, un langage exprimé par le cycle infini des saisons, ce qui pourrait expliquer en quelques sortes le mépris des Chinois envers la langue humaine : absence d'une grammaire au sens stricte du terme, désintérêt pour un langage précis, mépris envers la définition des choses...Mais nous nous arrêtons sur ce point parce que c'est déjà une autre histoire que nous allons étudier en détail dans la partie consacrée à la stratégie du langage.

Cette différence entre la culture chinoise fondée sur l'agriculture et la culture européenne sur une tradition pastorale mérite d'être développée de façon plus précise. À savoir que l'Inde, la Mésopotamie, l'Égypte antique et la Chine constituent ce qu'on appelle les quatre premières civilisations de l'humanité, parmi lesquelles il n'y a que celle de la Chine qui n'a cessé de se développer durant les cinq mille ans jusqu'à nos jours. Comme l'Indus a fleuri la civilisation indienne, l'Euphrate et le Tigre la civilisation babylonienne, le Nil celle de l'Égypte, le Fleuve Jaune est appelé fleuve-mère du peuple chinois.

Fernand Braudel, un des plus grands historiens du XX^e siècle, a dit dans son ouvrage

Grammaire des civilisations : « Parler de civilisation, ce sera parler d'espaces, de terres, de reliefs, de climats, de végétations, d'espèces animales, d'avantages donnés ou acquis. »^① On peut interpréter son propos par une expression chinoise : « Chaque région nourrit sa population. » (*yi fang shui tu yang yi fang ren*, 一方水土养一方人) Le milieu naturel d'où est née une civilisation joue un rôle décisif sur son développement. Avant de chercher d'autres possibilités d'explications, on doit d'abord cette stratégie chinoise du procès à sa culture fondée sur une longue histoire d'agriculture.

Géographiquement, la Chine est un grand pays localisé dans le continent de l'Extrême-Orient. Les mers et la longue distance la séparent du monde occidental. La Chine traverse tout d'abord des différentes latitudes qui la donnent un climat varié, puis elle possède de nombreux courants d'eau dont les trois plus importants sont respectivement le Fleuve Jaune au Nord, le Yangtsé au centre et le Fleuve Zhu au Sud. De surcroît, la grande caractéristique du relief de la Chine porte sur le fait qu'en général, sa partie occidentale qui est plus élevée est couverte par les plateaux et les chaînes de montagnes à perte de vue, tandis que sa partie orientale est couverte par de vastes plaines. Les principales rivières trouvent leurs origines dans cette partie occidentale, c'est-à-dire les hautes montagnes enneigées tout le temps, ainsi les rivières poursuivent-elles leur chemin de l'ouest plus élevé vers l'est plus bas avant de se jeter dans la mer, condition favorable à la formation des plaines alluviales pour les activités agricoles et une société sédentaire.

Voici un propos familier à tous les Chinois : « Avec 7% de la terre cultivable dans le monde entier, nous arrivons à nourrir 22% de la population mondiale. » Il y a deux éléments à saisir : premièrement, la Chine a une large population, ce qui signifie son abondance de main d'œuvre et empêche par contre son développement des techniques et de la modernité; deuxièmement, la Chine est habitée par une culture paysanne.

Une question fondamentale surgit : de quoi avons-nous besoin dans ce genre de culture dite paysanne ? En d'autres termes, quelles sont les hautes singularités de la culture paysanne par rapport aux autres cultures, surtout la culture maritime du monde occidental ? Première chose, la grande importance accordée au respect de l'environnement, du climat et

^① Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1993, p.50.

des rythmes des saisons. F. Jullien la considère comme une des origines de la mentalité chinoise – une pensée qui préfère le processus plutôt que la création.

Peuple sédentaire et peuple nomade, voilà l'une des grandes différences entre les Chinois et les Occidentaux. Travaillé par une histoire de l'agriculture, le peuple chinois reste naturellement sensible à l'alternance des quatre saisons qui rythme les semailles et la moisson. Cette régularité de la nature peut s'appeler la voie du Ciel constante qui s'appuie sur un principe de l'alternance perpétuelle.

Aspiration et expiration, le jour et la nuit, la chaleur de l'été et le froid de l'hiver. Aller et venir, ouvrir et fermer...Seule l'échelle diffère, toute manifestation d'existence est régie par un va-et-vient ininterrompu : contraction-expansion, déploiement-repli. (*Processus ou Création*, p.27)

Dans ce cas, il n'est plus difficile de comprendre la grande vénération que portent les Chinois au Ciel physique situé au-dessus de leurs têtes. Si l'homme ne voit que le moment présent, le ciel embrasse au loin l'avenir.

Cette supériorité du ciel par rapport à l'homme peut aussi s'expliquer par un stratagème dans l'un des quatre romans classiques^① de la Chine ancienne *Chroniques des Trois Royaumes* (《三国演义》^②) écrit par Luo Guanzhong (罗贯中). Il y avait dans le roman trois royaumes dans la Chine centrale, le royaume Wei de Cao Cao qui est le plus grand et puissant des trois, le royaume Wu de l'Est de Sun Quan et le royaume Shu de Liu Bei. Pour défendre l'invasion des armées de Cao Cao, les royaumes Wu et Shu décidèrent alors de s'allier. Un jour, comme les troupes alliées manquaient de flèches, Zhou Yu, général des troupes de Wu, ordonna au stratège de Shu, Zhuge Liang de lui livrer cent mille flèches en dix jours, sinon, celui-ci sera condamné à mort d'après l'engagement qu'il a signé. Zhuge Liang y consentit tout en jurant que trois jours lui suffissent déjà et il fit confectionner beaucoup de mannequins en paille. Ce n'est qu'au troisième jour que son projet est mis en application. Au moment où le fleuve fut

^① Les trois autres sont *Le Rêve dans le Pavillon rouge* de Cao Xueqin, *Le Pèlerinage vers l'Ouest* de Wu Cheng'en et *Au bord de l'Eau* de Shi Nai'an.

^② 罗贯中,《三国演义》,李贽,毛宗岗,鲁迅等评,北京,北京图书馆出版社,2007年版,第283页。(Luo Guanzhong, *Histoire romancée des Trois Royaumes*, critiques par Li Zhi, Mao Zonggang, Lu Xun, etc, Pékin, Éditions de la bibliothèque de Pékin, 2007, p.283.)

bien dissimulé sous un épais brouillard du matin, Zhuge Liang fit mettre à l'eau vingt bateaux sur lesquels se dressaient les mannequins en paille. En s'approchant du camp de Cao Cao, Zhuge Liang demanda à ses soldats de battre le tambour et de pousser des cris de guerre. Ne voyant pas clairement, Cao Cao pensait que les nombreux mannequins en paille qui se dressaient sur les bateaux étaient les vrais hommes, tout de suite il ordonna à ses archers de tirer sur les bateaux des ennemis. Les flèches s'abattirent sur les mannequins comme la pluie. Ce n'est qu'au moment où le brouillard commença à se lever que Cao Cao réalisa enfin qu'il était trompé par la duperie de Zhuge Liang. Mais celui-ci, qui avait récupéré suffisamment de flèches était hors de portée.

Quel est l'élément le plus crucial qui permet la réussite du stratagème de Zhuge Liang ? Est-ce sa bravoure ? Est-ce son intelligence ? Est-ce les mannequins en paille ? Non. La morale de cette histoire n'est pas de faire l'éloge d'une personne avec son intelligence hors du commun, mais bien au contraire, d'une valorisation du ciel sans l'aide duquel l'homme ne peut réussir. À son retour, Zhuge Liang expliqua à Lu Su, un des ministres du royaume de Wu, que, grâce à ses connaissances météorologiques, il avait prévu la venue d'un épais brouillard au matin du troisième jour, lequel lui permettra de tromper l'armée de Cao Cao. L'homme possède son intelligence, mais elle ne peut s'épanouir que lorsqu'elle se fonde dans le cours naturel des choses. C'est le brouillard, phénomène naturel du ciel qui permet la réussite de Zhuge Liang.

L'histoire de Yu Gong, le Vieux Sot, exprime cette même idée^①. Quand il chercha à déplacer les deux montagnes, le *Wangwu* et le *Taihang*, auxquelles sa maison faisait face. Quand le Père Intelligent riait de sa naïveté : « Vieux comme vous l'êtes, vous avez juste assez de force pour arracher les herbes de la montagne, comment pourriez-vous remuer tant de terre et de pierres ? » (甚矣，汝之不惠！以殘年余力，曾不能毀山之一毛，其如土石何？) Le Vieux Sot lui répondit : « Il est vrai que je suis vieux et que je n'ai plus beaucoup d'années à vivre, mais après ma mort restera encore mon fils à qui succédera mon petit-fils. Celui-ci, à son tour, aura un fils et un petit-fils, et ainsi de suite. Pendant tout ce temps-là les montagnes, elles, ne grandiront pas d'un pouce, alors dites-moi donc, pourquoi n'en

^① 出自《列子 汤问第五》。(Lie-Tseu, traduit du chinois, présenté et annoté par Benedykt Grynpas, Paris, Gallimard, 1961, pp.108-109.)

viendrions-nous pas à bout ? »(汝心之固，固不可彻，曾不若孀妻弱子。虽我之死，有子存焉；子又生孙，孙又生子；子又有子，子又有孙；子子子孙孙无穷匮也，而山不加增，何苦而不平？)

Malgré son propos émouvant, l'histoire finit par un dénouement pourtant « décevant ». L'Empereur du Ciel, ému par l'esprit de Yu Gong, fit déplacer ailleurs les deux montagnes (帝感其诚，命夸娥氏二子负二山，一厓朔东，一厓雍南。自此，冀之南，汉之阴，无陇断焉). Une fois de plus, le pouvoir du ciel triomphe sur l'initiative de l'homme. Ici, on est déjà loin des figures héroïques de l'Occident comme Odyssee ou Hercule qui cherchent à se distinguer et dont les légendes mettent toujours l'accent sur le pouvoir individuel des héros.

Si la première leçon que la tradition agricole a enseigné aux Chinois est d'accorder l'individu aux rythmes de l'univers, alors la deuxième n'est pas moins remarquable. Elle demande ensuite une organisation et une structure de la vie humaine adapté au besoin des activités agricoles pour mieux travailler sur la terre et garantir enfin la bonne récolte. La première leçon concerne les rapports «homme-nature » et la deuxième les rapports «homme-homme ». Un mode de travail collectif sous forme d'unités de familles est devenu le meilleur choix.

Le grand sinologue Marcel Granet l'a ainsi décrit :

Tout au long de l'année, dans les champs cultivés en commun, comme dans leur village enclos, les paysans n'ont de rapports qu'avec les membres de leur parenté. Un village enferme une vaste famille très unie et très homogène. Les liens du sang, la filiation naturelle n'introduisent pas de véritable divisions dans cette large communauté.^①

Rapports, parenté vaste famille, liens du sang, filiation naturelle, large communauté la culture agricole est définie par ces mots clés qui vont décider plus tard les conceptions des Chinois envers la structure de la famille et de l'état.

Cette culture paysanne qui est d'abord fondée sur l'alternance incessante des saisons et de

^① Marcel Granet, *La religion des Chinois*, Paris, Albin Michel, 1989, p.24.

semailles-moisson, et puis sur l'organisation des personnes dans les activités agricoles, structure dès l'origine pour la pensée chinoise un système axé sur les notions « équilibre » (*zhong*, 中) et « harmonie » (*he*, 和) qui vont exercer pleinement leur influence sur les courants primordiaux : les cinq éléments, le taoïsme qui en dérive et le confucianisme. Selon Jin Bo :

Du fait qu'elle considérait l'agriculture comme base permettant d'établir un État, toutes les dynasties de la Chine prirent des mesures efficaces pour encourager le développement de la production agricole.^①

Les liens entre agriculture, famille et pays peuvent se trouver dans une expression de la Chine antique, « *guo-jia-she-ji* » (pays-famille-génies du sol et des céréales, 国家社稷). Le mot « pays » (国) en chinois a plusieurs expressions telles que le plus souvent « *guo-jia* » (pays-famille, 国家), ou bien « *she-ji* » (社稷) dont le sens propre désigne « les génies du sol et des céréales » qui en est aussi synonyme au sens figuré. À travers cette expression, on peut savoir que l'État dans la pensée chinoise est fondé sur deux bases qui sont tout à fait les deux éléments de la culture agricole, soit les produits agricoles avec tous ses éléments indispensables comme le ciel et la terre et une structure collective qu'elle exige représentée par l'unité d'une famille.

II.1.2 Le sens de la transformation silencieuse

Contrairement à cette pensée de la création, les Chinois se sont habitués à considérer le rapport entre l'homme et le monde d'une autre manière, celle de la transformation silencieuse. F. Jullien a ainsi fait une introduction de cette notion chinoise :

D'un côté, la nature aristotélicienne, la *phusis*, est conçue à l'instar d'un sujet-agent : elle « veut », « vise », « entreprend », est « ingénieuse » et se pose des « buts ». Or, de l'autre, la sage ou le stratège chinois ne manifeste d'autre ambition que de « transformer » comme la

^① Jin Bo, *Histoire et évolution sociale de la Chine*, Pékín, China International Presse, 2008, p.77.

nature (*hua* est leur maître mot). Le stratège transforme le rapport de forces de façon à le faire basculer silencieusement à son profit, dans la durée. (*Les transformations silencieuses*, p.17)

La pensée de la création suit une logique de la volonté à la mise en œuvre de cette volonté. Elle peut se manifester par une efficacité immédiate, une rapidité de la vitesse. Cependant, la pensée chinoise, une fois de plus, s'impose comme une des ressources disponibles dans la diversité culturelle, fait voir à l'Europe ce qu'elle « ne pense pas à penser »^①, elle ne croit plus à l'efficacité directe, à la manifestation rapide du résultat, mais à la transformation silencieuse dans la longue durée.

La transformation est globale, progressive et dans la durée, elle résulte d'une corrélation de facteurs et comme c'est « tout », en elle, qui se transforme, elle ne se démarque jamais suffisamment pour être perceptible. On ne voit pas le blémûrir, mais on en constate le résultat : quand il est mûr et qu'il faut le couper. (*Les transformations silencieuses*, p.17)

Nous avons besoin d'une histoire célèbre du *Mencius*^②. Dans le royaume de Song vivait un homme qui était si peu patient qu'il souhaitait toujours que ses plantes poussent plus vite dans le champ. Un jour, entrant dans son champ, une idée lui vint à l'esprit et il saisit chaque plante l'une après l'autre et les tirèrent légèrement du sol en pensant que cela les aidera à pousser plus vite. Son fils, apprenant l'action absurde de son père, se précipita vers le champ et vit que les pauvres plantes s'étaient déjà flétries.

C'est ici que gît le vrai sens du « non-agir ». « Non-agir », c'est-à-dire ne pas agir légèrement, arbitrairement à condition que vous ne connaissiez pas les règles de l'objet que vous traitez. L'action est peut-être dangereuse puisqu'elle est déterminée par nos conceptions de valeurs sous-jacentes qui se font par plusieurs choses, telles que l'habitude personnelle, la répétition de nos expériences, le sentiment suscité par des cas semblables qui la précèdent, les

^① F. Jullien, *Les transformations silencieuses*, op.cit., p.37.

^② 出自《孟子·公孙丑上》。杨伯峻，《孟子译注》，北京，中华书局，1960年，第62页。（*Mencius*, traduit et annoté par Yang Bojun, Peking, Librairie de Zhonghua, 1960, p.62.)

coutumes des cultures qui nous habitent, etc. Une action dont le sens est prématurément fixé, comment pourrait-elle s'adapter à tous les possibles des choses, à la particularité de chaque situation précise ? C'est la raison pour laquelle les taoïstes se méfient de l'action aventurière et laissent les choses telles qu'elles sont avant de connaître son fonctionnement interne. Donc, faire pousser les plantes en les tirant du sol tout en ignorant les lois naturelles de la végétation, c'est une action contre-nature, non seulement inutile mais encore nuisible. Dans ce sens, on peut dire que le « non-agir » du taoïsme est une pensée qui sert à s'abriter du danger, à se conserver.

Citons encore deux anecdotes dans l'histoire de la Chine. D'abord l'histoire du prince Gou Jian^① dont la principauté était une fois conquise par Fu Chai, prince des Wu. Gou Jian qui se sentait honteux brûlait de vengeance, mais son ministre Fan Li l'a vivement conseillé de conserver son sang-froid en l'avertissant que la situation était complètement défavorable du côté des Yue. Si Gou Jian s'obstine dans son honneur personnel, le pays va périr et sa vengeance n'aura jamais la chance d'être assouvie. Gou Jian l'a accepté. Depuis lors, il faisait semblant de se soumettre aux ordres de Fu Chai mais en même temps, il a commencé à reconstruire son pays et attendait le mûrissement de l'occasion. Une fois le moment venu, il a donné un coup mortel à son adversaire. Au début de l'histoire, tous les éléments favorables se mettent du côté de Fu Chai, mais ébloui par la grande prouesse, il commence à se croire supérieur et sous-estime son adversaire. Gou Jian le vaincu, en suivant le conseil de son ministre, conserve furtivement ses énergies, de sorte qu'un jour, quand sa force a surpassé l'ennemi, les éléments positifs se tournent vers lui et il parvient à renverser la situation.

Ensuite l'histoire de Cao Gui^② qui manipule bien l'art de faire la guerre. La principauté des Lu s'est trouvée une fois en bataille avec celle des Qi. Le prince des Lu était sur le point de donner la consigne de battre le tambour pour se mettre à l'attaque quand un de ses ministres Cao Gui l'a arrêté. Après que les troupes ennemies des Qi avaient fait trois fois le battement des tambours, Cao Gui a conseillé à son prince de commencer l'attaque. L'histoire

^① 出自《史记·越王勾践世家》。《史记注释》，司马迁著，赵望秦，霍松林注释，西安，三秦出版社，2011年，第1684页。(Sima Qian, *Le Shiji ou les Mémoires historiques*, traduit et annoté par Zhao Wangqin, Huo Songlin, Xi'an, Éditions de Sanqin, 2011, p.1684.)

^② 出自《春秋左传·庄公十年》。杨伯峻，《春秋左传注》，北京，中华书局，2009年，第183页。(Zuo Qiuming, *Le Zuo Zhuan ou Les Annales des Printemps et des Automnes de Zuo Qiuming*, traduit et annoté par Yang Bojun, Pékin, Librairie de Zhonghua, 2009, p.183.)

finit par la victoire de Lu. On se demande ce qu'est le truc de Cao Gui, au moment des premiers battements du tambour, le moral des soldats des Qi reste le plus élevé, alors la seconde fois, moins élevé qu'avant, et la dernière fois, il est descendu au plus bas. Ce n'est de ce moment précis que l'adversaire peut tirer profit. Il suffit d'attendre trois fois le battement des tambours pour que le moral le plus élevé descende au plus bas et qu'une situation qui semble d'abord défavorable au sujet change radicalement, comme l'image de l'eau creusant une pierre solide sous l'effet d'une érosion continue. La pierre forte devient enfin le faible et l'eau la plus faible devient enfin le fort.

Mais une question reste posée. Pourquoi F. Jullien trouve-t-il que cette transformation est silencieuse ? Comment définit-il ce terme «silencieux »? Quels sont les champs dans lesquels il va l'appliquer ? Nous y répondons par une question que Jullien a écrite au début de son ouvrage pour introduire sa définition de la «transformation silencieuse ».

D'où vient que ce qui se produit inlassablement sous nos yeux, et qui est le plus effectif, est patent, certes, mais ne se voit pas? (*Les transformations silencieuses*, p.9)

Par cette question, il parvient à susciter notre curiosité envers ce qu'il va développer. Ensuite, il a défini à sa manière ce que veut dire exactement cette «transformation silencieuse ».

Il ne s'agit pas là d'une invisibilité intérieure, secrète, psychologique, celle qui serait des sentiments ; ni de l'invisibilité des idées, que la philosophie a décrétée d'emblée d'une autre essence que le sensible. Non, l'invisibilité dont je parle est propre au « phénomène » et fait son paradoxe : ce qui ne cesse de se produire et de se manifester le plus ouvertement devant nous – mais si continûment et de façon globale – pour autant ne se discerne pas. Discret par sa lenteur en même temps que trop étale pour qu'on le distingue. Il n'y a pas là éblouissement soudain qui aveuglerait le regard par son surgissement ; mais, au contraire, le plus banal : ce partout et tout le temps offert à la vue, de ce fait même, n'est jamais perçu – on n'en constate que le résultat. (*Les transformations silencieuses*, p.9)

Ce long passage nous transmet plusieurs idées. Premièrement, le champ de la transformation silencieuse dont il parle : elle n'a rien à voir avec notre sentiment intérieur et muet, ni avec le monde insensible, la métaphysique, mais désigne chez Jullien l'invisibilité du phénomène ; deuxièmement, la nature de cette transformation : elle représente l'ensemble d'un procès dans lequel il y a d'abord la lenteur, qui s'oppose à ce qui se produit soudainement, puis le silence, ou bien la banalité qui exclut tout élément frappant, éblouissant.

Ici, à savoir que même si Jullien a employé le mot «invisible» pour expliquer l'essence de cette transformation, il ne peut remplacer, dans son propre dictionnaire de lexique, le terme «silencieuse». La raison en est la suivante :

«Silencieux» est plus juste, en effet, qu'invisible, à cet égard, ou plutôt en dit plus. Car non seulement cette transformation en cours, on ne la perçoit pas, mais elle s'opère elle-même sans crier gare, sans alerter, «en silence» : sans se faire remarquer et comme indépendamment de nous ; sans vouloir nous déranger, dirait-on, alors même que c'est en nous qu'elle fait son chemin jusqu'à nous détruire. (*Les transformations silencieuses*, p.12)

Afin de faire comprendre son idée, Jullien a mentionné quelques phénomènes que nous pouvons rencontrer tous les jours, mais peut-être sans y réfléchir, par exemple la croissance.

Grandir – nous ne voyons pas grandir : les arbres, les enfants. Seulement, un jour, quand on les revoit, on est surpris de ce que le tronc est devenu déjà si massif ou de ce que l'enfant désormais nous vient à l'épaule. (*Les transformations silencieuses*, p.10)

Pour lui, le vieillissement humain n'est pas moins représentatif :

Vieillir : nous ne nous voyons pas vieillir. Non seulement parce que nous vieillissons sans

cesse et que ce vieillissement est trop progressif et continu pour saillir à la vue ; mais également parce que c'est tout en nous qui vieillit. Tout : non seulement les cheveux blanchissent, mais aussi les cernes se creusent, les traits s'empâtent, les formes s'alourdissent et le visage devient «de plâtre ». Et aussi : le teint vire, la peau se gerce à la fois la chair s'affaisse et se rétracte, etc. (*Les transformations silencieuses*, p.10)

La transformation, dans un premier temps, se caractérise par son procès silencieux, qui passe inaperçue, et dans un second temps, par son résultat qui est un renversement total par rapport à l'état premier.

La transition est imperceptible, mais elle conduit sous nos yeux au complet renversement : de la victoire à la défaite ; ou de l'amour à la haine, ou bien à l'indifférence, qui en est tout autant l'opposé. (*Les transformations silencieuses*, p.82)

La victoire est l'envers de la défaite, l'amour l'envers de la haine. Il en est de même pour les deux exemples plus haut, la petitesse, après une période du développement, devient le grandissement ; la jeunesse, après le lavage du temps, entre dans la vieillesse. Pour vivifier l'idée de cette inversion, F. Jullien a rappelé deux matières qui sont la littérature et la révolution. Il y a d'abord dans ses yeux une littérature des transformations silencieuses. Par exemple, les romans intrigués de Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, de Tolstoï *Guerre et paix*. Il vaut la peine de citer le texte originel de Jullien :

Le roman, à l'époque moderne, comme genre propre et, reconnaissons-le, foncièrement nouveau, est ce qui trouve sa fonction et sa légitimité dans le récit des transformations silencieuses...Dans *Le Rouge et le Noir*, l'ascension du Valenod et le déclin corrélatif de M. De Rênal sont beaucoup plus qu'une toile de fond, mais bien la transformation souterraine sur laquelle le destin du héros est indexé Ou de même Mme Verdurin devenant princesse de Guermantes. Tous les romans de Tolstoï sont de grandes machines à transformations

silencieuses que le romancier suit à leur rythme, par conséquences parallèles, en passant d'un personnage à l'autre et le reprenant plus loin. *Guerre et Paix* : comment d'action brillante, allégrement menée, la guerre s'étire, se disperse et s'use au fil des jours pour devenir un champ de transformations concourantes, puis enfin bascule. (*Les transformations silencieuses*, p.80)

Le fait est que dans la galaxie de la littérature chinoise, nombreux sont les romans qui font partie de ces romans des transformations silencieuses. Cao Xueqin est surtout apprécié de son ingéniosité en cette technique de tisser les intrigues (*cao she hui xian, fu yan qian li*, 草蛇灰线, 伏延千里). Dans son chef-d'œuvre *Le Rêve dans le Pavillon Rouge*^①, il a retracé le fresque d'une famille noble, de son ascension jusqu'à sa décadence. À partir de sa narration, en passant par la longue partie du développement qui parle de l'épanouissement, du carnaval de cette famille, Cao Xueqin, par le moyen des suggestions minutieuses, soit une parole étourdie, soit la sensation triste de quelqu'un, soit une action de mauvais augure, n'a cessé de faire allusion à la fin tragique de l'histoire.

À part le monde de la littérature, le déploiement d'une révolution peut aussi illustrer l'avantage de la transformation silencieuse.

La Révolution en tant qu'action, et même action portée à sa limite, suscite nécessairement contre elle une réaction...La transformation silencieuse, en revanche, ne force pas, ne contrecarre rien, ne se bat pas ; mais elle fait son chemin, dira-t-on, infiltre, s'étend, se ramifie, se globalise – fait « tache d'huile ». Elle s'intègre en désintégrant ; se laisse assimiler en même temps qu'elle défait à mesure cela même qui l'assimile. C'est aussi pourquoi elle est silencieuse : parce qu'elle ne suscite pas contre elle de résistance, qu'elle ne fait pas crier, ne suscite aucun rejet, on ne l'entend pas progresser. (*Les transformations silencieuses*, pp.83-84)

Comme la révolution implique une action intransigeante, elle suscitera évidemment la résistance, le contrecoup. À l'inverse, la transformation a lieu sous le silence, en raison de sa

^① 曹雪芹,《红楼梦》,长沙,岳麓书社,2006年版。(Cao Xueqin, *Le Rêve dans le Pavillon Rouge*, Changsha, Librairie de Yue Lu, 2006.)

tolérance, elle peut éviter les obstacles et étendre progressivement son influence pour devenir enfin «le grand feu dans la prairie »(*liao yuan da huo*, 燎原大火).

II.2 Le deuxième couple de notion : L'Être et la transition

II.2.1 L'absence de transition dans la pensée grecque

La transition est la deuxième grande idée introduite par François Jullien dans *Les transformations silencieuses*. La pensée de la création et la pensée du procès se différencient également par cette rupture claire entre l'idée de l'Être et celle de la transition. Pourtant, la transition est, selon Jullien, propre à la pensée chinoise tandis que la pensée européenne, depuis celle de la Grèce, en a déjà exclu la condition de possibilité. Platon et son disciple Aristote deviennent ici les deux défenseurs. Ni l'Un ni l'Autre n'ont jamais su comment définir cet état transitoire, indécis. Précisons d'abord la pensée de Platon, lue par Jullien, sur ce point :

La transition fait littéralement trou dans la pensée européenne, la réduisant au silence. À preuve ce qu'en dit, ou plutôt n'en dit pas, Platon (à propos de l'Un du *Parménide*). Car comment puis-je passer, se demande-t-il, du non-être à l'être, ou de l'immobilité à la mobilité ? Je suis assis, puis je marche : comment saisirai-je ce passage ou cet entre-deux (*metaxu*) que se contente d'indiquer ici le « puis » en gardant ces deux moments juxtaposés, complètement extérieurs l'un à l'autre, sur un mode seulement successif ? Car, prononce logiquement Platon, soit je suis assis, soit je marche, ou c'est l'un ou l'autre, et je ne puis participer en même temps à l'un et à l'autre ; ou ni à l'un ni à l'autre : être ni mû ni immobile. (*Les transformations silencieuses*, pp.26-27)

C'est-à-dire que selon Platon, met en avant Jullien, il n'existe pas un état transitoire, un passage entre ce qui est déjà et ce qui n'est pas encore. Une matière est déterminée par le non-être ou l'être, la mobilité ou l'immobilité. Un état dit médian est impensable. Pour remplir ce trou dans la pensée, Platon a fait un compromis pour imaginer qu'il y a sans doute un instant qui n'est ni le « déjà » ni le « pas encore ». Cet instant, entre les deux, est « hors du temps ».

Platon n'a non plus d'autre solution conséquente, pour passer de la contiguïté à la continuité, que de supposer entre eux un instant qui ne soit ni d'un temps ni de l'autre et soit donc, conclut-il, « hors du temps ». (*Les transformations silencieuses*, p.27)

Aristote, bien qu'il ait essayé de se différencier de son maître, n'a pas réussi à donner un statut formel à cette transition. Pour penser à cette question, il a fait appel à la note médiane en musique et au gris en couleur.

Aristote est-il néanmoins mieux en mesure de penser le statut de cet « entre » de la transition et du passage ? Considérons par exemple la note médiane en musique ou le gris parmi les couleurs. Cette note médiane « est grave par rapport à la haute et aigüe par rapport à la basse », n'en dit pas moins Aristote ; et, de même, le gris « est noir par rapport au blanc et blanc par rapport au noir ». Le « gris », n'est donc pas gris, aux yeux d'Aristote, c'est-à-dire une couleur ou l'un vire à l'autre, mais qui n'est plus ni l'un ni l'autre : une couleur ou blanc et noir, en venant à se confondre, perdent leur démarcation ; qui n'est ni tranchable ni caractérisable – « indéfinie ». (*Les transformations silencieuses*, pp.28-29)

Il est difficile pour Aristote de définir la couleur grise qui est entre la couleur blanche et la couleur noire, il est pour le blanc le noir et le noir le blanc. La conclusion aristotélicienne est assez vague, la note médiane ou bien le gris, en tant que passage, est indéfinie, autrement dit, il n'est pas possible de définir la transition puisqu'elle est indéfinie.

Jusqu'ici, nous devons comprendre ce que Jullien veut exprimer par cet exemple de la transition, si elle n'est pas acceptée par les philosophes comme Platon ou Aristote, c'est parce que la pensée européenne est fondée à partir d'une conviction de l'Être. Elle est une étude sur l'Être. Mais que veut dire cet « Être » ? N'est-il pas la définition, la détermination et la précision, tandis que la transition est floue, vague, indéfinie ?

Ainsi, que le parti pris de l'Être appelle à la détermination se récapitulera en cette maxime qui a si longtemps guidé en sous-main le travail de la pensée, en Europe, qu'elle en passe inaperçue. Je la formulerai : plus cela est déterminé plus cela « est ». (*Les transformations silencieuses*, p.41)

À la lecture de ces mots, nous disons que la définition implique inévitablement le sens d'isoler, d'examiner séparément les choses, alors que la transition procède d'un pouvoir de relier, de voir les choses dans le procès, dans son ensemble. L'exemple de la peinture européenne peut nous aider à mieux comprendre cette mentalité de précision dans la culture européenne.

Le peintre européen, à l'époque classique, ne serait-il pas d'ailleurs, à cet égard, le frère actif du philosophe et son complice ? Car il peint trait à trait, avec acharnement, pour déterminer toujours plus et donc faire « être » davantage. Cette robe chatoyante bordée de dentelles ou bien cette main, posée sur elle, où se perçoit la moindre veinure, où se discerne la moindre gerçure : jusqu'où parviendra-t-on à faire « être » par la précision et distinction apportée ? (*Les transformations silencieuses*, pp.41-42)

La culture de l'Être, à la poursuite du détail, de la justesse, de la rigueur, rejette l'approximation et l'incertitude. Cette bifurcation, nous allons encore l'affirmer dans la troisième partie abordant le domaine esthétique.

II.2.2 La transition : une pensée de « modification-continuation » (*bian-tong*, 變通思維)

Ayant parlé de l'absence de la transition en Europe, F. Jullien continue à nous discuter sur ce qui a permis à la pensée chinoise de déployer cette possibilité. L'idée de la transition se traduit en réalité par une autre notion qui est la « modification-continuation » (*bian-tong*).

Puisqu'elle est passée à côté de l'Être, la pensée chinoise ne nous offrirait-elle pas à

nouveau un biais commode, par son écart, pour sortir de cette impasse ? Voici qu'elle nous propose, en effet, non pas un terme mais deux, formant binôme, entre lesquels on peut jouer dialectiquement : « modification-continuation » (« communication »), dit le chinois (*bian-tong*). D'une part, ces deux termes s'opposent, la modification à la continuation : la modification « bifurque » et la continuation « poursuit », l'une « innove » et l'autre « hérite ». Mais de l'autre, et en même temps, chacun des termes marque la condition de l'autre : c'est grâce à la « modification » que le procès engagé ne s'épuise pas mais, se renouvelant par elle, peut « continuer » ; et, réciproquement, c'est la continuité, ou plutôt la continuation, qui permet de « communiquer » au travers même de la « modification » qui survient et fait d'elle aussi un temps de passage. (*Les transformations silencieuses*, pp.31-32)

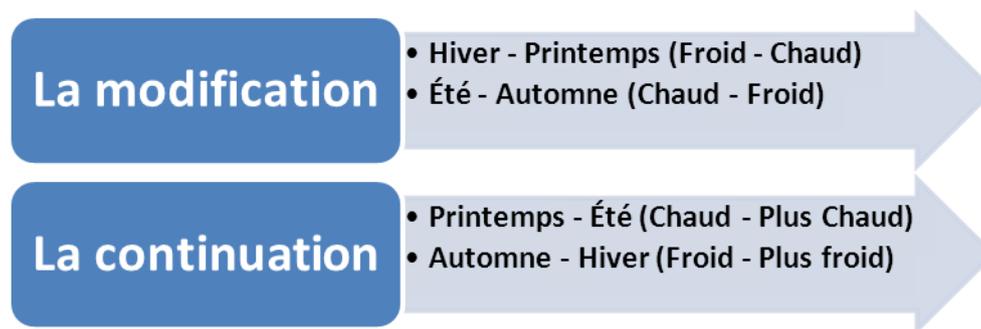
La pensée chinoise fait voir à l'Europe cette nouvelle perspective de connaître les choses. Ce qui est intéressant pour Jullien, c'est l'association de ces deux termes apparemment contradictoires. Comment une « modification » pourrait-elle faire venir une « continuation » ? La modification dans sa propre culture signifie, comme la révolution, soit un changement, soit un progrès. En tout cas, elle conduit au changeant, à la différence ou la distinction par rapport à l'état précédent. La continuation, néanmoins, inclut l'idée de la suite, la succession, le prolongement. Elle porte sur le constant, la ressemblance par rapport à l'état précédent. Cette association de complémentarité et de contradiction, François Jullien l'a ainsi précisée :

L'alternance implique toujours une substitution, comme éviction de l'un par l'autre, en même temps qu'une coopération, l'un conditionnant l'autre et réciproquement. L'un chasse l'autre en même temps que l'un s'appuie sur l'autre. Tels sont les deux aspects contradictoires d'un même fonctionnement – comme dispositif unique –, et comme tel il fait système. (*Procès ou Création*, p.58)

Pour illustrer son interprétation à l'égard de cette « modification-continuation », F. Jullien a donné deux exemples, l'un sur l'alternance incessante des quatre saisons et l'autre sur le problème de la mort.

Prenons exemple sur les saisons, elles qui n'ont cessé d'inspirer la pensée chinoise : la « modification » intervient de l'hiver au printemps, ou de l'été à l'automne, quand le froid s'inverse et tend vers le chaud, ou le chaud vers le froid ; la « continuation », quant à elle, se manifeste du printemps à l'été, ou de l'automne à l'hiver, quand le chaud devient plus chaud ou le froid plus froid. L'un et l'autre moment alternent, de modification ou de continuation, mais même celui de la modification, en réparant par l'autre le facteur qui s'épuise, opère au profit de son autre et sert à la continuation d'ensemble du procès. (*Les transformations silencieuses*, p.32)

Les quatre saisons constituent un ensemble de procès dans lequel la modification avec la continuation, l'une devient le facteur qui permet à l'autre de fonctionner. Cette alternance est une parfaite représentation de la pensée transitoire.



La modification concerne les deux couples de saisons dans lesquels la tendance s'oriente vers un renversement, c'est-à-dire quand l'hiver passe au printemps, le froid passe au chaud, ou bien que l'été passe à l'automne, quand le chaud passe au froid ; par contre, la continuation concerne les deux couples de saisons dans lesquels la tendance s'oriente vers un redoublement, une intensification. Quand le printemps cède la place à l'été, le chaud devient encore plus chaud, ou à l'inverse, quand l'automne est remplacé par l'hiver, il fera de plus en plus froid.

Dans le procès, la modification et la continuation s'entrelacent pour assurer le fonctionnement du ciel. Cette alternance des quatre saisons nous rappelle la pensée de Lao-

Tseu :

L'être et le non-être naissent l'un de l'autre. Le difficile et le facile se produisent mutuellement. Le long et le court se donnent mutuellement leur forme. Le haut et le bas montrent mutuellement leur inégalité. Les tons et la voix s'accordent mutuellement. L'antériorité et la postériorité sont la conséquence l'une de l'autre. (*Tao-töking*, Chapitre II)

En ce qui concerne l'autre représentant du tao ïme, Tchouang-Tseu, nous estimons qu'il reste fidèle à l'esprit du « non-agir » de Lao-Tseu par sa prise de position entre l'utilité et l'inutilité (《庄子·外篇·山木》^①) : en traversant une montagne, Tchouang-Tseu a vu un grand arbre au feuillage touffu. Ne sachant pas pourquoi le bûcheron ne l'a pas coupé, il lui en a demandé la raison. Le bucheron lui a répondu : « Parce que son bois n'est bon à rien. » (无所可用) À l'entente de ces mots, le maître s'est dit : « Cet arbre arrive à atteindre le terme naturel de son âge grâce à son inutilité » (此木以不材得终其天年) Après la sortie de la montagne, il est invité chez un vieil ami, celui-ci a demandé à son domestique de tuer une oie pour accueillir Tchouang-Tseu. Ne sachant pas comment faire le choix entre deux oies dont l'une sait caqueter et l'autre ne le sait (其一能鸣, 其一不能鸣, 请奚杀?), le domestique l'a demandé à son maître. Celui-ci lui a répondu : « Va tuer celle qui ne sait pas caqueter. » (杀不能鸣者) Plus tard, quand les disciples de Tchouang-Tseu ont posé : « L'arbre de la montagne arrive à se conserver en raison de son inutilité, mais l'oie est tuée à cause de cette même inutilité. Quelle position adoptez-vous, Maître ? » (昨日山中之木, 以不材得终其天年; 今主人之雁, 以不材死。先生将何处?) La réponse de Tchouang-Tseu est significative : « Il faut que je me pose entre l'aptitude et l'inaptitude, entre l'utilité et l'inutilité. » (周将处乎材与不材之间)

Ce qui est le plus dangereux, selon Tchouang-Tseu, c'est de se laisser entraîner par une situation déterminée. Pour se conserver, il est nécessaire de rester ouvert à tous les possibles de la situation et de chercher à se transformer pour s'y adapter. Voilà le caractère dynamique

^① [战国]庄周,《庄子》,胡仲平译注,北京,北京燕山出版社,2005年,第174页。(Zhuangzi, *Zhuangzi*, traduit et annoté par HU Zhongping, Pékin, Éditions de Yanshan de Pékin, 2005, p.174.)

de la pensée chinoise valorisée par F. Jullien :

Toute immobilisation conduirait à une impasse : même au stade le plus favorable d'une situation, nous devons rester conscients de la nécessité de son évolution. Impossible d'échapper à cette évidence : qui a atteint le sommet ne peut plus que redescendre. La sagesse est d'accepter alors son propre déclin, car le Ciel lui-même ne peut s'y opposer. Le tort serait au contraire de « s'obstiner » et de vouloir imposer la durée à une situation qui, comme toute situation, ne peut être que transitoire. (*Procès ou Création*, p.65)

F. Jullien a expliqué encore cette idée de la transition à travers la conception de la mort chez les Européens et les Chinois. Si vous acceptez la mort comme une finalité, une rupture de la vie, vous serez à côté des Européens ; si vous l'acceptez comme une partie intégrante de la vie, vous commencerez à comprendre l'essentiel de la pensée chinoise sur la transition.

Elle^① a privilégié la finalité, s'est préoccupée en priorité du « vers quoi » (*eis ti*) et de la destination, a porté son attention sur le terme et non sur la transition, la philosophie européenne a enjambé la vieillesse. S'en est-elle seulement rendu compte ? Elle l'a passée sous silence et n'a gardé en vue que la Fin : la Mort. Heidegger encore – pensée du « vers » et de la destination, du *wozu* et du *Zukunft* : l'homme ne serait-il pas à définir existentiellement comme « être vers la mort » ? (*Les transformations silencieuses*, p.73)

La conception européenne de la mort est indissociable de la notion de finalité, la vie est considérée comme un chemin qui a un commencement et un aboutissement. La mort est la destination de la naissance, comme l'a dit Jullien, la philosophie européenne porte son attention sur le terme et non sur la transition. Les Chinois ont proposé une autre voie :

Comment s'étonner dès lors que les Chinois ne se soient pas préoccupés du Début et de la

^① F. Jullien veut désigner ici la philosophie européenne depuis la Grèce.

Fin des choses ? Ni du début premier ni de la fin dernière ? Ni ils ne se sont passionnés pour l'énigme de la Création ni ils n'ont dramatisé d'Apocalypse : le monde meurt tous les jours, le monde naît tous les jours...Il ne donne pas à songer à l'Éternel, mais plutôt à l'inépuisable de ses ressources : tel est le «Ciel» qui, parce qu'il ne dévie pas de son cours, ne discontinue pas d'engendrer. (*Les transformations silencieuses*, pp.90-91)

Comme l'alternance des quatre saisons, du jour et de la nuit, la pensée chinoise est une pensée de relation, de cycle. La «modification-continuation» peut trouver sa justification dans les deux théories, celle du *Yin* et du *Yang*, et celle des cinq éléments. Rappelons Lao-Tseu qui a donné une explication pour la naissance du monde, bien que celle-ci soit disparate de celle de *La Bible*. Deux chapitres de son *Tao-Töking* y sont consacrés :

Le *Tao* qu'on saurait exprimer n'est pas le *Tao* de toujours. Le nom qu'on saurait nommer n'est pas le nom de toujours. Le sans-nom : l'origine du ciel et de la terre. L'ayant-nom : la mère de tous les êtres. Ainsi c'est par le néant permanent que nous voulons contempler son secret, c'est par l'être permanent que nous voulons contempler son accès. (*Tao Te king*, Chapitre I)

道可道，非常道；名可名，非常名。无，名天地之始；有，名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。——《道德经·一章》^①

Le Tao engendre Un. Un engendre Deux. Deux engendre Trois. Trois engendre tous les êtres. Tout être porte sur son dos l'obscurité et serre dans ses bras la lumière, le souffle indifférencié constitue son harmonie. (*Tao-Töking*, Chapitre XLII)

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。——《道德经·三十六章》^②

^① 老子，《道德经》，陈忠译评，长春，吉林文史出版社，2006年，第1页。(Laozi, *Tao Te King*, traduit et annoté par Chen Zhong, Changchun, Éditions de la Littérature et de l'Histoire de la province du Jilin, 2006, p.1.)

^② *Ibid.*, p.71.

D'après Lao-Tseu, l'ensemble de l'univers découle d'une source unique qui s'appelle le *Tao* d'origine (*yuan dao*, 原道) ou bien le Vide suprême (*tai xu*, 太虛), mais ce « vide » qui n'est pas synonyme du « non-avoir » est rempli du Souffle ou bien du *Qi* primordial informe, indifférencié (*yuan qi*, 元气) qui s'appelle le Grand Un (*tai yi*, 太一). Le *Yin* et le *Yang* coexistent dans ce Grand Un. Le *Yin* et le *Yang*, notions qui n'existent pas dans la langue occidentale, est définis par Léon Renier dans son article sur la Chine de l'Encyclopédie moderne de 1847 :

Le principe bon et actif se nomme ici *yang* ; le mauvais, ténébreux ou passif, se nomme *yin*. Les deux principes sont aussi représentés par le ciel et la terre, et c'est par leurs combinaisons diverses, par leurs éternels embrassements, que se forme le monde, qu'il se joue dans son infinie variété, dans ses contrastes, ses caprices, ses accidents, dans ses milliers d'êtres et d'objets, aux couleurs, aux formes, aux parfums divers.^①

Outre ce qu'il a mentionné, le *Yin* peut encore représenter par exemple la lune, l'ombre, la nuit, le froid, l'hiver, l'humidité, la féminité, l'intériorité, l'enfermement alors que le *Yang* représente le soleil, la lumière, le jour, la chaleur, l'été, la sécheresse, la masculinité, l'extériorité et l'ouverture. Par un processus de division et de différenciation, le souffle primordial arrive à se diviser en deux pôles à la fois opposés et complémentaires, le *Yin* et le *Yang*. Le *Yin* et le *Yang* arrivent à s'interchanger grâce au vide médian.

L'exemple de la peinture pourrait nous servir d'exemple. Dans un tableau traditionnel de « Montagne-Eau », la montagne est considérée en principe comme le pôle *Yang* alors que l'Eau le pôle *Yin*, si le peintre chinois a l'habitude de tracer entre la montagne et l'eau des nuages et des brumes, c'est parce que ceux-ci, dans son état vague et indéfini par rapport à celui de la montagne et de l'eau, jouent en effet le rôle du vide médian, l'intermédiaire entre le *Yin* et le *Yang*. François Cheng a précisé leurs relations en disant :

Le nuage est né de la condensation de l'eau ; il prend en même temps la forme de la

^① Définition citée dans *Dictionnaire de la Chine*, p.303.

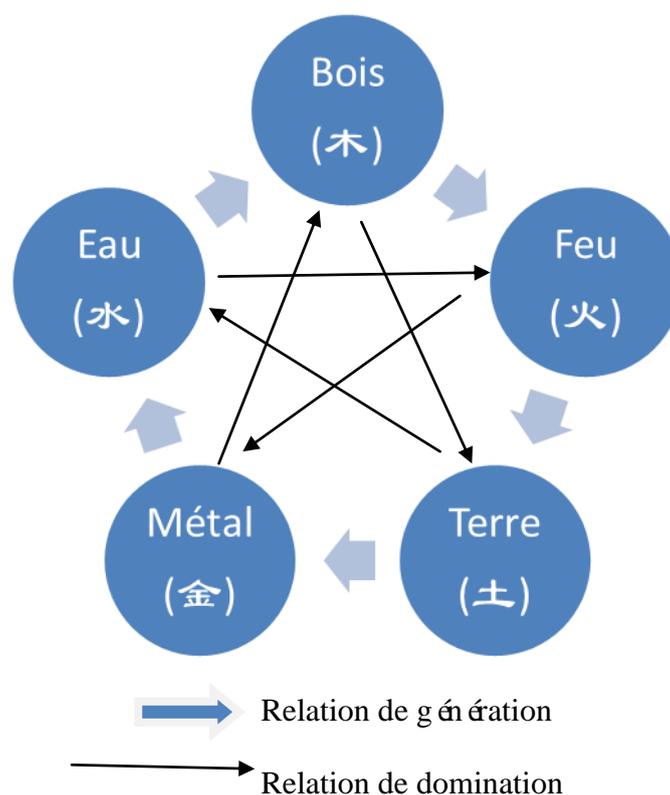
montagne – entraîne ceux-ci dans un processus de devenir réciproquement Montagne-Eau... Avec le Vide médian, le peintre crée l'impression que virtuellement la montagne peut entrer dans le Vide pour se fondre en vagues et qu'inversement, l'Eau, passant par le Vide, peut s'ériger en Montagne. Ainsi, Montagne et Eau sont perçues non plus comme des éléments partiels, opposés et figés ; ils incarnent la loi dynamique du Réel.^①

On voit clairement qu'il ne s'agit pas ici d'un processus de création au cours duquel un créateur externe qui existait déjà interviendrait pour créer quelque chose qui n'existait pas, de ce qu'il n'y a pas vers ce qu'il y a, mais bien au contraire d'une évolution au sein des choses, d'une transformation interne. Tout commence et finit par soi-même. Pour reprendre les propos de François Jullien, « rien ne dépasse jamais, la représentation est parfaitement repliée sur elle-même, le fonctionnement qui est en jeu ne s'expose à la rencontre d'aucune extériorité »^②.

Reste à parler de la dernière phase de transformation chez Lao-Tseu qui est en relation étroite avec ce que nous allons analyser ensuite : « Deux engendre Trois et Trois engendre tous les êtres. » Les dix mille êtres, qui sont nés de l'interaction entre le *Yin* et le *Yang* et le Vide médian entre eux, sont tous composés des cinq éléments physiques : le bois, le feu, la terre, le métal et l'eau. L'harmonie du monde est enfin trouvée : les dix mille êtres s'adosent au *Yin* et embrassent le *Yang*. Nous pouvons, à l'aide d'un schéma et d'un tableau ci-dessous, voir comment fonctionnait la circulation des cinq éléments et comment est structurée une pensée fondée sur la relation entre les choses :

^① François Cheng, *Vide et plein, le langage pictural chinois*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p.47.

^② *Processus ou Création*, op.cit., p.75.



Les cinq éléments sont dominés par deux sortes de relations. Une des relations, on peut l'appeler la relation de génération, ou bien le cycle d'engendrement, le processus de conservation. Au sein de cette relation, chaque élément en fait naître un autre et ainsi de suite.

Si l'on dit que le bois engendre le feu, c'est parce que, en brûlant, le bois peut nourrir le feu ; puis le feu engendre la terre sous forme de cendres après être brûlé, qui va nourrir la terre ; la terre engendre le métal puisque ce dernier peut se trouver dans l'élément précédent ; ensuite le métal engendre l'eau, en fondant, le métal se transforme en eau ; enfin l'eau engendre le bois, ce qui est facile à comprendre, car la poussée des plantes dépend nécessairement et fortement de l'eau.

À part ce cycle d'engendrement, il existe en même temps un cycle de domination. On commence aussi par le bois. S'il peut engendre le feu, il l'emportera sur un autre élément qui est la terre étant donné que le bois creuse la terre ; la terre, quant à elle, l'emporte sur l'eau, en chinois, il y a une expression : « Quand les soldats arrivent, il y aura le général qui vient les empêcher ; quand l'inondation arrive, il y aura la terre qui l'endigue. » (*bing lai jiang dang, shui lai tu yan*, 兵来将挡, 水来土掩) Cette expression, dans la mentalité chinoise, veut dire que tous les éléments dans le monde sont liés l'un par l'autre et l'emporte les uns sur les

autres (*xiang sheng xiang ke*, 相生相克).

Toutes les choses ont leur propre faiblesse par où l'on peut les attaquer. Il n'y a aucun élément qui se trouve supérieur au reste, comme les relations entre Dieu et ses créatures ou bien le concept de l'Idée chez Platon par rapport au monde physique. Si l'Occident privilégie les relations verticales entre les choses, les Chinois, du point de vue des cinq éléments, s'intéressent aux liens entre les divers plans de la réalité

Pour clore le processus de destruction, nous disons que l'eau l'emporte sur le feu parce que l'on a besoin de l'eau pour éteindre le feu (水克火) ; le feu l'emporte sur le métal du fait que le feu liquéfie le métal (火克金) ; le métal enfin l'emporte sur le premier élément – le bois, car le métal peut trancher le bois (金克木). L'idée majeure, c'est qu'il faut prendre en considération la globalité des réalités, dans les éventualités de ses évolutions.

Ce qui est dangereux, c'est d'être telle une grenouille au fond du puits (*zuo jing guan tian*, 坐井观天^①) : assise au fond d'un puits, la grenouille lève la tête en pensant que le ciel sous son regard est déjà l'ensemble du ciel. Cantonnée par sa position, elle n'aura jamais la chance de savoir qu'il n'en représente qu'une partie infime. D'autre part, si le monde est perçu dans sa totalité, il n'y aura pas de distinction absolue entre le spirituel et le physique, entre le Bien et le Mal, entre la Vrai et le Faux, couples de distinctions quotidiennement présentes dans la culture occidentale. Pour reprendre le terme de Anne Cheng, la philosophie chinoise est une pensée de «savoir comment» par rapport à la philosophie occidentale qui est plutôt une pensée de «savoir quoi»^②. D'où venons-nous ? Où allons-nous ? Qui sommes-nous ? Pourquoi existons-nous ? Ces questions fondamentales de la philosophie occidentale perdent leur valeurs d'être posées dans le contexte chinois.

Nous pouvons sans peine nous rappeler une ancienne histoire de la Chine dans laquelle un vieillard a perdu son cheval comme dernière preuve de cette conception du monde (*sai weng shi ma, yan zhi fei fu*, 塞翁失马, 焉知非福 ?^③) : autrefois, dans un village situé près de la frontière nord du pays, vivait un vieillard qui élevait des chevaux avec son fils. Un jour, il a

^① 出自《庄子·秋水》。《庄子》，胡仲平译注，北京，北京燕山出版社，2005年，第143页。(Zhuangzi, traduit et annoté par HU Zhongping, Pékin, Éditions de Yanshan de Pékin, 2005, p.143.)

^② Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.37.

^③ 出自《淮南子·人间训》。《淮南子》，杨有礼注说，开封，河南大学出版社，2010年，597-598页。(Le Huainan Zi, présenté et annoté par Yang Youli, Kaifeng, Presses de l'Université de Henan, 2010, pp.597-598.)

trouvé que l'un de ses juments s'enfuit. Lorsque ses voisins viennent le consoler, le vieillard reste impassible et dit : « Vous pensez que c'est un malheur, mais peut-être n'en est-ce pas un ? » Quelques jours après, son cheval perdu revient et ramène avec lui toute une bande de chevaux sauvages. Quand tous ses voisins viennent le congratuler, le vieillard reste encore impassible en disant : « Vous pensez que c'est un bienfait, mais qui sait que cela ne peut se transformer en un malheur ? » Quelques jours après, son fils s'est malheureusement cassé la jambe lorsqu'il a essayé de dompter les chevaux sauvages. L'année suivante, une guerre éclate avec la conscription obligatoire. Tous les jeunes hommes du pays sont tenus de partir au front alors que le fils du vieillard y échappe grâce à son infirmité.

Cette histoire, n'est-elle pas une illustration parfaite de la théorie des cinq éléments ? La morale est assez limpide : aucun événement ne peut être purement heureux ou malheureux. D'un mal peut sortir un bien, de même qu'un bien peut sortir d'un mal. Il ne s'agit pas d'une question de supériorité et d'infériorité, ni d'antériorité et de postérité. La circulation est incessante et donc inépuisable.

III. Les réflexions sur la pensée du processus chez François Jullien

Pour ce qui concerne la répercussion de la pensée chinoise de la transformation, nous venons d'en parler dans le chapitre précédent sur l'efficacité, aussi allons-nous plutôt ajouter une autre forme de la transformation silencieuse chez les confucianistes qui est cette influence des vertus d'humanité (*ren*).

III.1 L'influence de la pensée de transformation sur la mentalité chinoise

Évidemment, la stratégie chinoise de la transformation a beaucoup intéressé François Jullien, qui, par sa culture de naissance a toujours isolé et majoré des concepts comme « atome », « Dieu ». Cependant, le vers de Su Dongpo de la dynastie Song nous fait part d'une autre réalité : « Le vrai visage du mont Lu reste inconnu à celui qui s'y trouve. » (*bu shi lu shan zhen mian mu, zhi yuan shen zai ci shan zhong*, 不识庐山真面目, 只缘身在此山中)

Plus haut, nous n'avons cessé de souligner l'idée de la dialectique dans la stratégie de la transformation : tout se fonde dans un processus ininterrompu, chaque situation doit être considérée comme une étape transitoire, aucune chose n'est purement bonne ou mauvaise.

Dans ce cas, cette stratégie elle-même, par nature, est-ce une stratégie purement bénéfique ? Comment envisager les influences négatives qu'elle a exercées sur l'inconscient du peuple chinois ? Selon nous, Éric de La Maisonneuve porte un jugement pertinent sur ce point :

Les individus ne cherchent pas à se distinguer mais plutôt à se fonder dans la masse et, selon les règles confucianistes, à respecter l'ordre établi depuis toujours et à le perpétuer. Leurs idées de longévité et d'harmonie consistent justement à ce que tout s'améliore mais à ce que rien ne change ; pas d'aventure ni de rupture, mais une continuité stable, gage d'équilibre; ni passivité ni créativité, mais un accompagnement des évolutions naturelles... beaucoup de sagesse et pas mal d'hypocrisie dans ce système indifférent aux états d'âme.^①

Souvent, on entend dire les Chinois : « Une belle mort ne vaut pas une vie ratée » (*hao si bu ru lai huo*, 好死不如赖活) ; « Mon sort est comme ça, je n'y peux rien » (*wan ban jie shi ming*, *ban dian bu you ren*, 万般皆是命, 半点不由人) ; « L'homme propose et le Ciel dispose » (*mou shi zai ren*, *cheng shi zai tian*, 谋事在人, 成事在天). Cet esprit conservateur qui soumet le libre arbitre au joug du Ciel, cette absence d'esprit d'aventure et de conquête, ne résultent-ils pas de la culture chinoise fondée sur le système d'organisation agricole et la stratégie de la transformation dans laquelle l'action humaine est réduite au second plan et doit toujours s'adapter au déroulement naturel des choses ? On entend encore la voix de Monsieur Hu Shi^② contre ce pli de dépendance des Chinois : « Les Chinois s'habituent à deux sortes de dépendance, la dépendance du Ciel et la dépendance de l'homme » (第一是靠天, 第二是靠人——胡适)^③.

III.2 La transformation silencieuse chez les confucianistes : influence des vertus d'humanité (*ren*, 仁)

Dans *Les transformations silencieuses*, F. Jullien a essentiellement montré comment la

^① Éric de La Maisonneuve, *Précis de stratégie : cinq éléments pour agir*, Paris, Dunod, 2008, p.119.

^② Hu Shi (1891-1962), philosophe et écrivain chinois, prédécesseur de la modernisation et de l'occidentalisation de la Chine au début du XX^e siècle. Profondément influencé par son professeur à l'Université de Columbia, John Dewey, il a aussi introduit et traduit ses œuvres en Chine.

^③ 胡适著, 老愚评论, 《中国沉思: 胡适读本》, 呼和浩特, 内蒙古大学出版社, 2008年, 第3页。(Hu Shi, *Réflexions sur les problèmes de la Chine*, annoté par Lao Yu, Hu He Hao Te, Presses de l'Université de Neimenggu, 2008, p.3.)

transformation silencieuse fonctionne dans le taoïsme et la pensée du changement du *Yijing*. Pour le compléter, nous pouvons citer encore le confucianisme qui croit également à la force de la transformation silencieuse. Il convient ici de retourner au contenu du *Traité de l'efficacité* qui a une cohérence interne avec la pensée de la transformation silencieuse.

En lisant *Le Traité de l'efficacité*, on a déjà constaté d'une part que F. Jullien a effectué la plupart de ses analyses sur l'art de la guerre chinois et la philosophie taoïste à laquelle il est étroitement associé. Cependant, il n'a pas oublié d'étudier d'autres écoles de pensées qui sont aussi les composantes de la stratégie l'efficacité chinoise, telles que le légisme et le confucianisme.

Sans avoir besoin d'agir, le Sage transforme et fait advenir : contrairement aux simplifications courantes, l'idéal du « non-agir » n'est pas propre à la pensée taoïste et sert de lieu commun à toute la tradition lettrée. (*Processus ou Création*, p.39)

Selon Jullien, la stratégie légiste est en réalité un jeu de manipulation des dimensions essentielles et universelles de la nature humaine : le désir envers l'intérêt et la peur envers la souffrance. Donc, les légistes proposent au prince d'employer le châtement et la récompense comme les deux armes les plus efficaces de contrôler et de gouverner son peuple, ce qui reste en toute opposition avec les doctrines confucéennes, selon lesquelles, la morale et l'observation des rites sont les moyens propres à assurer une longue et véritable stabilité. Les réflexions de François Jullien sur cette efficacité dont fait preuve le confucianisme se résument à deux idées principales : premièrement, l'efficacité confucéenne, fondée sur la force de la morale, correspond à la stratégie de la transformation silencieuse.

Une image peut nous servir d'exemple de cette efficacité diffuse de la transformation silencieuse – celle du vent. Comme il s'insinue partout et dans la durée, on ne voit pas le vent passer, mais, sous son cours, « les herbes se couchent » (*Entretiens de Confucius*, XII, 19).

Il n'est pas le souffle inspire – *pneuma* divin – surgissant momentanément pour susciter,

telle une lame arrachée à la torpeur de l'existence, le grand jet de l'acte héroïque, ou de la création poétique ; mais il est ce flux continu qui, se propageant au travers du monde, et y répandant son incitation, l'imprègne au fur et à mesure de sa tendance – y étend à l'infini sa mouvance. (*Traité de l'efficacité*, pp.80-81)

Une fois de plus, F. Jullien a associé l'idée de l'efficacité chinoise à l'image d'un élément dans la nature. Il a comparé le processus de la transformation silencieuse à l'image de l'eau qui va jusqu'à creuser à long terme une pierre solide. Ici, l'influence des vertus est comme celui du vent qui courbe les herbes – symboles du peuple. La morale est comme le vent et le peuple les herbes (*de feng min cao*, 德风民草). Le prince va être le réalisateur de cette morale, le modèle des vertus.

L'influence transformatrice qui, à partir de la personnalité du prince, se dissémine à travers sa principauté et en informe les mœurs : se manifestant à travers les moindres traits du sentiment ou du comportement des gens, infléchis en son sens, mais sans jamais être concrètement appréhendable ni non plus isolément perceptible – tel est le vent. (*Traité de l'efficacité*, p.81)

Il convient d'évoquer une phrase importante des *Entretiens de Confucius* à laquelle se réfère la pensée de Jullien ci-dessus :

Quand le gouvernement repose sur des règlements et que l'ordre est assuré à force de châtiments, le peuple se tient à carreau mais demeure sans vergogne. Quand le gouvernement repose sur la vertu et que l'ordre est assuré par les rites, le peuple acquiert le sens de l'honneur et se soumet volontiers. (*Entretiens de Confucius*, Chapitre II, 1)

导之以政，齐之以德，民勉而无耻。导之以德，齐之以礼，有耻且格。——《论语·为政第二》^①

^① 杨伯峻，《论语译注》，北京，中华书局，1980年，第12页。(*Entretiens de Confucius*, traduit et annoté par Yang 151)

Afin de garantir l'ordre social, Confucius et Han Fei Zi mettent en avant les théories adverses. Han Fei Zi insiste sur la puissance de la force, des lois et juge inutile la vertu. Confucius lui, bien au contraire, est convaincu de l'efficacité de la vertu et considère la force comme quelque chose d'imposé qui ne peut durer que peu de temps, ce qui introduit le deuxième point de vue de François Jullien sur l'efficacité de la morale confucéenne – son infériorité à celle du despotisme prônée par les théoriciens légistes.

« Si l'on utilise les hommes en fonction du potentiel de situation, c'est aisé ; tandis que ce qu'on exige d'eux en recourant à la force est difficile. » (*Sunzi*, chap.5, « shi », Mei Yaochen). Il suffit d'obtenir ce potentiel pour que « la victoire vienne d'elle-même », il n'y a plus besoin d'exiger « spécialement » quelque chose (He Shi)...Et l'argument vaut aussi pour les théoriciens du despotisme (*Han Fei Zi*, chap.34) : il est facile de se faire obéir si l'on s'appuie sur le potentiel de sa position, tandis que cela reste difficile si l'on compte sur le mérite ou les bons sentiments. (*Traité de l'efficacité*, pp.233-234)

Le châtement et la récompense, s'ils deviennent efficaces, c'est parce qu'ils s'insèrent bien dans le cours des choses, qui veut dire ici les deux formes de la nature humaine – l'avidité et la peur de la souffrance. Les légistes ne comptent pas sur « le mérite » ou « les bons sentiments », autrement dit, l'homme est mauvais par nature pour eux. Mais que pensent les moralistes confucéens de ce problème de la nature humaine ? Continuons avec la réflexion de François Jullien :

Mais les moralistes eux-mêmes n'accepteraient pas la critique, puisqu'ils prétendent, eux aussi, que la voie qu'ils prônent, conduisant au succès par la vertu, est la plus aisée pour réussir. Le tort des hommes est de « chercher la voie au loin alors qu'elle est proche », dit Mencius, de « chercher au niveau du difficile ce qui, en réalité est facile. » - et c'est pourquoi ils ratent (*Mengzi*, IV, A, 11)...Il suffirait que les hommes se conforment à l'ordre des choses, tel qu'il

Bojun, P & kin, Librairie de Zhonghua, 1980, p.12.)

est à leur portée, « traitent en proches ceux qui leur sont proches », « traitent en aînés ceux qui sont leurs aînés », ce qui n'est pas véritablement obéir à des règles, ce qui n'est même pas prescriptif, puisque cela va de soi, « pour que le monde entier soit en paix. » (*Traité de l'efficacité*, p.234)

La clé du débat est enfin trouvée. F. Jullien appelle les représentants du confucianisme – Confucius et Mencius, les moralistes, parce qu'ils ont une croyance dans la nature humaine. Confucius a dit : « Dans l'enfance, tous les hommes sont frères ; dans l'âge mûr, chacun ne pense plus qu'à soi. »^① Si l'on essaie de l'interpréter par un autre propos de Confucius, il doit être : « Les hommes à la naissance sont naturellement bons et semblables, ils diffèrent ensuite par les habitudes. » (*xing xiang jin er xi xiang yuan*, 性相近而习相远) L'attitude de Mencius peut se voir par un des exemples qu'il a cité : supposez que des gens voient soudainement un enfant sur le point de tomber dans un puits, ils auront tous une réaction naturelle d'empathie pour le sauver de l'eau.

Donner une réponse à la question de savoir si la manière légiste est plus efficace que la manière confucéenne ou si c'est le contraire, c'est comme chercher à savoir si le régime despotique est plus efficace que le régime démocratique ou bien le contraire, une question assez compliquée et qui n'aboutirait peut-être jamais à une conclusion définitive. Les stratégies de l'efficacité entre le confucianisme et le légisme divergent du fait de leurs conceptions différentes de la nature humaine. L'idée de la transformation nous apprend qu'il faut suivre le cours, le *tao* interne des choses, mais comment évaluer l'efficacité des théories si elles avaient déjà, dès le début, une définition différente de ce *tao* ? Même au sein du confucianisme, des divergences sur la nature humaine aussi existent, comme Xunzi qui pense que l'homme est né mauvais.

^① *Sentences et proverbes de la sagesse chinoise*, op.cit., p.32.

CHAPITRE III LE CONCEPT DE TEMPS

Le mot « temps » nous paraît à la fois familier et étranger. Tout existe dans le temps. L'homme est enveloppé par le temps et la chose mesurée par le temps. Il est partout, mais en même temps personne n'y prête attention. Si l'on se laisse conduire par les réflexions de tant de grandes figures philosophiques de l'Occident, d'Aristote jusqu'à Martin Heidegger, en passant par bien d'autres comme Plotin, Saint-Augustin, Kant et Bergson, un vertige d'interrogations nous submerge : qu'est-ce que le temps ? Quelle est l'origine de ce temps et où va-t-il ? Est-ce qu'on peut compter sur un présent, un « aujourd'hui » qui « est » ou « existe », en considérant que le passé n'est plus, le futur n'est pas encore, alors que le présent se réduit toujours à un instant insaisissable ? Dans ce cas, comment envisager le problème du bonheur lorsque l'on entend parler souvent de cette locution latine « *Carpe diem* » qui veut dire « saisir le bonheur d'aujourd'hui sans se soucier du lendemain » ? Imprégné par une forte tradition religieuse, comment la culture occidentale va-t-elle concevoir les rapports entre le Créateur et le temps, autrement dit, la relation entre l'Éternité et le temps ?

I. Le domaine d'application : la pensée du temps en Europe et en Chine

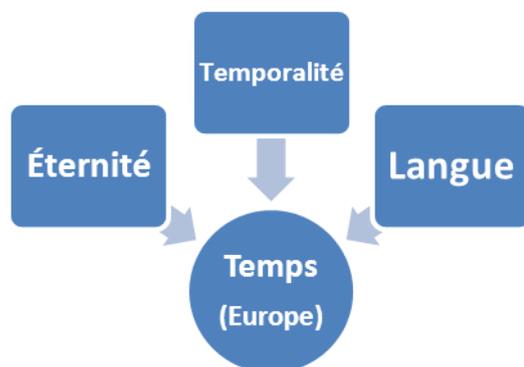
I.1 L'objet d'étude

François Jullien a pris pour thème de réflexion, dans le présent ouvrage intitulé *Du « temps », éléments d'une philosophie du vivre* (Grasset, 2001), cette question du temps :

Ces pages partent d'une question simple, et même élémentaire, mais que je n'ai vu poser nulle part. Du moins aussi carrément : fallait-il penser le temps ? Non point, qu'on entende bien la question, comment penser le temps là-dessus, la philosophie n'a cessé de dissenter ; mais, de façon plus radicale, avait-on besoin, et pour quoi faire, d'un concept de « temps » ? Cette question, je crois qu'on n'a pas imaginé de la poser. (*Du temps*, p.7)

Ses propos nous rappellent la célèbre formule de Saint-Augustin dans *Les Confessions* :

«Qu'est-ce que donc le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. »^① Dans cet essai, Jullien en a parlé de trois aspects, la temporalité du temps physique, l'éternité au sens métaphysique en rapport avec le temps au sens physique, et la langue occidentale qui doit une large part de sa structure à la conception du temps.



I.2 Le détour par la Chine

En suivant l'histoire philosophique de l'Occident sur la méditation de ce concept, F. Jullien déploie, une fois de plus, sa propre stratégie philosophique qui est une stratégie par le biais, pour reprendre ses termes, il a tenté «en passant par la pensée chinoise, de sortir de ce grand pli du temps »^②.

Faire un détour par la Chine, au fond, nous servirait à cela : en passant par d'autres cohérences, ignorantes de nos constructions subjectives, il s'agit de porter à la réflexion ce qui ne cesse d'être impliqué par notre expérience, et même que nous ne cessons de dire au quotidien, mais que, de par les choix qui sont les siens, n'a pu penser la philosophie. (*Du temps*, p.8)

Si la question du temps l'intéresse, c'est parce qu'elle est inlassablement posée dans le domaine philosophique et a une relation étroite avec la notion de l'être, de l'existence, de l'éternité qui en sont les arcs-butants. En ce qui concerne le détour par une culture du dehors, aux yeux de F. Jullien, la pensée chinoise n'est point passée par les trois entrées

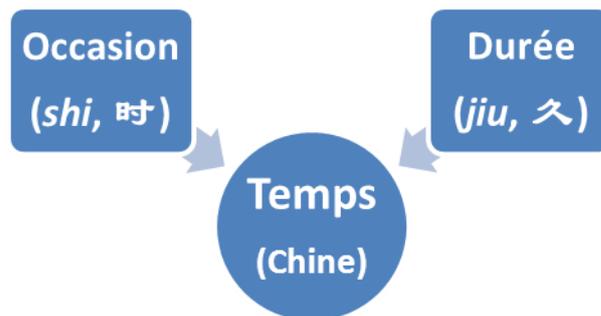
^① Saint Augustin, *Les Confessions*, Paris, Flammarion, 1964, p.264.

^② François Jullien, *Du temps, éléments d'une philosophie du vivre*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2001, p.7.

fondamentales de la question du temps, qui sont d'ordre physique, métaphysique et linguistique.

Selon ma propre stratégie philosophique, j'ai tenté, en passant par la pensée chinoise, de sortir de ce grand pli du « temps ». Car la Chine a pensé le « moment » saisonnier et la « durée », mais non pas une enveloppe qui les contienne également tous deux, et qui serait le « temps » homogène – abstrait. Quelle est donc cette pensée, est-on conduit soudain à s'enquérir, qui n'a pas pensé les « corps » en « mouvement », d'où nous vient la conception d'un temps physique, « nombre du mouvement », ni n'a opposé du temporel à de l'éternel, ou l'être et le devenir, d'où naît la métaphysique, et dont la langue, enfin, ne conjuguant pas, ne donne pas à opposer des temps – futur, présent et passé ? Y aurait-il donc une alternative à la pensée du temps ? (*Du temps*, pp.7-8)

Pour rester fidèle à la formule de l'auteur, la pensée chinoise dissimule « la diversité des plans qui tire la question du temps en différents sens »^① : celui de la physique, où le temps sert à penser le mouvement ; celui de la métaphysique, où le temporel est conçu en opposition à l'éternel ; celui de la grammaire langagière, où le temps s'étend à partir des temps distincts de la conjugaison.



I.3 Les références

En traitant de ce thème chez les Occidentaux, F. Jullien ne parle pas seulement de sa conception grecque, en incluant Platon, Aristote, les Stoïciens et les Épicuriens, mais aussi, il s'est référé à d'autres sources de la pensée occidentales, comme Saint-Augustin qui a

^① *Du temps*, op.cit., p.13.

consacré dans ses *Confessions* un chapitre à la discussion du temps, Kant, Schopenhauer, Husserl et Bergson.

En reprenant la question du temps, je m'attaque à l'un des principaux massifs de la philosophie. Depuis Platon (*Timée*, 37d), Aristote (*Physique*, IV), Plotin (*Ennéades*, III, 7), Augustin (*Confessions*, XI)...Or, «Platon» lui-même n'est pas un début en tout, d'une certaine façon, est déjà joué avant Platon, notamment avec la réécriture des cosmogonies primitives. Mais aussi les Stoïciens et les Épicuriens ; mais aussi Kant (*Esthétique transcendantale*), Schopenhauer (*Le Monde...*), Husserl (*Des données immédiates...*), Bergson (*La Pensée et le mouvant*), Heidegger (*Être et Temps*). Hegel, *passim* : la dialectisation du temps. (*Du temps*, p.11)

Côté chinois, cette fois-ci, F. Jullien n'a pas choisi un ouvrage précis qui s'est articulé autour du temps, mais essaie d'expliquer ce qu'est le temps pour les Chinois à travers plusieurs aspects, par exemple, la pensée du changement dans le *Yijing* (*Le Classique du Changement*), la pensée confucianiste et la pensée taoïste sur la question de la vie et de la mort, en utilisant en même temps les études menées par ses prédécesseurs en sinologie comme Marcel Granet^① et Joseph Needham^②.

II. La mise en comparaison de deux modes de pensée sur le temps

Pour parler de la différence entre la conception occidentale du temps et la conception chinoise du temps, François Jullien a choisi deux domaines, l'un est physique, il s'agit de la temporalité du temps, l'autre, métaphysique, concerne la notion de l'Éternité et son absence dans la pensée chinoise.

^① Marcel Granet (1884-1940), sinologue français qui a contribué à la reconnaissance de la Chine antique avec la publication de plusieurs ouvrages comme *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* paru en 1919, *La religion des Chinois* en 1922, et notamment *La Pensée chinoise* en 1934.

^② Joseph Needham (1900-1995), sinologue britannique qui a dû sa renommée mondiale à la publication de son ouvrage *Science et civilisation en Chine* en 1954, qui est une collection encyclopédique de tous les développements de la science chinoise.

II.1 La temporalité du temps

Tel est le début de la méditation de François Jullien sur la question du temps qui se voit par la difficulté de lui donner une définition, de préciser ce qu'est le temps :

Tant que nous en parlons, nous croyons savoir ce que nous disons ; mais si nous nous arrêtons d'en parler, pour l'expliquer, nous ne savons plus ce que nous pensons. (*Du temps*, p.13)

Comme il y a pour François Jullien trois entrées de la question du temps et que la première entrée est sur le plan physique, nous suivons maintenant ses réflexions en commençant par cette première « entrée » physique.

II.1.1 Le temps dans le mouvement (définition aristotélicienne du « temps » écrite par F. Jullien) et la pensée chinoise du procès

La première « poche » où se déploie la pensée du temps – le premier compartiment où s'est laissé ranger la question – est celle ouverte par Aristote sur le plan de la « nature » ; cette première entrée de la question est celle organisée par la « physique » : pour penser la nature, le physicien est conduit à penser le mouvement (*kinesis*), qui en est le principe ; et pour penser le mouvement, il doit penser, après le lieu où s'opère le déplacement, le temps qui sert à le mesurer. (*Du temps*, p.17)

Malgré la difficulté, les philosophes, depuis l'âge grec, n'ont cessé leurs efforts afin d'accorder au temps une définition, celle d'Aristote est considérée traditionnellement comme classique, non seulement par F. Jullien, mais aussi par l'histoire de la philosophie, laquelle lie le temps au mouvement des choses de la nature. La notion du mouvement ne peut être engendrée que par l'analyse de deux autres notions tenues pour sœurs : d'abord l'espace qui rend possible le déplacement des objets, puis le temps qui peut mesurer la durée de ce

déplacement. Revenons au passage de l'auteur de *Physique* pour en savoir plus de détails :

Nous disons qu'un temps s'est écoulé quand nous avons eu une perception de l'antérieur et du postérieur dans le mouvement...L'âme affirme que les « maintenant » sont deux, l'antérieur d'une part le postérieur d'autre part, nous disons alors qu'il y a un temps et que c'est cela « le temps »...Quand donc nous percevons le « maintenant » comme unique (et non pas comme antérieur et postérieur dans le mouvement, ni comme le même mais appartenant à un antérieur et à un postérieur quelconque), on est pas d'avis qu'un temps quelconque se soit écoulé, parce qu'il n'y a eu aucun mouvement. Mais quand « nous percevons » l'antérieur et le postérieur, alors nous disons qu'il y a temps. Car c'est cela le temps : le nombre d'un mouvement selon l'antérieur et le postérieur.^①

Partir d'un point de départ pour arriver à un autre point : la trajectoire d'un mobile rend visible la ligne du temps abstrait. Cette visibilité du temps chez Aristote comprend deux sens : premièrement, l'irréversibilité du temps effectuée par le cours du mouvement visible et linéaire, comme on dit souvent, « le temps passe vite comme une flèche » (*guang yin si jian*, 光阴似箭), et cette flèche, une fois partie de l'arc, ne reviendra jamais. Une autre idée qu'il conviendrait de souligner, c'est qu'il s'agit du temps d'un mouvement continu chez Aristote, non pas du temps de n'importe quel mouvement ; et deuxième chose, la mesurabilité du temps à travers la distance du mouvement, entre le point de départ et le point d'arrivée. Le temps abstrait que Saint-Augustin éprouve la difficulté de définir devient quelque chose de concret, de déterminé et donc de sensible.

Pour sortir de la pensée aristotélicienne, nous disons que ce père fondateur de la philosophie n'est pas le premier à associer le temps à l'idée du mouvement. Avant son époque, déjà pour Chrysippe, l'un des philosophes stoïciens, le temps est défini comme « intervalle du mouvement », « mesure de la rapidité et de la lenteur »^②. Le temps chez Chrysippe se prend dans deux acceptions : le tout et les parties. D'abord, le temps dans son ensemble s'écoule dans un processus continu dont les deux extrêmes, c'est-à-dire le passé et le futur s'élancent

^① Aristote, *Physique* (traduction et présentation par Pierre Pellegrin), Paris, Flammarion, 2002, pp.251-252.

^② *Les Stoïciens*, textes choisis par Jean Brun, Paris, PUF, 1957, p.53.

tous vers l'infini ; puis, le présent seul existe tandis que le passé et le futur n'existent pas du tout , ils subsistent.

On se permet de citer l'exemple fameux chrysippien : la promenade existe pour moi, quand je me promène ; mais quand je suis couché ou assis, elle n'existe pas. Bien après l'âge grec, Saint-Augustin va réaffirmer cette idée du temps dans le mouvement des choses :

Lorsqu'un corps se meut, c'est le temps qui me sert à mesurer la durée de son mouvement du commencement à la fin. Si je n'en vois pas le commencement et qu'il poursuive son mouvement sans que je voie quand il s'arrête, je suis sans moyen de mesure, si ce n'est peut-être du moment où je commence à voir le corps se mouvoir jusqu'au moment où je ne le vois plus.^①

Pour que l'analyse de F. Jullien soit plus complète, ce n'est pas une mauvaise idée pour nous d'ajouter un autre point de vue d'Aristote impliqué dans son concept du temps – la réciprocité entre le temps et le mouvement qui semble contradictoire. On se rappelle cette phrase importante dans la partie consacrée à l'étude du temps de *La Physique* : «Nous mesurons le mouvement par le temps et le temps par le mouvement. »^② Pour le justifier, il a ainsi écrit après quelques lignes :

Nous disons que le chemin est long si le voyage est long, et que celui-ci est long si le chemin est long ; et que le temps est long si le mouvement l'est, et que le mouvement est long si le temps l'est.^③

Déjà, dès Aristote, le concept du temps en Occident s'est bien écarté aux yeux de F. Jullien, du concept chinois, ce qui peut s'expliquer par l'absence de l'idée du mouvement au sens individuel dans la pensée de cette dernière. Il écrit ainsi :

^① Saint-Augustin, op.cit., pp.273-274.

^② Aristote, *Physique*, IV, 220 b, 20-25.

^③ Aristote, *Physique*, IV, 220 b, 25-30.

D'une façon générale, si la Chine n'a pas appréhendé la nature en termes de mouvement, c'est qu'elle l'a conçue à partir, non pas de corps individuels voués au mouvement, mais de facteurs en corrélation, se constituant en pôles : les énergies *yin* et *yang*, dont découle une interaction sans fin (d'où l'attention qu'elle porte notamment, et beaucoup plus tôt qu'en Occident, aux phénomènes magnétiques). Elle s'est détournée de la conception des atomes et des particules, dont on sait, depuis Lucrèce, qu'elle a partie liée avec les langues alphabétiques et le statut de la lettre, pour s'intéresser aux phénomènes d'influence et de transformation – commençons, du moins, par le dire ainsi : le *yin* se condense tandis que le *yang* se répand, celui-là « s'appuie » sur celui-ci pour « s'épanouir » et celui-ci « obtient » celui-là pour se « matérialiser » ; et, tandis que l'un croît, l'autre décroît, leur alternance est régulée. Pensant le cours ininterrompu de ces phases, la Chine était conduite à penser, non le « temps », mais le procès. (*Du temps*, pp.19-20)

Quels sont les éléments culturels qu'on peut tirer de ces propos ? De quoi parle F. Jullien ? Afin de le comprendre, nous devons nous poser la question : cette idée du mouvement chez Aristote et d'autres philosophes grecs, qu'est-ce qu'elle apporte, comme racine authentique, à la culture occidentale ? Si nous cherchons encore une réponse jullienne, elle se trouvera dans l'assimilation entre deux termes, « mouvement » et « changement », lesquels sont souvent présentés dans le vocabulaire des Occidentaux comme synonymes.

On n'a aucun mal à comprendre pourquoi mouvement et changement ont été conçus analogiquement l'un à l'autre. Tous deux sont envisagés comme allant d'un terme à un autre terme, entre un point de départ et un point d'arrivée : le mobile part d'ici pour arriver là, le changement s'opère à partir de cet état-ci pour aboutir à cet état-là (*Du temps*, p.71)

F. Jullien a tout à fait raison sur ce point, bien qu'il n'ait pas manqué de penser en même temps que ces deux notions répondent étymologiquement à deux termes différents. Le mouvement s'écrit en grec « *kinesis* » tandis que le changement « *metabolé* ». Force est de

constater que dans le troisième volume de *La Physique*, le terme « mouvement » est toujours accompagné du changement, et peut se remplacer par ce dernier. Par exemple, « Il n'y a pas de mouvement à part des choses. En effet, ce qui change change toujours soit selon la substance, soit selon la quantité soit selon la qualité.. »; « Il n'y aura ni mouvement ni changement de quoi que ce soit à part des catégories qu'on a dites... ». Le mouvement, ou le changement, qui n'existe que dans le mobile pour Aristote, reprenons les termes de François Jullien en vue de précision, « tout changement va d'un quelque chose vers (à destination d') un quelque chose »^①, implique inévitablement l'idée d'un avancement, d'un progrès, ou bien d'une ligne d'évolutions par étapes.

Jusqu'ici, on réussit à associer, par le truchement du mouvement, l'idée du temps à un des éléments culturels les plus profondément enfouis au sein de la mentalité occidentale. Il s'agit d'une culture qui croit en progrès continu, la phrase fameuse de notre grand écrivain Victor Hugo l'a bien montré : « Le pas collectif du genre humain s'appelle le Progrès. ». L'histoire de la culture occidentale est une histoire d'avancement sans relâche, sinon, il n'y aura pas de l'étude du mouvement dans le domaine physique que Joseph Needham juge globalement absente de la pensée physique des Chinois, ni la théorie de l'évolution des espèces de Charles Darwin.

Pour compléter la pensée de Jullien, on dit que l'étude sur la physique a poussé les Occidentaux à développer la science, mais pourquoi les Chinois n'ont-ils pas développé ce même zèle pour la physique et la science ?

Un des grands maîtres du nouveau confucianisme chinois Liang Shuming (梁漱溟)^② a donné son explication personnelle. Une expression chinoise se dit « lire des livres afin de comprendre les principes/lois » (*du shu ming li*, 读书明理), ce principe ou cette loi n'a pas le même sens en Occident et en Chine. En Occident, cela veut dire des connaissances scientifiques ou sociales qui sont bien établies et systématisées ; en Chine, on parle des connaissances des relations humaines qui sont indicatives et incitatives. Par exemple, le père doit avoir de la mansuétude et le fils de la piété filiale (*fu ci zi xiao*, 父慈子孝), ou bien l'honnête homme est tenu de bien garder la face et d'aimer les autres (*zhi chi ai ren*, 知耻爱

^① *Du temps*, op.cit., p.71.

^② Liang Shuming, *Le destin de la culture chinoise*, Pêkin, China CITIC Press, 2010, pp.50-51.

人).

L'autre élément important, c'est que d'après Jullien, la Chine est conduite à penser, non le temps, mais le processus. À savoir que dans la langue chinoise, le mot « temps » se dit « *shi* » (时), il possède de diverses significations qui nuancent, par exemple, le temps physique, une période du temps (*shi jian*, 时间) ; une des quatre saisons de l'année (*si shi*, 四时) ; souvent (*shi chang*, 时常) ; quelques fois (*shi yin shi qing*, 时阴时晴) ; occasion (*shi ji*, 时机) ; situation actuelle (*shi shi, shi ju*, 时势, 时局) ; le climat (*shi qi*, 时气). En d'autres termes, la notion aristotélicienne du temps manque dans la pensée chinoise qui pense à partir du processus cyclique. Cette opinion n'est pas une invention de Jullien, mais un emprunt de son prédécesseur Marcel Granet.

Marcel Granet est le premier à avoir avancé avec la perspicacité qui fut la sienne, que la Chine n'avait pas élaboré de concept de temps. (*Du temps*, p.35)

Le texte originel de Marcel Granet vaut la peine d'être cité :

Ce ne sont pas comme des lieux neutres que le Temps et l'Espace apparaissent aux Chinois : ils n'ont point à y loger des concepts abstraits. Aucun philosophe n'a songé à concevoir le Temps sous l'aspect d'une durée monotone constituée par la succession, selon un mouvement uniforme, de moments qualitativement semblables. Aucun n'a trouvé intérêt à considérer l'Espace comme une étendue simple résultant de la juxtaposition d'éléments homogènes, comme une étendue dont toutes les parties seraient superposables. Tous préfèrent voir dans le Temps un ensemble d'ères, de saisons et d'époques, dans l'Espace un complexe de domaines, de climats et d'orient.^①

Pour Marcel Granet, pour penser la notion du temps dans la culture chinoise, les deux notions l'« espace » et le « temps » sont indissociables. Cette impression est aussi partagée

^① Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1999, p.77.

par Jacques Attali, dont l'idée pourrait être considérée comme une interprétation de celle de Marcel Granet ci-dessus :

Pour les Chinois, le temps et l'espace sont deux concepts en correspondance, décomposés l'un en périodes, l'autre en régions. Chacune des parties de l'espace et du temps a un ensemble d'attributs propres.^①

En fait, on ne peut parler du temps en Chine sans aborder la notion de « *yu zhou* » (宇宙), le terme « *yu* » veut dire l'« espace », et « *zhou* » le « temps » (*si fang shang xia yue yu, wang gu lai jin yue zhou*, 四方上下曰宇, 往古来今日宙). Comment l'espace et le temps peuvent-ils avoir des correspondances et sont-ils conçus en périodes ou en région ? Nous avons besoin d'explications plus précises, ce tableau en donne la réponse.

Les Cinq Éléments et leurs correspondances

éléments	directions	saisons	couleurs	animaux	vertus	viscères
bois	est	printemps	bleu	dragon	bienveillance	foie
feu	sud	été	rouge	phénix	rites	cœur
terre	centre		jaune		fidélité	rate
métal	ouest	automne	blanc	tigre	droiture	poumon
eau	nord	hiver	noir	tortue	sagesse	rein

La pensée chinoise tend à tout lier. À partir des cinq éléments, on a lié l'espace (directions), le temps (saisons), la vue (couleurs), les animaux emblématiques, les vertus humaine, même les organes corporels. Dans chacun des sept grandes catégories, il y a quatre ou cinq éléments qui se correspondent à un autre élément de l'autre catégorie. Par exemple, si la direction « Est » est considérée par les Chinois comme une direction qui apporte la prospérité, l'accroissement des choses, c'est parce que le bois s'agrandit en printemps.

Un système du temps (*shi*) est d'abord inventé dans l'objectif de structurer la vie quotidienne de l'humanité. Les activités humaines doivent le respecter pour savoir ce qu'il

^① Jacques Attali, *L'histoire du temps*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1982, p.24.

convient de faire et ce qu'il ne convient pas de faire.

Par exemple, l'année peut se diviser en quatre saisons, douze mois, vingt-quatre périodes de quinze jours qui marquent les grands changements du climat. Les quatre saisons sont chacune liées à des symboles différents. Pour être plus précis, le printemps est la saison de la naissance (*chun yan sheng*, 春言生), l'été la saison de la croissance (*xia yan zhang*, 夏言长), l'automne celle de la récolte (*qiu yan shou*, 秋言收) et l'hiver celle de la conservation (*dong yan cang*, 冬言藏).

Dans le domaine militaire, *L'Art de la Guerre* (《孙子兵法·军争篇》) nous apprend que pendant la matinée, l'esprit est à son apogée (*zhao qi rui*, 朝气锐); pendant la journée, l'esprit est en descente (*zhou qi duo*, 昼气惰); vers le soir, l'esprit devient le plus bas (*mu qi gui*, 暮气归).

Le Livre des rites (《礼记·月令》) nous fait part que, au premier mois du printemps, il ne faut pas faire la guerre, sinon, on sera condamné à souffrir des calamités naturelles. La voie du ciel ne doit pas être changée, la loi de la terre ne doit pas être dérangée, le principe de l'homme ne doit pas être troublé. (孟春之月，不可以称兵，称兵必有天殃。兵戎不起，不可从我始。毋变天之道，毋绝地之理，毋乱人之纪。)

Il en est de même pour la médecine traditionnelle chinoise. Pendant le premier et le deuxième mois de l'année, le souffle (*qi*, énergie) du ciel commence à se former, le souffle de la terre commence à multiplier, alors celui de l'homme se trouve dans le foie; pendant le troisième et le quatrième mois, le souffle du ciel est déjà bien formé, le souffle de la terre aussi, alors celui de l'homme se trouve dans la rate; pendant le cinquième et le sixième mois, le souffle du ciel est en plein épanouissement, le souffle de la terre est haut, alors celui de l'homme se trouve dans la tête. (正月二月，天气始方，地气始发，人气在肝。三月四月，天气正方，地气定发，人气在脾。五月六月，天气盛，地气高，人气在头。《素问·诊要经终论》)

Revenons à la pensée de F. Jullien selon laquelle l'idée du « temps » des Chinois comprend deux notions.

Il apparaît que les Chinois ont pensé conjointement deux choses : le moment – occasion

d'une part (notion de *shi*), la durée de l'autre (notion de *jiu*)...Personne, en Chine, « n'a songé à concevoir le Temps sous l'aspect d'une durée monotone constituée par la succession, selon un mouvement uniforme, de moments qualitativement semblables ». Les Chinois ont pr é é voir, selon les belles formules de Granet, dans le Temps, un ensemble d' ères, de saisons ou d'époques ; dans l'Espace, un complexe de domaines, de climats et d'orient. D'une part, le temps et l'espace ne sont pas dissociables l'un de l'autre : aux portions du temps r é pondent des parties de l'espace, leurs emblèmes sont communs, chaque période est solidaire d'un climat, chaque orient lié à une saison. De l'autre, au sein d'une durée diversifiée, en proie à un besoin p é riodique de r é flection, chaque p é riodique poss ède sa rubrique symbolique et ses attributs propres, qui lui conf èrent sa consistance, en l'individualisant, et obligent à l'aborder et s'y conduire diff éremment : les Chinois ont conçu, non point l'espace ou le temps en soi, mais des « sites » et des « saisons ». (*Du temps*, p.38)

Parlons d'abord de la notion du « *shi* » (時), qui peut être traduit en français par « occasion », « moment opportun ». Ce « *shi* », dans la civilisation chinoise qui est essentiellement agricole, est un terme donné à désigner les quatre saisons (*si shi*, 四時) de l'année.

La vie agricole se décrit tout entière en termes de saisons, voit-on chez les penseurs de la Chine ancienne, son savoir, et même son seul savoir, est d'intervenir au bon moment de l'année, sans « devancer » ni « retarder ». Il y a là comme une règle unique, en effet, dont les Chinois n'ont pas cessé d'élucider le bon sens et qui les inspire : cultiver à contretemps est vain, et même désastreux, alors que se conformer au moment suffit à assurer la prospérité sans qu'on ait à se dépenser. Tout paysan le sait ; or la Chine ne s'est pas lassée de puiser à ce savoir. Aussi la notion de moment saisonnier a-t-elle, en se déployant, exerce son hégémonie sur le monde, tant liturgique que politique, des anciens Chinois. L'adaptation à la saison en est le principe unique. (*Du temps*, p.39)

Une fois de nouveau, on pense à l'histoire de Mencius, celle d'un paysan qui veut

accélérer la poussée des plantes, qui transgresse la loi naturelle des choses (*ya miao zhu zhang*, 揠苗助长). D'autre part, cette intervention au bon moment de l'année dans le travail agricole se voit par l'invention du calendrier lunaire des Chinois dans laquelle chaque fête correspond à un moment particulier du labourage, de la semaille jusqu'à la récolte, en passant par la croissance.

Mais à noter que cette pensée cyclique du temps rythmée par les exigences agricoles existe également chez bien d'autres cultures, par exemple celle des Égyptiens racontée par Jacques Attali dans son *Histoire du Temps*^① : l'année se divise en trois saisons en Égypte. La première saison est remplie par l'inondation du Nil, la deuxième porte sur la semaille et la croissance des produits agricoles, le troisième est la saison pour la récolte. L'année se termine par le retour de la sécheresse et l'attente angoissée d'une inondation à venir.

Quant à la notion de la durée, d'une part, comme l'a dit Jullien, elle désigne les époques, les saisons, les périodes, mais d'autre part, et c'est ce qu'il n'a pas évoqué dans son essai, la durée (*jiu*, 久) est un des premiers mots que les Chinois ont utilisés pour définir le temps. Citons deux exemples : «La durée, c'est l'ensemble des moments différents » (*jiu, mi yi shi ye*, 久, 弥异时也。《经上》) ; «la durée, c'est ce qui relie le passé et le présent, le matin et le soir » (*久, 合古今旦暮 (暮)*。《经说上》) Les moments différents signifient le passé, le présent, le matin, le soir, etc, la durée devient l'ensemble de ces moments, l'extension du temps.

II.1.2 La linéarité du temps physique

Pour décrire la linéarité du temps, nous disons que le temps vient du passé, passe par le présent et va vers le futur. Cette temporalité linéaire nous impressionne d'abord par son irréversibilité et sa fuite. Est-il nécessaire d'évoquer les soupirs innombrables de l'homme envers cette méchanceté qui n'épargne personne ? Sauf les vers poétiques de Lamartine ou ceux de Baudelaire cités par François Jullien, il existe bien d'autres citations, comme celle de Sénèque regrettant la brièveté de la vie humaine :

^① Jacques Attali, ouvrage cité à p.23.

La plus grande part des mortels, Paulinus, se plaint de la méchanceté de la nature, de ce que nous sommes engendrés pour une courte durée, de ce que ces laps de temps qui nous sont données coulent si vite, si rapidement, qu'à l'exception tout au plus d'un petit nombre d'hommes, la vie abandonne tout le monde au beau milieu de la préparation à la vie.^①

L'écoulement furtif du temps lui fait peur :

Personne ne restituera tes années, personne ne te rendra à nouveau à toi-même. Ta vie ira depuis son commencement sans rappeler ou interrompre son cours ; elle ne fera aucun bruit, elle ne t'avertira en rien de sa rapidité : c'est silencieuse qu'elle s'écoulera.^②

Bien que François Jullien ne l'ait pas mentionné, il faut savoir que le poème baudelairien *L'Horloge* traite spécialement le thème du temps. Tiré de la section *Spleen et Idéal* des *Fleurs du Mal*, il retrace la domination du temps sur la psychologie angoissée de l'homme. Cette domination s'exprime d'abord par la froideur du temps :

« Horloge ! dieu sinistre, effrayant, impassible,

Dont le doigt nous menace et nous dit : 'Souviens-toi !' »^③

Le Temps, dans son combat avec l'homme, est « un joueur avide qui gagne sans tricher », « le jour décroît, la nuit augmente, c'est la loi » ; puis par l'image illusionniste du futur qui ne cesse de se convertir en passé :

« Chaque instant te dévore un morceau du délice,

A chaque homme accordé pour toute sa saison.

Trois mille six cents fois par heure, la Seconde

Chuchote : *Souviens-toi !* – Rapide, avec sa voix

^① Sénèque, *La brièveté de la vie* (traduction par Emmanuel Naya), Paris, Ellipses, 2006, p.17.

^② Sénèque, *op.cit.*, p.29.

^③ Charles Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 1987, p.207.

D'insecte, Maintenant dit : Je suis Autrefois,

Et j'ai pompé ta vie avec ma trompe immonde ! »

Le verbe «dévorer » nous fait penser aux Dieux mangeurs insatiables, incarnation de l'inconscient humain qui a toujours envie d'empêcher l'avènement du futur ; enfin par le repentir perpétuel de l'homme,

«Où tout te dira : Meurs, vieux l'âche ! il est trop tard ! »

Cette image que les Occidentaux donnent au temps est également partagée par les Chinois. D'où les proverbes : «Il n'y a point de roses de cent jours »^① (*hua wu bai ri hong*, 花无百日红) et «Demain, les fleurs seront flétries, au grand regret des papillons ; vanité des choses humaines ! »^② ; le torrent du fleuve a provoqué la nostalgie du maître Confucius pour le temps perdu : « Tout passé comme cette eau ; rien ne s'arrête ni jour ni nuit. » (*shi zhe ru si fu, bu she zhou ye*, 逝者如斯夫, 不舍昼夜)^③ Il n'est pas possible d'arrêter le temps, comme il est inutile de tirer son épée pour couper le courant d'eau (*chou dao duan shui shui geng liu*, 抽刀断水水更流), il coulera sans interruption.

Si le désir de connaissance est déconseillé dans la pensée taoïste, c'est qu'il y a pour Tchouang-Tseu une contradiction entre le temps et la connaissance. «La vie est brève, long est le savoir. » (*wu sheng ye you ya er zhi ye wu ya*, 吾生也有涯而知也无涯) La vie humaine est limitée, brève, cependant, la connaissance est grandiose, même sans limite. On aura beau consacrer une vie limitée, donc chère à quelque chose d'illimité.

Mais que dit François Jullien de cette pensée du temps linéaire ? Nous savons que l'importance de sa réflexion est toujours accordée aux fondements culturels derrière la surface des phénomènes. La passion des longues années pour une culture étrangère, qui s'est développé dans le pays le plus lointain de l'Europe, et qui, pour cette raison aussi, possède la séduction durable où se mêlent un exotisme fascinant et un mysticisme distant, est pour ce sinologue une épée à double tranchant.

Cette stratégie du détour par la Chine, pourrait-il ne pas être un piège que le stratège se dresse à lui-même ? Tout en apprenant le chinois, François Jullien se garde d'une sinisation

^① Bernard Ducourant, *Sentences et proverbes de la sagesse chinoise*, Paris, Albin Michel, 1995, p.16.

^② *Idem*.

^③ Bernard Ducourant, *op.cit.*, p.15.

absolue, d'une négligence de sa propre expérience. Voilà pourquoi il s'est dit : « Il faut se déshabituer du chinois pour le reconsidérer à distance. »^① Son introspection porte sur la question – « Que ne dit pas le chinois ? » à laquelle Jullien a répondu par son impression personnelle, l'absence de considération sur ce qu'est le sens de la vie.

Je ne vois guère comment traduire en chinois moderne quel sens a la vie (sinon en y greffant une signification nouvelle ; j'hésite entre : quel « contenu de sens (*yi si*) ? ou quelle « importance » (*yi yi*) ? ou quelle « valeur » (*jia zhi*) ? ou quel « objectif » (*mu di*) ?,...). « Quel sens a la vie ? » révèle le plan métaphysique de notre pensée jusqu'au sein de l'expression courante, la formule est de tous les jours. Or, si celui-ci ne s'est pas déployé en Chine (du moins dans la Chine pré-bouddhique, mais le bouddhisme vient d'Inde), je crois en apercevoir aujourd'hui une raison possible, ou du moins une figuration possible, en rapport à la question du « temps ». (*Du temps*, p.164)

L'ambiguïté dans la traduction de cette notion « sens de la vie » permet de justifier son statut peu important dans la pensée chinoise. Mais ce passage nous semble porteur de sens, c'est que le concept du temps est à l'origine, du moins dans une certaine partie, de ce désintéressement des Chinois envers le sens de la vie. Suivons les explications de Jullien :

Quand je pense la vie sous l'horizon du temps, et l'envisage par conséquent comme une traversée, je suis d'emblée conduit à me poser la question du sens de cette traversée : pourquoi (à quoi bon ?) aller d'« ici » à « là », d'une extrémité à l'autre, de ma naissance à ma mort ? – on connaît la suite. Mais, si je pense le vivre selon l'occurrence du moment et comme une transition continue, un moment appelant l'autre et tous ces moments se justifiant du seul fait de leur variation, tous se rehaussant mutuellement, disparaît l'angle de vue décollant – le « temps » - d'où émanait la question du sens, la question d'elle-même se dissout. La question n'a plus « lieu » d'être : ni non plus cette tension existentielle – et beau drame ! – qu'elle organise. (*Du temps*, p.165)

^① *Du temps*, op.cit., p.164.

Ses propos sont aussi intéressants que convaincants. D'une part, c'est la pensée occidentale du temps linéaire, à partir de laquelle le besoin métaphysique et le fort sentiment religieux dans la société occidentale deviennent tous compréhensibles. La ligne du temps ayant un commencement et une fin, le monde et la vie humaine doivent en avoir aussi. Dans le domaine philosophique, on pose les trois questions fondamentales : d'où venons-nous ? Où allons-nous ? Pourquoi existons-nous ? Dans le domaine religieux, on met Dieu au-dessus de tout. Il est le premier moteur du cosmos, le ciel et la terre sont créés du chaos par lui ; d'autre part, c'est la pensée chinoise du processus cyclique ou le fonctionnement du temps n'est pas conçu comme une ligne irréversible, mais une répétition perpétuelle.

Sauf cette empreinte spirituelle, l'autre guide qui nous servira à marquer la pensée du temps linéaire sera sur le plan grammatical que François Jullien considère comme la troisième entrée de la question du temps. La langue occidentale, de provenance latine, est une langue de conjugaison en fonction du temps.

Que la langue dispose ou non du verbe être nous fait signe vers un troisième pli dans lequel se trouve prise la pensée du temps. Ce pli est celui de la langue... Depuis les Grecs et les Latins, nous distinguons systématiquement, et opposons entre eux, les temps du « passé », du « futur » et du « présent » ; et c'est parce que nous séparons radicalement ces trois temps que nous avons commencé par nous heurter à ce paradoxe qui nous révéla la question du temps. (*Du temps*, p.30)

Le verbe fondamental « Être » pourrait donc se transformer en « été », « est », et « sera » selon le passage entre le passé, le présent et le futur. C'est logiquement injuste en disant : « Le passé est long », « le futur est long », parce que le passé n'est plus et le futur n'est pas encore, mais disons : « Le passé a été long » et « le futur sera long ».

La langue chinoise ne conjugue pas... Elle n'était donc pas portée à séparer des temps,

comme l'implique la conjugaison, et ne conduit par conséquent pas à penser le temps comme genre commun de leur composition. Au lieu de recourir au présent, ou au passé ou au futur, et donc de choisir entre eux, le chinois – sans désinences – s'exprimerait, pour le représenter dans des termes qui soient les nôtres, en une sorte d'«infinitif». (*Du temps*, p.30)

On peut expliquer ces propos de Jullien par des exemples concrets. Dans la langue chinoise, pour exprimer le sens du futur ou celui du passé on emploie des mots spéciaux. Par exemple, «je vais faire les devoirs» se dit en chinois «wo (je) yao (vais) zuo (faire) zuo ye (mes devoirs)» (我要做作业), l'idée du futur exprimée par le verbe «vais» dans la langue française se traduit par le mot «yao» (要) dans la langue chinoise. Semblablement, l'idée du passé «avoir fait» peut être exprimée en chinois par les mots «yi jing» (déjà 已经) et «guo» (avoir fait, 过).

II.2 L'Éternité métaphysique en rapport avec le temps physique

Après s'être référé à la théorie aristotélicienne concernant le mouvement et le temps, F. Jullien s'est tourné vers la deuxième question, penser le temps au niveau métaphysique, à laquelle le terme «éternité» se trouve accroché

Le mouvement d'une part, l'éternité de l'autre, tels sont les deux piliers, ou plutôt les deux arcs-boutants, et se faisant pendant, l'un physique et l'autre métaphysique, qui ont fait tenir debout, depuis la Grèce, la question du «temps». Soit la pensée du temps se voit indexer sur celle de la nature, soit elle se voit annexer à la pensée de Dieu. (*Du temps*, p.20)

La culture occidentale se caractérise par son dualisme omniprésent, d'où sont nés des couples de notions tels que le Bien qui s'oppose au Mal, l'esprit à la matière, la lumière aux ténèbres, parmi lesquels, il ne faut pas oublier le temporel et le spirituel. Si une rivalité éternait pendant longtemps dans la société occidentale entre le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique, jusqu'à leur séparation définitive par exemple en 1905 au pays de France, elle n'est pas moins discutée dans le domaine du temps. Le temps dont parle Aristote est un temps

au sens physique, cosmique, et temporel, mais la question que François Jullien pose ici est comment concevoir la transcendance en dehors du temps, soit la notion de l'Éternité. Comme dans cette partie, son élaboration s'appuie principalement sur le Livre XI des *Confessions* de Saint-Augustin qui s'articule sur la méditation du temps de celui-ci, il nous est nécessaire de revenir sur ses textes :

La longueur du temps n'est faite que de la succession d'une multitude d'instant, qui ne peuvent se dérouler simultanément ; qu'au contraire, dans l'éternité, rien n'est successif, tout est présent, alors que le temps ne saurait être présent tout à la fois. Tout le passé est refoulé par le futur, que tout le futur suit le passé que tout le passé et le futur tirent leur être et leur cours de l'éternel présent. Qui retiendra l'intelligence de l'homme pour qu'elle s'arrête et voie comment, toujours stable, l'éternité qui n'est ni future, ni passée, détermine le futur et le passé?^①

Un des savoirs élémentaires qu'il faut retenir pour comprendre le temps chez Saint-Augustin, c'est qu'il a développé les pensées de ceux qui le précèdent comme celle d'Aristote, en déclarant que le temps est une ligne irréversible qui se compose de trois parties, le passé, le présent et le futur. La partie suivante servira à le préciser. Qu'est-ce que nous entendons par cette « éternité qui n'est ni future, ni passée mais qui détermine le futur et le passé » ?

En réalité, cette éternité évoque l'idée du Dieu créateur qui, dans la pensée augustinienne, est hors du temps, ou plus exactement, au-dessus de tout temps physique. Sa réflexion commence par le mythe de la création du monde selon lequel le ciel et la terre existent après avoir été créés par Dieu, mais notre curiosité sera bien suscitée par une autre question : comme le monde est créé par Dieu, alors que faisait ce Créateur avant sa création du monde ? Au lieu d'éluder la difficulté en proposant cette réponse qu'il juge mauvaise : « Il préparait des supplices à ceux qui scrutent ces profonds mystères », ni de prononcer directement : « Je ne sais pas », Augustin énonce de façon explicite son propre point de vue : « Avant que Dieu fit le ciel et la terre, il ne fait rien. Car s'il eut fait quelque chose, qu'eut-il fait sinon une

^① Saint-Augustin, op.cit., p.261.

créature ?...Nulle création n'était créée avant la création »^①. Si cette réponse est liée à la question du temps, c'est parce que Dieu, au dire de Saint-Augustin, est «l'artisan de tous les temps »^②, comme il l'est aussi de la création du ciel et de la terre.

Donc il n'y avait pas de temps avant la création puisque si le temps existait alors, en respectant la logique augustinienne, il devrait y avoir le temps qui s'écoulait et Dieu n'aurait pas pu rester oisif. Le passage suivant tiré du chapitre XIII du Livre XI des *Confessions* va nous aider à comprendre le rapport entre Dieu créateur et le temps créé, mais aussi l'éternité et le temporel :

Ce n'est pas dans le temps que vous précédez le temps : autrement vous n'auriez pas précédé tous les temps. Mais vous précédez tout le passé de la hauteur de votre éternité toujours présente, et vous dominez tout l'avenir, parce qu'il est l'avenir et qu'à peine arrivé, il sera passé alors que vous, «vous demerez le même, et que vos années ne passeront pas ». Vos années ne vont ni ne viennent ; mais les nôtres vont et viennent, afin que toutes viennent. Vos années demeurent toutes simultanément, puisqu'elles demeurent ; elles ne s'en vont pas, elles ne sont pas chassées par celles qui arrivent, car elles ne passent pas, tandis que les nôtres ne seront toutes que lorsque toutes elles ne seront plus. «Vos années ne font qu'un seul jour » et votre jour n'est pas un événement quotidien, c'est un perpétuel aujourd'hui, car votre aujourd'hui ne cède pas la place au lendemain et le lendemain ne succède pas à hier. Votre aujourd'hui, c'est l'Éternité : c'est pour cela que vous avez engendré un Fils co éternel, à qui vous avez dit : «Je t'ai engendré aujourd'hui. » Tous les temps sont votre œuvre, vous êtes avant tous les temps et il ne se peut pas qu'il y eut un temps où le temps n'était pas.^③

C'est bien sûr « Dieu » dont parle cette appellation « Vous ». «Ce n'est pas dans le temps que vous précédez le temps », autrement dit, Dieu se trouve hors du temps physique, « vos années ne vont ni viennent ; mais les nôtres vont et viennent...Vos années demeurent toutes simultanément, puisqu'elles demeurent ; elles ne s'en vont pas...elle ne passent pas...Vos

^① *Ibid.*, p.262.

^② *Ibid.*, p.263.

^③ *Ibid.*, p.263.

années ne feront qu'un seul jour et votre jour est un perpétuel aujourd'hui... Votre aujourd'hui, c'est l'Éternité »..

Se peut-il que l'on trouve un deuxième texte qui exprimerait mieux ce que signifie le mot « éternité » que celui de Saint-Augustin ? Par rapport à ses créatures, le ciel, la terre et le temps qui font partie des choses temporelles, progressives, Dieu lui-même se situe hors du temps. Voilà l'idée transcendante de l'éternité qui désigne ce qui reste toujours, ne varie pas et s'oppose au temporel, au devenir.

Outre cela, le Verbe – la Parole créatrice, ainsi que la Volonté divine, s'imposant comme quelque chose de perpétuel, ne se soumet pas à la loi du temps. Un des éléments importants est maintenant trouvé quand nous entendons Ivan Kamenarovic parler de la séparation radicale entre Dieu et le monde, l'homme qu'il a créé, qui provient de l'habitude de regarder le Dieu comme « essentiellement différent de nous »^①. Cette suprématie, Augustin l'explique par le pouvoir de Dieu de nous rendre tel quel, de nous accorder la beauté, la bonté, l'existence et le temps. Notre science, comparée à la science de Dieu, « n'est qu'ignorance »^②.

Nous avons beaucoup, voire un peu trop parlé de la pensée augustinienne, bien qu'elle ne sorte pas du rail de la réflexion de François Jullien. En tout cas, l'essentiel est de creuser l'influence de cette idée d'éternité divine sur la culture occidentale et aussi celle de son absence dans la culture des Chinois. Voici la réponse de Jullien qu'on peut lire au chapitre I, « De l'énigme à l'ornière » :

Il y aurait donc là comme une bifurcation dans l'histoire de la pensée – le « temps » se déployant une fois cet embranchement passé. Partie d'une conception cosmogonique, la Grèce a dépassé celle-ci, à l'âge de la philosophie, par l'onto-théologie : en pensant l'Être ou Dieu ; de là le statut fondateur qu'elle accorde à l'éternel, celui-ci étant le socle sur lequel elle a stabilisé le cosmos qu'elle a tiré du chaos. Tandis que, déployant une conception cosmologique qui n'a jamais été hantée par le chaos, l'« origine » n'étant pour elle qu'une indifférenciation primitive, la Chine en approfondit la pensée en celle du procès du monde et de sa régulation, qu'elle appelle le *tao* ou la « Voie ». (*Du temps*, p.26)

^① Ivan P. Kamenarovic, *Le Conflit, perceptions chinoise et occidentale*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p.18.

^② Saint-Augustin, op.cit., p.156.

Le Dieu en Occident qui existe éternellement joue le rôle pour F. Jullien du stabilisateur du cosmos. En le tirant de l'état chaotique, il a établi son ordre. Mais il semble que Jullien s'est précipité de donner cette conclusion que la conception cosmologique des Chinois n'a jamais hantée par l'idée du chaos. Une fois de plus, on pense à l'une des genèses chinoises, celle sous la plume de Tchouang-Tseu :

Le souverain de la mer du Sud s'appelait Rapidement (*Shu*) ; et le souverain de la mer du Nord s'appelait Soudainement (*Hu*) ; le souverain du Centre s'appelait Indistinction (*Hun Dun*). Un jour, Rapidement et Soudainement s'étaient rencontrés au pays d'Indistinction qui les avait traités avec beaucoup de bienveillance. Rapidement et soudainement voulurent récompenser son bon accueil et se dirent : «L'homme a sept orifices pour voir, écouter, manger, respirer. Indistinction n'en a aucun. Nous allons lui en percer. » S'étant mis à l'œuvre, ils lui firent un orifice par jour. Au septième jour Indistinction mourut. (*Tchouang-Tseu*, Chapitre VII, *L'idéal du souverain et du roi*)^①

南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为混沌。倏与忽时相与遇于混沌之地，混沌待之甚善。倏与忽谋报混沌之德，曰：“人皆有七窍，以视听食息，此独无有。尝试凿之。”日凿一窍，七日而混沌死。——《庄子·内篇·应帝王》^②

Le nom «Indistinction » du souverain du pays central est synonyme du Chaos. Rappelons que les Chinois traduisent le mot «Chaos » comme *Hun Dun*, nom chinois du souverain du pays central, ce qui peut justifier l'équivalence entre ces deux termes Indistinction et Chaos. Malgré tout, le Chaos en Chine comme en Occident, représente l'origine du cosmos en état de l'indifférenciation primitive.

Ce qui différencie la genèse chinoise de celle des Occidentaux, c'est que dans l'histoire de Tchouang-Tseu, ces deux noms des dieux «Rapidement » et «Soudainement » ne sont

^① *Philosophies taoïstes, Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu* (Avant-propos, préface et bibliographie par René Etiemble, textes traduits, présentés et annotés par Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, relus par Paul Demiéville et Max Kaltenmark), Paris, Gallimard, 1980, p.142.

^② [战国]庄周，《庄子》，胡仲平译注，北京，北京燕山出版社，2005年，第68页。(Zhuangzi, *Zhuangzi*, traduit et annoté par HU Zhongping, Pékin, Éditions de Yanshan de Pékin, 2005, p.68.)

employés que pour symboliser le temps, «Chronos », le temps physique.

Comme pour André Cheng, Wu Song, personnage célèbre dans le roman de Shi Nai'an, *Au Bord de l'eau* (*shui hu*, 《水浒》^①), qui, sous l'emprise de l'alcool qu'il a bu, rencontre un tigre et finit par le tuer, ne sera pas du tout considéré comme un héros selon les critères occidentaux car il n'est pas au début, comme Hercule, Odyssee et bien d'autres, conscient du danger et ne l'affronte pas pour la prouesse.

La genèse chinoise ne ressemble pas à celle des Occidentaux dans laquelle il faut avoir un Dieu créateur, premier moteur du cosmos, ses créatures qui lui sont inférieurs et l'acte de la création par ordre. La mort d'«Indistinction» peut être considérée comme la fin de l'époque de l'ignorance et l'ouverture à l'ère civilisée. Si dans le propos ci-dessus, François Jullien a mentionné seulement la pensée chinoise du procès, celle-ci va cheminer dans le propos suivant :

Deux notions sont à distinguer radicalement à cet égard : «l'éternel » et le «constant ».

Les deux disent la pérennité, les deux s'opposent à l'éphémère, mais ils le sont différemment : l'éternel est séparé du temporel, tandis que le constant se manifeste au travers du changeant. Le constant est ce qui, au sein de la variation, ne varie pas ; l'éternel est ce qui, en tant qu'être, ne devient pas. Les deux dénotent une permanence, mais différemment disposé : tandis que la permanence de l'éternel s'adosse à l'être et s'offre à la contemplation (*theoria*), celle du constant se réfère à la marche des choses ou, comme le disent les Chinois, à leur «fonctionnement »(notion de *yong*). (*Du temps*, p.24)

L'idée de génie de F. Jullien est d'établir ici un pont pour relier les deux côtés que sont l'éternel de l'Occident et le constant (*chang*, 常) de l'Orient. En effet, leur comparaison est intéressante car apparemment au niveau du langage, les deux notions peuvent s'éclairer par leur contraire, ainsi l'antonyme de la notion de «constant » en chinois est «changeant »(*bian*, 变).

^① 施耐庵, 罗贯中, 《水浒传全传》, 上海, 上海人民出版社, 1975 年, 270-275 页。(Shi Nai'an, Luo Guanzhong, *Au Bord de l'eau*, Shanghai, Éditions du Peuple de Shanghai, 1975, pp.270-275.)

Mais en s'appuyant sur la théorie de Saint-Augustin, nous pouvons constater la vérité des propos de François Jullien : l'éternel de l'Occident et le constant de l'Orient se déploient sur deux plans différents, la notion de l'éternel est due à l'existence d'un Dieu suprême à qui on doit toute la création de l'univers, y compris le temps physique invisible. Par contre, le constant dans la pensée chinoise constitue avec la changeant les deux facettes du procès des choses au cours duquel il n'y a pas de séparation, de rupture radicale entre le physique et le métaphysique, le temporel et le pérenne qui s'adosse à l'Être, au problème de l'essence qui est surtout étudié par F. Jullien dans son ouvrage *De l'Essence ou du Nu*, et «s'offre à la contemplation », il n'y a que la transformation dans la marche des choses et cette transformation continue pour toujours. Comment comprendre le constant des Chinois ? Pour Laozi, le constant est le *tao* (la Voie) qui peut se voir par exemple par le changement incessant des quatre saisons, par le pendule du grand univers qui est rempli de l'énergie vitale (*qi*), oscillant perpétuellement entre le pôle *Yin* et le pôle *Yang*.

III. Les réflexions sur la pensée de F. Jullien à l'égard du temps

III.1 La complexité des mythes du temps

Le passé, le présent et le futur, voilà les trois parties composantes du temps, tel que le décrit la phrase fameuse de Saint-Augustin, citée par François Jullien aussi : «Le passé n'est plus et le futur n'est pas encore »^① ou celle de Sénèque qui semble plus précise : «C'est en trois parties que la vie se divise : ce qui s'est enfuit, ce qui est, ce qui va être. Parmi ces trois, celle que nous passons est brève, celle que nous allons passer est incertaine, celle que nous avons passée certaine. »^② En parlant de la temporalité linéaire, François Jullien a inévitablement, en tant que helléniste, remonté à l'origine des histoires du temps :

Quand nous disons, depuis les Grecs, le (c'est-à-dire le temps physique) personnifiant et le posant au sujet de la phrase : le temps «avance », le temps «coule », le temps «s'accroît » (Sophocle) ; que nous l'invoquons : «O temps, suspends ton vol ! » (Lamartine) ; que, confondant *chronos* et *Kronos*, nous assimilons le temps qui passe et le dieu de la cosmogonie

^① *Du temps*, op.cit., p.14.

^② Sénèque, *La brièveté de la vie*, Paris, Ellipses, 2006, p.31.

d'évorant ses enfants : « Le temps mange la vie » ; il est l'« obscur Ennemi » qui nous « ronge le cœur, / Du sang que nous perdons, croît et se fortifie ! » (Baudelaire)...(*Du temps*, p.89)

Ce n'est pas la première fois que la mythologie de Chronos est présentée. Bien avant la parution du présent ouvrage, François Jullien l'a déjà évoquée dans son *Traité de l'efficacité*, en l'associant à la notion de l'occasion (dieu *kairos* dans la mythologie grecque) :

La différence de structure propre à l'occasion, entre la Chine et l'Europe, serait donc à chercher dans la conception du « temps ». Côté grec, celle-ci se trouvant d'emblée sous le coup de l'opposition maîtresse, théorie – pratique, on n'a pu faire autrement que de le dédoubler : deux adversaires en sont nés, Chronos et Kairos, implacables entre eux mais tous deux fils d'Aiôn, le Temps éternel. Il y a, d'une part, le temps que construit la connaissance, temps régulier, divisible, analysable, et par conséquent maîtrisable ; de l'autre, le temps ouvert à l'action et que constitue l'occasion, temps hasardeux, chaotique, et par conséquent « indomptable ».^①

Deux éléments à en tirer : premièrement, la catégorisation du temps en Occident, le temps éternel est subdivisé en deux catégories dont l'une s'appelle *Chronos*, temps physique, régulier, divisible, analysable et donc accessible à la connaissance de l'humain et l'autre s'appelle *Kairos*, temps hasardeux, occasion opportune qui, au-dessus de nos capacités, attend la fortune ou la divinité, ce sera dans la partie suivante que nous étudions la pensée de François Jullien sur le rapport *Chronos/Kairos* ; deuxième élément, la confusion mythologique entre le dieu du temps *Chronos* et un autre dieu créateur Kronos (le nom s'écrit aussi *Cronos*) qui dévore ses enfants.

Comment le Dieu du temps est confondu à un autre Dieu fondateur ? Voici l'explication de Pierre Grimal dans son *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* : « Cronos est, dans la lignée des Titans, le plus jeune fils d'Ouranos (le Ciel) et de Gaïa (la Terre) », après avoir été son père, il était hanté par la prédiction qu'il serait détrôné aussi par l'un de ses

^① François Jullien, *Traité de l'efficacité*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1996, p.94.

propres enfants, dans ce cas, Cronos « dévorait ceux-ci au fur et à mesure qu'ils naissaient »^①. L'histoire finit par la victoire de Zeus, dieu des Olympiens qui tuera Cronos, dieu dévorant, et prendra le pouvoir. Pour Pierre Grimal, c'est « par jeu de mot, on a considéré parfois Cronos comme le Temps personnifié »^②.

Il semble que cette interprétation est loin d'être suffisante. On attend quelque chose de plus qu'un simple « jeu de mot ». L'analyse dans *l'Histoire du temps* pourra sans doute nous en offrir une possibilité. À l'avis de son auteur Jacques Attali, la rencontre entre Kronos (Cronos) et Chronos, en reliant le temps à l'espace, à la violence et au sacré, reste l'un des mythes les plus difficiles à décrypter, même une énigme irrésolue à laquelle le monde grec a donné naissance : « La proximité phonique de Kronos et Chronos n'est-elle que pure coïncidence, ou bien est-elle la clef du rapport entre temps et violence chez les Grecs ? »^③

La confusion de Chronos et Kronos dans l'histoire mythologique est pour Attali progressive et la première étape porte sur les premiers Grecs unifiant Oceanos, fleuve divin qui encercle la terre et l'univers, Kronos, et Chronos en une seule divinité pour reprendre ses termes, « d'abord Oceanos et Kronos se confondent, puis Kronos et Chronos, soit par déformation, soit par rencontre des deux mythes, s'identifient »^④.

En dépit des versions variées, la structure du mythe est fondée à partir du même canevas : au commencement, Ouranos, père de tout l'univers apprend qu'il serait châtré et tué par un de ses douze enfants, les Titans et les Titanides. Mais il n'aura pas la chance de les tuer parce que la mère avait prévenu le plus jeune des enfants Kronos de ce qui va se passer. Kronos réussit à prendre la place de son père Ouranos et épousa sa sœur, Rhéa, une des sœurs titanides qui est aussi la déesse du mouvement, de l'écoulement et de la durée. Mais la même malédiction va encore le menacer : Kronos sera à son tour, comme son père Ouranos, dévoré par un de ses fils. Cette fois-ci, il dévora tous ses enfants sauf Zeus qui y échappa à l'aide de sa mère Rhéa. Celui-ci tua son père et devint enfin, comme nous le savons tous, le roi de l'Olympe.

Si Jacques Attali nous donne une nouvelle perspective, c'est que la confusion entre Kronos, Dieu fondateur, et Chronos, Dieu du temps, ne peut s'expliquer que par une pure

^① Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1951, p.104.

^② *Ibid.*, p.105.

^③ Pierre Attali, *Histoires du temps*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1982, p.25.

^④ *Idem.*

coïncidence phonique, ni par un simple jeu de mot chez Pierre Grimal, mais par une justification enracinée dans l'histoire mythologique, de sorte que le mythe de Kronos peut être totalement interprété comme un mythe sur le temps. Le dessein d'Ouranos de tuer ses enfants est considéré comme une tentative d'arrêter l'écoulement du temps, de manger l'avenir représenté par ses enfants.

Il en est de même pour Kronos, en épousant Rhéa, déesse du mouvement, de l'écoulement et de la durée, il voulait rétablir la stabilité de l'ordre au royaume des Dieux mais devient lui-même aussi la proie de la fuite du temps sans merci. Macrobe, du point de vue du temps, décrit ainsi le mythe des «ogres »divins :

La fiction qui le fait dévorer ses enfants et les rendre ensuite (puisque Zeus, en attaquant son père, a dévoré ses frères dévorés par celui-ci), c'est encore le temps par lequel tout naît, meurt et se reproduit. Si nous le voyons chassé par son fils c'est que les temps, en vieillissant, sont chassés par les temps nés après eux.^①

En ce qui concerne l'idée de Jacques Attali lui-même, elle ne s'avère que plus développée :

Kronos libère donc le Temps puis menace d'en arrêter le cours. Ainsi peut-on comprendre que Kronos devienne, dans la Grèce antique, le dieu du Temps qui préside à l'avenir des choses. Il est le dieu de la décision, de la lecture du présage, de l'augure, du choix. Son fils, Zeus, est celui qui existe de tout temps, le fils du temps.^②

Ce qui compte aussi dans sa relation avec l'idée temps, c'est que Kronos, par la tuerie de son père, s'impose comme l'organisateur des premiers cycles. En même temps, le mythe de Kronos coïncide avec celui de l'Âge d'Or décrit par Hésiode dans sa *Théogonie*. C'est une période de paix et de bonheur parfait où l'on ne se soucie pas de l'écoulement du temps parce que «la Terre que Kronos prend en charge ne connaît pas le temps et c'est lui qui l'amène à la

^① Cité par Jacques Attali, ouvrage déjà cité p.30.

^② Jacques Attali, op.cit., p.27.

conscience »^①, pareillement, «le monde qu'il laisse à Zeus ne connaît pas encore la civilisation et c'est Zeus qui la crée en acceptant l'ordre »^②. Chronos est donc «le dieu de l'Histoire »^③ et Zeus est «celui du complexe »^④. Le règne de Kronos, toujours chez Attali, est l'enfance du monde et sa mort signifie le commencement de la civilisation. Ici, on constate que la pensée occidentale et le pensée chinoise se rencontrent quand la mort du dieu «Indistinction » (*Hun Dun*) sous la plume de Tchouang-Tseu énonce elle aussi l'ouverture de la porte de civilisation.

Nous estimons que l'étude de Jacques Attali est profonde, puisqu'elle ne se cantonne pas à l'horizon grec. Il se réfère à bien d'autres sources mythologiques pour donner plus de preuves à l'association de Chronos avec l'idée du temps. Grâce à ses efforts, on connaît, à part le mythe grec de Chronos, un deuxième dans les théogonies orphiques où il existe également un dieu nommé Chronos, sous forme d'un dragon effroyable, symbolise «le temps infini, le temps qui ne vieillit pas, immortel et impérissable »^⑤.

III.2 Le problème ontologique du temps linéaire

Le passé n'est plus et le futur n'est pas encore ; or le temps, ne se composant que de ces deux parties, comment pourrait-il lui-même exister ? Car l'instant présent, séparant le futur du passé ne peut être lui-même une partie du temps, il n'en a pas les propriétés – ni celle de mesurer le tout, ni celle non plus de le composer. (*Du temps*, p.14)

Voici le problème ontologique du temps : le passé n'est plus et le futur n'est pas encore, quant au présent, il ne reste qu'un terme notionnel, langagier, plutôt que substantiel, parce que le présent se réduisant à un instant insaisissable, il est dénué d'aucune étendue. Comment F. Jullien va-t-il répondre à cette question ontologique du temps ? Selon lui, l'essentiel est de distinguer deux notions qui sont «le présent éternel »^⑥ au sens métaphysique et «le présent

^① Jacques Attali, op.cit., p.28.

^② *Idem.*

^③ *Idem.*

^④ *Idem.*

^⑤ Jacques Attali, op.cit., p.29.

^⑥ *Du temps*, p.95.

instantané »^① au sens physique. Quand nous disons que le passé n'est plus et le futur n'est pas encore, le présent est un instant insaisissable, c'est pour décrire le temps physique. Le présent dans le temps physique est pour François Jullien une transition entre le passé et le futur, le présent « n'est pas un temps < où >, mais un temps < par où >, < à travers où > »^②.

Pourtant, le présent éternel de la métaphysique pour François Jullien est équivalent de l'idée de l'éternité chez Saint-Augustin qui « ne nous dépasse ni ne nous échappe, qui ne soit ni l'immutabilité des essences, accessible à la seule contemplation, sans futur ni passé »^③.

Si les réflexions augustinienes dépassent celles de F. Jullien, c'est parce que les premières ont répondu en même temps aux questions de l'existence du passé et du futur, ce qui, pour nous, est un élément nécessaire pour compléter la pensée de F. Jullien. Pour Saint-Augustin, le passé et le futur, si non au niveau physique, ont également leur propres façons d'existence. Ils existent dans la pensée humaine. Citons le passage du Chapitre XVII, Livre XI des *Confessions* :

Où ont-ils vu l'avenir, ceux qui l'ont prédit, s'il n'existe pas encore ? Il est impossible de voir ce qui n'existe pas. Et ceux qui racontent le passé feraient des récits sans vérité, s'ils ne voyaient les événements par l'esprit. Si ce passé n'avait aucune existence, il serait tout à fait impossible de le voir. Par conséquent, le futur et le passé existent également.^④

Le passé et le futur existent, mais de façons différentes :

Lorsque nous faisons du passé des récits véritables, ce qui vient de notre mémoire, ce ne sont pas les choses elles-mêmes, qui ont cessé d'être, mais des termes conçus à partir des images des choses, lesquelles en traversant nos sens ont gravé dans notre esprit des sortes d'empreintes.^⑤

^① *Idem.*

^② *Du temps*, p.106.

^③ *Du temps*, p.95.

^④ *Les Confessions*, op.cit., p.267.

^⑤ *Les Confessions*, op.cit., p.268.

Le passé a disparu et n'est donc plus, mais ses images subsistent dans notre esprit. Pour illustrer ce point, Augustin utilise un exemple de son enfance en disant que, lorsqu'il pense à son enfance et la raconte, c'est dans le présent qu'il voit son image. Cette empreinte des images dans la mémoire est la manière d'existence du passé. Quand au futur, comme il n'est pas encore, il n'y a pas d'images dans la mémoire, mais il y a des signes particuliers :

Lorsqu'on déclare voir l'avenir, ce que l'on voit, ce ne sont pas les événements eux-mêmes, qui ne sont pas encore, autrement dit qui sont futurs, ce sont leurs causes ou peut-être les signes qui les annoncent et qui les uns et les autres existent aussi déjà : ils ne sont pas futurs, mais déjà présents aux voyants et c'est grâce à eux que l'avenir est conçu par l'esprit et prédit.^①

Prenons l'exemple de l'aurore, en la regardant, on peut prédire le proche lever du soleil. Comme le passé « existe » à travers les souvenirs dans le cerveau, ce n'est pas le futur lui-même qui existe, mais ses signes qui existent. Pour reprendre le terme augustinien, « ce que j'ai sous les yeux est présent, ce que j'annonce est futur »^②.

III.3 L'absence de la notion d'Éternité dans la pensée chinoise

En lisant F. Jullien, on rencontre souvent cette même question : la pensée chinoise n'a jamais pensé à la possibilité de l'existence d'un dieu personnel. Prenons l'exemple *du Temps*, la notion de ce Dieu en dehors du temps qui représente l'Éternité est absente dans la pensée chinoise. Mais à quoi tient ce phénomène ? F. Jullien ne l'a pas précisé et c'est pour cette raison que nous devons ici continuer à approfondir cette question pour comprendre cette absence de l'Éternité en Chine.

Au yeux du nouveau confucianiste Liang Shuming^③, il y a deux anomalies dans la société chinoise, l'une c'est la stagnation de ses développements institutionnel et culturel, l'autre, c'est la vie des Chinois sans religion, sans véritable croyance. Son refus de reconnaître le confucianisme en tant que religion proprement dite est dû à trois points : premièrement, le

^① *Idem.*

^② *Idem.*

^③ Liang Shuming, *op.cit.*, p.22, pp.42-43.

confucianisme évite de parler des questions d'origine du monde, telles que la naissance, la création et la mort ; deuxièmement, la conception du péché n'est pas abordée ; troisièmement, comme Confucius a donné pleinement sa confiance à la raison humaine, les dogmes, ou plus exactement, ses propos ne sont pas imposés à des élèves de façon autoritaire, incontestable. Ceux-ci ont le droit d'en discuter librement et même de les corriger.

Cette explication de Liang Shuming nous semble encore insuffisante. Nous avons encore des interrogations, telles que :

- Est-ce que dans le développement de la pensée chinoise, la notion d'un Dieu personnel n'a jamais existé ?
- Ou bien, il y a eu dans la pensée chinoise cette notion, mais au cours de son développement, plusieurs raisons particulières l'ont fait graduellement disparaître et quelles sont ces raisons ?
- Le « Ciel » des Chinois, comment comprenons-nous cette notion ? A-t-elle des rapports avec le dieu personnel ?

Les recherches archéologiques ont déjà apporté des preuves solides, notamment des inscriptions gravées sur les carapaces de tortue, qui nous affirment que ce terme « dieu » (*di*, 帝) a existé au commencement de l'histoire de la Chine^①. On peut évoquer ces trois exemples : « Dieu ne va pas nous donner de la pluie au mois de février. » (*jin er yue di bu ling yu*, 今二月帝不令雨。《卜》三五六^②) ; « Est-ce que Dieu va-t-il nous faire souffrir de la famine ? » (*di jiang qi jin*, 帝其降董 (饑) ? 《卜》三七一^③) ; « Le prince a l'intention de faire construire sa capitale, Dieu l'a consenti. » (*wang feng yi, di ruo*, 王封邑, 帝若。《卜》三七三及三七四^④) Ces propos nous passent cette idée que dès l'époque des Yin (殷), le terme « dieu » a déjà apparue dans la langue chinoise et il incarne un dieu personnel qui a sa volonté et sa puissance suprême comme le Dieu du peuple juif.

D'une part, le dieu du peuple Yin est un dieu personnel qui a mis tout sous sa volonté et sa puissance, d'autre part, il s'impose comme le divin ancestral des peuples et a une relation du

^① Guo Moruo, *Études sur la société de la Chine antique*, Shijiazhuang, Éditions de l'Éducation du Hebei, 2004, pp.306-316.

^② *Ibid.*, p.306.

^③ *Idem.*

^④ *Idem.*

sang avec ce peuple.

Ce n'est jusqu'au XI^e siècle avant J.C., quand la dynastie des Yin a été renversée et remplacée par une autre tribu voisine, celle des Zhou (周), que ce « dieu » personnel commence à changer de sens pour devenir enfin le « Ciel ».

L'intérêt politique y est certainement impliqué. La nouvelle personne au pouvoir a non seulement effacé de la mentalité de l'ancien peuple des Yin l'idée du dieu personnel qui est également leur ancêtre divinisé mais aussi il arrive à ancrer dans leur tête une nouvelle notion qui est la « destinée naturelle » (*tian ming*, 天命), selon laquelle le trône ne sera plus la possession définitive ni d'un homme, ni d'une famille, ni d'un peuple, on va lui donner toute une nouvelle légitimité qui est le Mandat céleste. Si un prince est déchu ou sa dynastie est renversée, c'est parce qu'il n'a pas respecté le principe du ciel (*tian dao*, 天道) dans l'exercice de la royauté, qu'il n'a pas maintenu son bon fonctionnement, et que le Mandat ne lui appartient plus, il faut le passer au nouveau Fils du Ciel (*tian zi*, 天子). Il s'agit d'une révolution décisive, c'est-à-dire qu'à partir de la dynastie des Zhou, la position royale a cessé d'être assurée par la relation du sang, mais par la morale. La notion du dieu personnifié est devenue de plus en plus floue et finalement cède la place au Ciel général.

CHAPITRE IV LE DOMAINE MORAL

Le présent ouvrage de F. Jullien que nous allons traiter s'appelle *Dialogue sur la morale*. Il est paru aux Éditions Grasset en 1995, initialement sous le titre *Fonder la morale, dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*.

I. Le domaine d'application : deux modes de pensée sur le fondement de la morale

Pourquoi F. Jullien a-t-il décidé d'écrire cette fois-ci un ouvrage sur la morale et quel est son point de départ ? La première phrase de l'avant-propos est éclairante :

Fonder la morale, ce n'est pas en fixer des principes, mais établir sa légitimité possible.

Dire au nom de quoi elle est justifiée – autrement que comme commandement de Dieu ou par son utilité sociale. (*Dialogue sur la morale*, p.7)

Ici, F. Jullien ne parle pas des principes de la morale dans leurs expressions précises, comme la pratique de la pitié, la justice, l'humanité et le libre arbitre, etc, mais de leurs justifications fondamentales. D'où viennent ces sentiments moraux ? Sur quoi reposent-ils ? Questionner le fondement de la morale, c'est chercher «le pourquoi de la vertu qu'elle recommande, la raison de son obligation »^①.

En Chine, la morale est d'essence laïque, alors qu'en Europe, jusqu'au XVIII^e siècle, la morale est indissociablement confondue avec la religion, en d'autres termes, le fondement de la morale est la religion chrétienne et c'est par cette référence à la religion qu'est définie la morale. Mais les études de F. Jullien sur la morale vont dans un autre sens, elles ne résident ni dans le sens religieux (*Dieu m'a demandé ce que je dois faire et ne dois pas faire*), ni dans le sens social (*La vie en société exige qu'on respecte les règles communes*), mais dans celui du penchant naturel de l'individu.

^① *Dialogue sur la morale*, Paris, Grasset, 1995, p.14.

I.1 Les études des références

Après avoir posé la question, il faut la cerner dans une époque déterminée de l'histoire de la pensée occidentale. Si F. Jullien a choisi enfin le XVIII^e siècle comme objet d'études, c'est parce que, pour lui, il s'agit d'une époque où s'est instaurée la pensée moderne de l'Occident, au sein de laquelle fermentent autant de mouvements que de renversements.

F. Jullien a indiqué deux tournants décisifs à repérer pendant cette époque-là. Le premier tournant, c'est la fondation de la morale moderne au XVIII^e siècle, indépendante de sa tutelle métaphysico-religieuse.

Durant toute l'époque classique, en effet, la morale a été pensée dans la dépendance de la religion. Comme un commandement de Dieu, elle tient directement de lui son autorité ; et puisqu'elle est partie intégrante de la Révélation, elle n'exige aucune justification particulière. En cela, la tradition chrétienne ne fait d'ailleurs que prendre le relais d'une tradition philosophique qui vient de notre Antiquité et où seule la métaphysique peut fournir à la morale sa légitime assise (ainsi, dans le platonisme, avec l'Idée du Bien, qui se confond avec Dieu). (*Dialogue sur la morale*, p.15)

Depuis l'époque des Lumières, la véritable morale est fondée sur la valorisation de nouvelles idées comme la liberté, l'individualité, l'autonomie, l'humanité et l'universalité. Les principaux maîtres en sont Rousseau, Kant et Schopenhauer avec qui, comme le pense Jullien, « l'entreprise culmine et aussi se mine »^①.

Le deuxième tournant, c'est celui du moment de sapes de la morale. Le cri de la démystification de la morale est d'abord poussé par Nietzsche, pour lui, la morale est « oppressive, exercée par le troupeau »^② ; et puis Marx qui estime que la morale est en réalité un instrument trompeur, « la religion, l'opium du peuple », selon son expression célèbre. Ainsi, la morale est utilisée par les classes dirigeantes pour soumettre le peuple et consolider l'ordre établi ; enfin advient la morale freudienne qui trouve toute sa justification dans la

^① *Ibid.*, p.18.

^② *Ibid.*, p.19.

constitution du surmoi, autrement dit, notre aspiration à la morale viendrait inconsciemment des images idéalisées de nos parents formées dès notre enfance. La morale ne reste qu'une simple imitation, citons le propos de Jullien, «le rôle du Père, en jouant le rôle de Dieu, me maintient dans l'infantilisme »^①.

I.2 Le détour par la Chine

Dans son traité, F. Jullien va d'une part revenir sur sa propre culture européenne, en passant par les diverses idées des philosophes, mais d'autre part, comme les fondateurs de la morale moderne, comme Rousseau et Schopenhauer, ont eux-mêmes mis en doute son fondement et que la réflexion morale de l'Occident moderne, confinée dans sa propre histoire, ne peut s'empêcher de tourner en rond, l'idée de Jullien est d'aborder cette question de biais – par le détour de la pensée chinoise, ou plus exactement la pensée de Mencius sur la nature de la morale.

Ce détour par la Chine chez F. Jullien peut s'expliquer de plusieurs aspects. Premièrement, pourquoi la pensée chinoise ? Il s'agit du rôle unique que peut jouer celle-ci par rapport à l'Europe.

Elle n'appartient pas au même cadre linguistique que le nôtre (celui de la grande famille indo-européenne), elle n'a pas connu de Révélation religieuse ni n'a fait de l'interrogation sur l'Être l'objet de sa spéculation, enfin, cette civilisation s'est développée le plus longtemps en dehors de tout rapport d'influence avec nous, elle représente le cas le plus radical d'une altérité possible. (*Dialogue sur la morale*, p.21)

Au début, l'obstacle représenté par la distance entre les deux peuples occupant les deux extrémités d'un même continent excluait la possibilité de tout échange direct entre eux. Mais si l'on essaie de changer d'un point de vue, c'est ce que F. Jullien est en train de faire, ce total isolement dans lequel se sont développées indépendamment l'une de l'autre la civilisation d'Orient et celle d'Occident fait naître, après cette longue période de préparation et de maturation, deux modèles de comparaisons réciproque que nul autre ne peut les remplacer.

^① *Idem.*

Les deux peuples qui ont les deux langues différentes ont naturellement deux façons différentes de penser.

Deuxièmement, pourquoi Mencius, héritier de Confucius, plutôt qu'un autre philosophe comme Tchouang-Tseu, Lao-Tseu ou Han Fei Zi ? Au dire de Jullien, c'est qu'il est « le premier à avoir donné une formulation explicite à la pensée morale des Chinois »^①.

Ici, il convient de compléter la biographie de Mencius que F. Jullien n'a pas précisée pour contextualiser cette grande figure dans l'histoire de la pensée chinoise. Mencius (372-289 av. J.-C.), nom latinisé de Meng Zi, naquit au pays des Lu. Orphelin de père vers l'âge de trois ans, Mencius fut élevé par sa mère, à qui il dut son éducation de jeunesse.

L'histoire la plus célèbre autour de Mencius et sa mère est que celle-ci, en considérant l'influence de l'environnement sur le développement d'un enfant, changea trois fois de lieu d'habitation (*meng mu san qian*, 孟母三迁). Comme ce que fit son prédécesseur Confucius, Mencius, après avoir voyagé dans plusieurs pays, Mencius essaya en vain de faire prendre en considération ses idées politiques par les princes, donc il se retira et nota avec quelques disciples ses propres entretiens avec ceux-ci et les seigneurs. Ces entretiens constituent plus tard les sept livres du *Mencius* pour être classé enfin dans les quatre livres classiques de la Chine ancienne.

Centrée sur la force de la bonté originelle de l'homme, la doctrine de Mencius s'oppose à celle de l'école moïste qui prône un amour indifférencié et celle de l'école légiste qui croit à l'efficacité des récompenses et des châtements. Pierre Do-Dinh, dans son ouvrage sur Confucius et l'humanisme chinois qu'il développa, a donné une telle description à Mencius :

Il relève de la meilleure tradition de l'humanisme confucéen...Sa pensée est très proche de celle des penseurs du XVIII^e siècle français. Il est bien connu que la Chine a exercé une influence sur cette époque de la vie française.^②

Troisièmement, à quoi sert la pensée mencéenne ? Qu'est-ce que François Jullien attend

^① *Ibid.*, p.21.

^② Pierre Do-Dinh, *Confucius et l'humanisme chinois*, Paris, Éditions du Seuil, 1958, p.142.

d'elle ? Citons son propos :

Non pour chercher en Chine une solution aux impasses qui seraient les nôtres (et composer quelque « catéchisme chinois », dans le goût du XVIII^e siècle) ; mais plutôt pour désenliser la question- grâce au décalage opéré simplement en lui faisant changer de terrain : sous l'effet réactif de la confrontation, en l'exposant à d'autres configurations, je souhaite lui ouvrir de nouvelles possibilités et la remettre en mouvement. (*Dialogue sur la morale*, p.8)

La Chine, bien que son rôle unique pour l'Europe, ne peut lui donner une solution finale. L'intention de Jullien est de faire remarquer à sa culture qui, les yeux fixés sur son propre développement, ce que voient les autres, ce que pensent les autres, et ce que font les autres. Peut-être la démarche des autres offrirait de nouvelles inspirations, peut-être pas, mais peu importe, ce qui compte le plus, c'est de ne pas s'obstiner dans ses jugements abstraits. C'est une idée essentielle qui traverse toutes ses œuvres.

II. Les thèmes comparés

L'étude de François Jullien à l'égard de la morale commence par la question de la pitié : les philosophes occidentaux la considèrent comme un égoïsme bien dissimulé sous couvert de bonté altruiste, mais chez Mencius de Chine, elle vient d'une spontanéité du sentiment, celui de notre commune appartenance humaine ; quand on parle du fondement de la pitié on ne peut éviter de parler de la nature humaine ; dans la troisième sous-partie, nous allons voir comment François Jullien a distingué l'angoisse métaphysique des Occidentaux d'avec le souci moral des Chinois ; reste à parler de la notion de liberté et son impossibilité dans la pensée chinoise.

II.1 Le débat sino-européen sur le fondement de la pitié : égoïsme caché ou réaction malgré moi ?

La réflexion de F. Jullien sur la morale commence par celle sur la pitié à laquelle deux chapitres sont consacrés, Chapitre I – « Face à l'insupportable » et Chapitre III – « Le mystère de la pitié ».

Avant de tout développer, il a évoqué une histoire du *Mencius* pour introduire la notion de

la pitié Cette histoire concerne une audience entre Mencius et le roi Xuan de la principauté des Qi (齐宣王). Le premier demanda au Maître quelle vertu fallait-il pour établir la véritable royauté, celui-ci lui répondit que le roi devrait être quelqu'un qui garantirait la paix à son peuple. Quand le roi demanda s'il était lui-même capable de le faire, Mencius répondit que «oui», c'est son explication suivante qui capte l'attention de Jullien :

Votre majesté siégeait en haut de la salle quand quelqu'un passa en bas en tirant un bœuf. À sa vue, vous aviez demandé où l'on menait la bête. «On l'emmène frotter de son sang une cloche», vous avait-on répondu. «Laissez-la aller!» avait répliqué Votre Majesté «je ne peux souffrir de la voir frémir comme un innocent marchant à la mort.» «Mais alors faut-il renoncer à oindre de sang la cloche?» avait-on objecté «Comment le pourrait-on!» vous étiez-vous exclamé «remplacez-le par un mouton!» (Mencius, I, A, 7)^①

王坐于堂上，有牵牛而过堂下者，王见之，曰：“牛何之？”对曰：“将以衅钟。”王曰：“舍之！吾不忍其觳觫，若无罪而就死地。”对曰：“然则废衅钟与？”曰：“何可废也？以羊易之！”——《孟子·梁惠王上》

D'abord, Jullien ne peut s'empêcher de noter l'inconséquence de cette histoire : le roi, voyant l'air apeuré du bœuf innocent, l'a laissé remplacer par un mouton, le problème, c'est que «pourquoi préférer un mouton à un bœuf, et celui-là n'était-il pas aussi innocent que celui-ci?»^②

Sa conclusion, c'est que si le roi a fait substituer le mouton au bœuf, c'est qu'il a «vu» de ses propres yeux le bœuf trembler, donc la peur, la souffrance de ce bœuf devient quelque chose de visuel, de concret, tandis que le mouton qui va être condamné à cette même souffrance, il ne l'a pas «vu», donc loin des yeux, loin du cœur. C'est la raison pour laquelle Mencius a dit que l'homme de qualité doit être quelqu'un qui se tient éloigné des cuisines, puisqu'il «ne peut souffrir de voir mort ce qu'il a connu vivant, ni supporter de manger la chair des bêtes dont il a entendu les cris» (君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其

^① Mencius, traduit par André Lévy, Paris, Éditions You-Feng, 2003.

^② Dialogue sur la morale, p.9.

生，不忍食其肉，是以君子远庖厨也) (*Mencius*, I, A, 7).

En invoquant cette histoire, Jullien a introduit la notion de la pitié dont la présence est vue ici par la phrase « je ne peux souffrir la voir frémir ». Selon notre sinologue, ce sentiment que Mencius l'a nommé « réaction face à l'insupportable » (*bu ren zhi xin*, 不忍之心) « coïncide parfaitement avec ce que nous (les Européens) avons conçu traditionnellement par la pitié »^①. Nous disons que c'est la pitié que Spinoza a définie comme « l'amour en tant qu'il affecte l'homme de telle sorte qu'il se réjouisse du bonheur d'un autre et s'attriste au contraire du malheur d'un autre. »^②, elle devient, chez Schopenhauer, la volonté « poursuivant le bien d'autrui »^③.

Complétons un peu la pensée de Jullien, cette morale face au malheur d'autrui est un sentiment partagé par tous les êtres humains. Pour Voltaire :

Confucius n'a point inventé un système de morale, comme on bâtit un système de physique. Il l'a trouvé dans le cœur de tous les hommes...la morale n'est point dans la superstition, elle n'est point dans les cérémonies, elle n'a rien de commun dans les dogmes...la morale vient donc de Dieu comme la lumière.^④

Pour Schopenhauer, l'homme a deux vertus, la justice et la charité, « l'une et l'autre a sa racine dans la compassion naturelle »^⑤ et cette compassion est propre et essentielle de la conscience humaine :

Elle ne dépend pas de certaines conditions, telles que notions, religions, dogmes, mythes, éducation, instruction ; c'est un produit primitif et immédiat de la nature, elle fait partie de la constitution même de l'homme, elle peut résister à toute épreuve, elle apparaît dans tous les pays, en tous les temps...au contraire, si elle manque à quelqu'un, celui-là on le nomme un

^① *Dialogue sur la morale*, p.23.

^② Spinoza, *Éthique*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, p.268.

^③ Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, Paris, Librairie Générale Française, 1991, p.158.

^④ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994, p.409.

^⑤ Schopenhauer, *op.cit.*, p.161.

inhumain.^①

On se rappelle aussi la scène déchirante de l'incendie que Victor Hugo a retracée vers la fin de son roman *Quatre-vingt-treize*, quand le marquis de Lantenac a entendu crier désespérément la mère de trois petits enfants sur le point d'être engloutis dans le gouffre des flammes. Les cris et l'air tourmente de la mère, comme le tremblement du bœuf devant le roi Xuan, ont spontanément provoqué chez Lantenac un sentiment de la commisération :

Ce cri de l'inexprimable angoisse n'est donné qu'aux mères, rien n'est plus farouche et rien n'est plus touchant. Quand une femme le jette, on croit entendre une louve ; quand une louve la pousse, on croit entendre une femme...rien de souverain comme l'éclair de ses yeux noyés de larmes ; son regard foudroyait l'incendie.^②

Alors il s'est retourné à la Tourgue d'où il s'était évadé afin de sauver les trois pauvres enfants.

Mais d'autre part, n'oublions pas que Jullien a dit qu'« un rapprochement entre des pensées aussi distantes, en lui-même, ne prouve rien »^③. Autrement dit, il sera inutile pour nous de citer les points communs entre les différentes cultures, ce qui a de véritable valeur, c'est leurs différences. Soit la pensée chinoise, soit la pensée européenne, on reconnaît toute l'universalité de la pitié, mais les conceptions divergent en ce qui concerne le fondement de la pitié

Partons du côté européen. Dans son *Fondement de la morale*^④, Schopenhauer a indiqué qu'il y a trois motifs généraux auxquelles se rapportent toutes les actions humaines, soit :

- 1) L'égoïsme, ou la volonté qui poursuit son bien propre (il ne souffre pas de limites) ;
- 2) La méchanceté, ou volonté poursuivant le mal d'autrui (elle peut aller jusqu'à l'extrême cruauté) ;

^① *Ibid.*, p.162.

^② Victor Hugo, *Quatre-vingt-treize*, Paris, Flammarion, 2002, pp.378-379.

^③ *Dialogue sur la morale*, p.78.

^④ Schopenhauer, *op.cit.*, p.158.

3) La pitié, ou volonté poursuivant le bien d'autrui (elle peut aller jusqu'à la noblesse et à la grandeur d'âme).

La pitié, comme l'a montrée Schopenhauer, se trouve à l'opposé de la méchanceté puisque l'une cherche le bien d'autrui alors que l'autre, au contraire, cherche le mal d'autrui. Quant à son rapport avec l'égoïsme, il semble que la pitié n'a rien à voir avec l'égoïsme, est un oubli de l'égoïsme, de son bien propre.

C'est cette possibilité altruiste et désintéressée de la pitié que les penseurs occidentaux mettent en doute. La question générale qu'ils posent, c'est que la pitié, pourrait-elle être véritablement désintéressée ?

Dans cette partie, François Jullien a présenté trois opinions philosophiques de l'Occident, qui sont, dans l'ordre démonstratif (et non chronologique bien sûr) choisi par l'auteur, celles de Rousseau, de La Rochefoucauld, enfin de Schopenhauer.

Commençons par l'auteur d'*Émile*. Pour lui, premièrement, l'accès à la pitié vient de l'imagination, celle-ci nous permet de « transporter » dans l'autre en nous identifiant à lui. Mais cette faculté d'imagination n'est pas infinie, elle est menacée d'épuisement à cause de la répétition monotone du même spectacle. Citons directement le propos de Rousseau dans *Émile* :

Longtemps frappé des mêmes spectacles, on n'en sent plus les impressions ; l'habitude accoutumé à tout ; ce qu'on voit trop on ne l'imagine plus, et ce n'est que l'imagination qui nous fait sentir les maux d'autrui : c'est ainsi qu'à force de voir mourir et souffrir, les prêtres et les médecins deviennent impitoyables.^①

F. Jullien a oublié d'évoquer la question fondatrice de la nature même de la faculté d'imagination : pourquoi cette sensibilité au malheur ? Pour Rousseau, comme pour nombre de sensualistes des Lumières, seul le malheur et non le bonheur produit une impression suffisamment forte pour le travail de l'imagination mais ici le procédé est inversé : c'est

^① Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Éditions Garnier Frères, 1961, p.273.

l'imagination seule qui permet de ressentir l'impression du malheur.

Nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines...si nos besoins communs nous unissent par intérêt, nos misères communes nous unissent par affection. L'aspect d'un homme heureux inspire aux autres moins d'amour que d'envie ; on l'accuserait volontiers d'usurper un droit qu'il n'a pas en se faisant un bonheur exclusif ; et l'amour-propre souffre encore en nous faisant sentir que cet homme n'a nul besoin de nous...l'imagination nous met à la place du misérable plutôt qu'à celle de l'homme heureux ; on sent que l'un de ces états nous touche de plus près que l'autre.^①

Deuxième point : donner la pitié à quelqu'un, c'est créer une relation avec lui et cette relation est liée apparemment, comme on le pensait, par un esprit altruiste. Mais Rousseau a parlé d'une voix différente en considérant que ce soi-disant altruisme procède en fait de notre égoïsme. Dans la deuxième maxime de son *Émile*, Rousseau a dit : « On ne plaint jamais dans autrui que les maux dont on ne se croit pas exempt soi-même. »^② Jullien a ainsi expliqué :

Je n'éprouve de la pitié vis-à-vis d'autrui qu'en fonction de ce que je considère qu'il peut m'arriver : la pitié, qu'on croyait « altruiste », se retrouve dans la dépendance du moi qui l'éprouve. Elle se retourne donc logiquement en égoïsme. (*Dialogue sur la morale*, p.26-27)

Dernier point : la pitié n'est pas seulement un égoïsme, mais de plus, c'est un égoïsme assez cruel dans notre relation avec autrui, car elle est fondée sur la base d'un plaisir quand nous nous voyons échapper au malheur dont souffre l'autre.

La pitié est douce, parce qu'en se mettant à la place de celui qui souffre, on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui...puisque cela me fait mesurer la différence des situations

^① *Ibid.*, p.259.

^② *Ibid.*, p.263.

et combien je suis plus heureux que lui.^①

En insistant sur le caractère égoïste de la pitié, Rousseau arrive finalement à la conclusion que la noble pitié n'est qu'une manifestation sinieuse de l'amour-propre. Si je « m'intéresse à lui », c'est seulement « pour l'amour de moi »^②.

Cette pitié qui est une déformation de l'amour-propre, est chez La Rochefoucauld un calcul tout à fait intéressé, un bien qu'on fait aux autres en espérant qu'il sera récompensé un jour.

La pitié, disait La Rochefoucauld, son grand contempteur au siècle précédent, n'est qu'« une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber » : nous nous faisons du bien par avance en donnant du secours aux autres pour les engager à nous en donner plus tard quand nous en aurons besoin. (*Dialogue sur la morale*, p.27)

Ici, à savoir que F. Jullien s'est contenté de présenter l'idée principale du moraliste sans en approfondir la réflexion. Si nous posons la question en doutant ce triple circuit « Donner-Recevoir-Rendre » chez La Rochefoucauld, ce n'est pas pour nous élever contre son idée, mais pour ouvrir une discussion possible sur la définition de la pitié. Comme le don est spontanément associé à la gratuité, alors offrir un don pour enfin recevoir une récompense, il ne peut plus être défini comme un don, qui, en principe, doit être désintéressé.

Pareillement, la pitié, si l'on la donne en la considérant comme un devoir imposé à l'autre par avance, même une dette obligatoire de reconnaissance, en escomptant une récompense quelconque, est-elle encore la pitié ?

Mais ce qui nous fait réfléchir est le fait indéniable qu'il existe une différence entre ce que doit être le don théoriquement d'une part et ce qu'est le don pratiquement d'autre part. Comme l'a soutenu Geneviève Comeau : « Il n'y a pas de don véritablement désintéressé. »^③

^① *Ibid.*, pp.259-270.

^② *Dialogue sur la morale*, op.cit., p.27.

^③ Geneviève Comeau, *Peut-on donner sans condition ? Justice et amour*, Montrouge, Bayard, 2010, p.7.

Elle a pris trois exemples pour le prouver, le premier exemple, c'est l'aumône faite à quelqu'un dans le métro, de laquelle le donneur peut procurer « un sentiment d'autosatisfaction, ou du moins contribuer à se débarrasser d'un importun »^①. L'autre exemple porte sur les relations entre membres de famille et entre amis. L'altruisme de l'amour des parents pour leurs enfants dès le moment de la naissance pourrait être mise en doute à la vue de ceux « qui ont tous fait pour leurs enfants et qui, ne recevant pas ce qu'ils attendent en retour, se livrent à des reproches sur l'air de : «Après tout ce qu'on a fait pour toi !... »^② ; quant aux amis, elle a évoqué les trois sortes d'amitié définies par Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* : l'amitié fondée sur l'utilité, celle fondée sur le plaisir et celle fondée sur la vertu. Les deux premières amitiés apportent utilité et plaisir, mais la troisième amitié n'est pas pour autant désintéressée, elle apporte joie, confiance et force. En tout cas, si l'on dit que l'amour des parents et des amis ne sont pas désintéressés ou au moins, «l'altruisme et l'égoïsme s'entremêlent selon des proportions variées »^③, c'est que le donneur attend toujours un «profit», qu'il soit matériel ou moral, de celui qui reçoit son amour. Le propre de l'amour, c'est la réciprocité malgré la dissymétrie de cette réciprocité entre celui qui donne et celui qui reçoit.

Continuons à creuser cette question en reprenant le texte de *La Bible*. L'amour de Dieu n'est pas non plus désintéressé. Dans le *Nouveau Testament*, un *Évangile* parle spécialement de la bonté faite à autrui :

Gardez-vous de pratiquer vos bonnes œuvres devant les hommes pour qu'ils vous remarquent, vous n'auriez pas de récompense auprès de votre Père qui est dans les cieux...pour toi, lorsque tu fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite, afin que ton aumône reste secrète ; ton père, qui voit dans le secret, te le rendra. (*Matthieu*, 6)

Ce texte biblique nous prône l'idée du vrai don qui se trouve dans le geste, là où la main gauche ignore ce que fait la main droite. Il s'agit d'un oubli de soi, d'une abnégation, même

^① *Ibid.*, pp.7-8.

^② *Ibid.*, p.8.

^③ *Ibid.*, p.18.

d'un autosacrifice.

Mais on se souvient en même temps que l'essence de l'Ancien Testament est un pacte signé entre le divin et l'humain. Pour que Dieu nous fasse grâce, il faut que l'homme se soumette à ses commandements sans transgression, sinon, il y aura des punitions sévères. Du bannissement d'Adam et Ève, jusqu'au culte du veau d'or, en passant par l'Arche de Noé dans le Déluge et la destruction de la ville de Sodome, les exemples sont innombrables. Autrement dit, l'amour de Dieu n'est pas désintéressé, dans lequel l'homme n'est pas un pur bénéficiaire, mais doit faire sans cesse ses efforts pour le mériter. Il en est de même pour le Nouveau Testament dans lequel le Dieu furieux des Juifs est remplacé par son fils Christ dont le tempérament est beaucoup plus adouci. Cette fois-ci, Dieu, pour l'amour de nous, va donner tout entier son fils jusqu'à ce qu'il se sacrifie pour nous. Mais l'amour de Christ, est-il désintéressé? Avant la crucifixion au Golgotha, Christ a eu la dernière Cène avec ses disciples,

Pendant qu'ils mangeaient, Jésus prit du pain, il dit la bénédiction, il le rompit et le donna aux disciples en disant : «Prenez, mangez, ceci est mon corps. » Puis il prit une coupe, rendit grâce et la leur donna en disant : «Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, versé pour la multitude en rémission des péchés. » (*Matthieu, 26*)

«Mon corps est livré pour vous, mon sang est versé pour vous », c'est ce mot « pour » qui épargne l'aspect désintéressé de l'amour du Christ. Le sacrifice du Christ en faveur du pardon de tous les péchés terrestres demande deux récompenses des hommes en retour : croire en Dieu comme sa seule vénération, et aimer ce Dieu – «Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit » (*Matthieu, 22*) dont le moyen est d'aimer ses prochains – «Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Matthieu, 22*).

Revenons à la question de la pitié il pourrait exister aussi dans la pitié une différence entre son acception théorique et sa pratique réelle. Comme l'action de donner, il y aurait dans la pitié qui lui est étroitement liée et qui est fondée aussi sur la réciprocité, à la fois l'altruisme et l'égoïsme.

Jusqu'ici, nous pouvons conclure que l'idée de Rousseau et celle de La Rochefoucauld peuvent être classées dans une même catégorie puisqu'elles partent toutes les deux du même point de vue : la psychologie égoïste de la pitié. La pitié est donnée en faveur de son propre bien.

Quant à Schopenhauer, la troisième figure dans l'analyse de F. Jullien, il a exposé cette ambiguïté de la pitié d'un autre regard, en réfléchissant sur la possibilité des correspondances entre les sentiments humains. Voici les propos de Schopenhauer cités par F. Jullien :

Comment se fait-il qu'une souffrance qui n'est pas mienne, qui ne me concerne pas, moi, cependant devienne moi un motif », un motif « qui agit directement » sur moi, « à l'égal de ma propre souffrance » ? (*Dialogue sur la morale*, p.28)

Le sentiment de la pitié découle de la souffrance qu'on éprouve en voyant le malheur d'autrui, mais c'est la possibilité d'éprouver pleinement cette souffrance que doute Schopenhauer. Comment établir une correspondance émotionnelle entre sujet ayant de la pitié et objet souffrant pour que le premier peut éprouver pleinement le malheur du deuxième ? Schopenhauer, à la différence de Rousseau, ne va pas donner sa confiance à l'imagination, mais au rapport de connaissance, autrement dit, plus l'on connaît une personne, plus la pitié sera profonde. Continuons les propos de Schopenhauer cités par Jullien :

Le problème que soulève la pitié revient donc à celui de notre « identification » avec autrui : puisque la pitié suppose que toute différence entre moi et l'autre « soit détruite, du moins jusqu'à un certain point », le « non-moi » devienne « moi ». Or, je ne peux néanmoins « me glisser dans la peau d'autrui ». Seule issue possible : ne reposant plus sur la faculté d'imagination, la pitié s'appuierait sur un rapport de connaissance : « le seul moyen où je puisse recourir, c'est donc d'utiliser la connaissance que j'ai de cet autre, la représentation que je me fais dans ma tête, afin de m'identifier à lui » et de pouvoir traiter, dans ma conduite, la différence entre moi et l'autre « comme si elle n'existait pas ». (*Dialogue sur la morale*, p.29)

En s'appuyant sur les idées de Rousseau, de La Rochefoucauld et de Schopenhauer, F. Jullien réussit à introduire un aspect essentiel de la mentalité occidentale selon lequel il y a une distinction radicale entre le moi et le non-moi. Les trois idées ci-dessus sur le fondement de la pitié sont inconsciemment proposées à partir de ce point commun – la distinction entre sujet et objet.

Comme il l'a mentionné au début de son livre, la pensée chinoise de la pitié ou plus exactement de la réaction d'insupportable chez Mencius « résout les difficultés rencontrées »^① par la conception occidentale de la pitié, car la pensée chinoise ne part pas d'une distinction entre sujet et objet, elle part d'« une conception bipolaire de la réalité »^②. Jullien en a ainsi précisé la particularité :

Les Chinois ont conçu le réel comme un processus d'actualisation découlant du seul effet de l'interaction en jeu (non seulement entre le Ciel et la Terre, le *yin* et le *yang*, comme cela est formalisé dans l'antique Classique du changement, *Zhouyi* ou *Yijing*, mais également entre ces pôles que sont le dehors et le dedans – ce que je vois et ce que je ressens)...la réaction d'insupportable est, dans l'interaction qui s'établit entre moi et l'autre, l'incitation qui, provenant de l'autre et se répandant par mon affectivité, suscite aussitôt ma réaction. L'émotion qui la caractérise est donc une é-motion, dont le pouvoir de mise en branle, à l'intérieur de moi, échappe à mon intérêt comme à ma réflexion. C'est de ce phénomène que vient l'initiative – et non du moi comme instance isolée ; c'est pourquoi, avant même de pouvoir me reprendre, je me sens précipité hors de moi (par exemple pour sauver l'enfant)...La conception chinoise n'est ni individualiste (en concevant le monde à partir du moi), ni niant l'individualité (puisque toute actualisation se fait à travers des individuations) ; sa perspective est transindividuelle (l'existence prise dans son ensemble ne cessant d'interagir et de « communiquer » à l'intérieur d'elle-même). La pitié n'est donc que la manifestation privilégiée de ce caractère transindividuel, et transémotionnel, propre à l'existence...le moi individuel n'est pas conçu comme substrat-sujet (et donc a priori autonome), je n'ai pas à me

^① *Dialogue sur la morale*, p.33.

^② *Ibid.*, p.31.

demander comment je peux «sortir» de moi (comme m'y pousse incidemment la pitié); l'autre n'est pas posé comme objet face à la conscience, je n'ai pas à me demander comment je peux «m'identifier» à lui (par l'intermédiaire d'une faculté – l'imagination ou la connaissance)...le phénomène se produit en réalité entre nous (et que c'est cet entre-deux qui, par son champ d'interactivité, est essentiel). Ce que révèle soudain la «pitié» est que nous communiquons, au fond de nous, par notre existence – que nous sommes tous les deux branchés sur elle; et c'est au nom de cette commune existence, mais menacée en lui, que je réagis en moi. (*Dialogue sur la morale*, pp.31-33)

Le rite occidental, qu'il prenne ses sources dans une morale religieuse ou dans une morale sociale, se présente comme une obligation extérieure à l'individu, obligation qui lui est inculquée en même temps qu'il apprend l'existence d'une nécessité d'un autre ordre que celui au sein duquel il évolue. En Chine, il est regardé par ses promoteurs comme émanant de l'ordre même du monde, dont chacun peut observer les effets à la fois dans son corps, dans sa famille et dans sa pensée. Contrairement à Rousseau, Mencius ne considère pas ce sentiment sous l'angle de la psychologie individuelle: le *ren* (仁) définit une relation, une interaction, un rapport entre individus, et non une émotion de la sensibilité du «moi» intérieur.

II.2 La nature humaine

La pensée chinoise et la pensée occidentale divergent sur les conceptions de la nature humaine. Selon Jullien, l'histoire du premier homme dans *La Bible* peut servir de clé à comprendre comment les Occidentaux conçoivent-ils le problème de la nature humaine.

Pour ne pas laisser enfermer la morale dans des justifications pratiques, purement utilitaires, je suis conduit à poser en principe que l'homme est bon, il me faut alors expliquer comment il a pu se corrompre et devenir mauvais. À cette question la réponse est classique (y en a-t-il même d'autres possibles à partir de telles prémisses?): si l'homme est devenu mauvais, c'est qu'il s'est départi de sa nature originelle, qu'il l'a «perdue». Telle est notamment la solution chrétienne attachée à l'histoire d'Adam. «Vous n'êtes plus maintenant en l'état où je vous ai formés», dit le Dieu de Pascal (*Pensées*, Brunschvicg, 430). J'avais créé l'homme «saint,

innocent, parfait ». Mais, par présomption, il a voulu se retirer de moi et, dès lors, « je l'ai abandonné à lui ». Aussi l'homme a-t-il désormais « deux natures », une première qui, lui venant de Dieu, reste en lui un principe de « grandeur » (grâce auquel il aspire encore au bien), une seconde qui, résultant de sa déchéance, est devenue en lui un principe de « misère » (l'entraînant au mal) ; et seule cette « double capacité » peut expliquer les « étonnantes contrariétés » qui sont en lui. (*Dialogue sur la morale*, pp.66-67)

La tradition biblique tend à nous faire croire que l'homme n'est pas mauvais par nature. Sa méchanceté résulterait du péché originel. On se rappelle bien cette histoire. Dieu créa à son image le premier homme Adam, d'une côte de celui-ci, il créa ensuite la première femme, Ève. Ce couple fut placé par Dieu dans le jardin d'Eden, là où ils menèrent une vie insouciant. Un jour, tenté par le serpent, Ève poussa son mari à prendre le fruit de l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal, ce qui transgressa le commandement de Dieu. L'histoire finit par leur expulsion du paradis. Le détail est ainsi décrit dans *La Bible* :

Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs, que l'Éternel Dieu avait faits, il dit à la femme : Dieu a-t-il réellement dit : Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin ?

La femme répondit au serpent : Nous mangeons du fruit des arbres du jardin. Mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez point et vous n'y toucherez point, de peur que vous ne mouriez.

Alors le serpent dit à la femme : Vous ne mourrez point.

Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et que vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal.

La femme vit que l'arbre était bon à manger et agréable à la vue, et qu'il était précieux pour ouvrir l'intelligence ; elle prit de son fruit, et en mangea ; elle en donna aussi à son mari, qui était auprès d'elle, et il en mangea.

Les yeux de l'un et de l'autre s'ouvrirent, ils connurent qu'ils étaient nus, et ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des ceintures. (*Genèse*, 3 :1 -3 :7)

Comme ce que F. Jullien a dit de l'histoire d'Adam, avant d'avoir commis le péché l'homme était saint, innocent et parfait. Le péché originel représente la perte de l'homme de sa nature originelle. Mais de quelle façon peut-on creuser le sens profond de cette nature originelle ?

Il y a dans la dernière phrase du texte citée une information importante : « Les yeux de l'un et de l'autre s'ouvrirent, ils connurent qu'ils étaient nus, et ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des ceintures. » Autrement dit, l'homme et la femme, ayant pris le fruit, ont enfin la première conscience en tant que humains. La nudité qu'ils ignoraient les rend maintenant honteux. À partir de ce moment, ils se procurent la sagesse du discernement.

Que signifie le mot « innocence » ? N'est-elle pas synonyme d'ignorance ? Au jardin d'Eden, l'homme restait ignorant pendant longtemps, sans savoir ce qu'est le bon, ni ce qu'est le mauvais. La nature originelle de l'homme, selon la tradition biblique, n'est ni bonne ni mauvaise. Elle est innocente. La sortie de l'Eden incarne une innocence désormais perdue.

Si F. Jullien a invoqué le péché originel, c'est qu'il a fortement inspiré les pensées philosophiques de Kant et de Rousseau sur la nature humaine. Il a d'abord présenté celle de Kant :

Avant tout penchant au mal la condition de l'homme est un état d'« innocence » ; puis, laissant les impulsions sensibles prendre le pas sur la loi, l'homme commet le péché ; d'où résulte sa chute ; mais, en dépit de la « corruption » de son cœur », il garde en lui la « bonne volonté ». Chez Kant aussi, le péché d'Adam n'est plus pensé comme une souillure congénitale, pesant sur nous à jamais, mais comme un acte qui se répète chaque fois en chacun de nous. (*Dialogue sur la morale*, pp.67-69)

L'idée de Kant nous laisse beaucoup à réfléchir. Premièrement, Adam n'est plus que lui-même, le premier homme, le père de tous les hommes, mais tout le genre humain, chacun d'entre nous. Il porte en lui l'histoire du genre humain. Deuxièmement, sa chute représente la

chute, la peccabilité de tous les hommes. Le destin des hommes pendant la vie est comme Adam de retrouver la moralité perdue.

Ce lien entre Adam et ses descendants, Kierkegaard l'a aussi trouvé :

Adam est le premier homme, il est à la fois lui-même et le genre humain. Ce n'est pas la beauté esthétique qui nous accroche à lui ; ni un sentiment de géniosité qui nous rallie à lui, pour ne pas le planter là comme le bouc émissaire ; ce n'est pas non plus l'élan de la sympathie ou la persuasion de la pitié qui nous décide à partager sa faute, comme un enfant souhaitant d'être coupable avec son père ; ni une pitié forcée qui nous apprend à supporter ce qui est notre lot fatal ; non, c'est la pensée qui nous attache à lui.^①

Alors Rousseau sous la plume de Jullien va encore donner une nouvelle interprétation à l'histoire de *La Bible*, selon laquelle la société humaine deviendra le serpent vicieux :

Il (C'est-à-dire Rousseau) a beau partager l'hostilité de son siècle à l'égard de la doctrine du péché originel, il ne sort pas vraiment, lui non plus, de ce schéma ; mais, le faisant, il conçoit les deux natures de l'homme en fonction de l'évolution sociale. Ou plutôt, la « chute » de l'homme, c'est précisément l'avènement de la société. Les premiers hommes étaient innocents parce qu'ils vivaient égaux et libres. Puis, en « perfectionnant la raison humaine », on a « détérioré l'espèce » ; en rendant l'homme « sociable », on l'a rendu « méchant ». (D.O., p.50). Ou, comme il est dit dans l'*Emile* (p.281) : l'homme est « naturellement bon » et il se « sent » encore tel aujourd'hui ; mais la société l'a dépravé et ses « préjugés » sont la source de tous les vices. (*Dialogue sur la morale*, p.67)

D'abord, on trouve que l'idée de Rousseau est différente de celle de *La Bible*. Selon cette dernière, l'homme n'est ni bon ni mauvais par nature, cependant, Rousseau que l'homme est naturellement bon, s'il devient mauvais, c'est la faute de la société. La chute de l'homme est

^① Sören Kierkegaard, *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir* (traduction du danois par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau), Paris, Gallimard, 1990, p.187.

accompagnée du commencement de la civilisation, de l'évolution de la société, comme il a bien posé cette interrogation : «Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer ou à corrompre les mœurs ? »

Dans le système de valeurs occidentales, on porte, de manière générale, un jugement pessimiste sur la nature humaine. Selon F. Jullien, la nature humaine dans la pensée chinoise est une question non moins complexe. Il admet que :

Au sein même de la tradition confucéenne, il semble bien qu'on ait d'abord considéré la nature humaine à la fois bonne et mauvaise, selon l'une ou l'autre de ces acceptions : soit il y a de bons et de mauvais penchants dans l'homme ; soit il y a des hommes qui sont bons, d'autres qui ne le sont pas.^①

Comme nous le savons, cette dialogue que F. Jullien a imaginé se passant entre les philosophes des Lumières et le penseur chinois Mencius, il s'est concentré principalement sur les théories de celui-ci, et n'a pas développé comment son prédécesseur, fondateur de la tradition confucéenne, pense-t-il de la question sur la nature humaine. Le commentaire de Feng Youlan pourrait nous offrir une référence :

On se rappelle que Confucius parlait beaucoup de *jen*^② (bonté sympathie-humaine) et qu'il distinguait rigoureusement entre le *yi* (justice) et le *li* (utilité profit). Chacun doit accomplir son devoir propre, en éliminant sans réserve toute considération d'avantage personnel. Il doit devenir celui qu'il devrait être. En d'autres termes, il doit « s'étendre lui-même, jusqu'à contenir les autres », ce qui constitue essentiellement la pratique du *jen*. Mais Confucius, qui avait soutenu les mêmes doctrines, avait omis d'exposer pourquoi l'homme doit agir ainsi. Mencius essaya de répondre à cette question et c'est ainsi qu'il a développé la théorie qui a contribué le plus à sa création : celle de la bonté originelle de la nature humaine.^③

^① *Dialogue sur la morale*, op.cit., p.46.

^② C'est-à-dire le *ren*, l'humanité, vertu suprême chez Confucius.

^③ Feng Youlan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise* (d'après le texte anglais édité par Derk Bodde, traduction de Guillaume Dunstheimer), Paris, Payot, 1952, pp.86-87.

Dans son autre ouvrage *Un Sage est sans idée*, F. Jullien a dit que le propos de Confucius avait une double caractéristique, car il était à la fois incitatif et indicatif, «incitatif », parce qu’ «il n’enseigne pas, ne vise pas à donner de leçon, mais tend seulement à éveiller l’esprit de son récepteur »; «indicatif », parce qu’ «il ne fait que commencer à dire et se contente d’aiguiller l’autre »^①. Ici, la description de Feng Youlan nous donne également cette impression, Confucius n’a pas donné une réponse à ce qu’a été primitivement la nature humaine, ni ce qu’est la nature humaine, il se contente de nous indiquer ce que doit être la nature humaine.

II.3 L’angoisse métaphysique des Occidentaux et le souci moral des Chinois

Dans cette partie, F. Jullien a analysé par une comparaison intéressante des mythes dans les traditions occidentale et chinoise, deux modes de responsabilité qu’il appelle l’« angoisse métaphysique »des Occidentaux et le «souci moral »chinois.

II.3.1 L’angoisse métaphysique des Occidentaux

Le mot «angoisse » se distingue d’autres sortes de craintes humaines, car il s’agit d’une peur indéterminée, selon l’explication de Didier Julia dans son *Dictionnaire de la philosophie*, celle-ci est :

Toujours la peur d’un objet, l’angoisse ne se rapporte à aucun objet particulier, d’où son caractère global et plus profondément inquiétant, c’est tout le psychisme de l’individu qui est ébranlé^②

Par exemple, l’homme peut avoir l’angoisse de la mort, mais cette angoisse est «extrêmement vague et n’est accompagnée d’aucune représentation précise, simplement d’un sentiment de chute et de dissolution »^③, ou encore l’angoisse métaphysique dans la

^① François Jullien, *Un Sage est sans idée*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p.45.

^② Didier Julia, *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse, 1995, p.17.

^③ *Idem*.

philosophie existentialiste qui est ressentie « à travers les tourments individuels »^①, au cas où l'homme éprouve « l'irrationalité de sa situation, l'absurdité de sa vie »^②.

Commençons par le côté occidental. Avant de citer le propos de Jullien, l'essentiel est d'éclaircir d'abord la notion de l'angoisse. Le philosophe danois, fondateur de l'existentialisme, Kierkegaard a écrit un essai dans lequel il a donné une analyse minutieuse au concept de l'angoisse, qui est différent de celui du souci ou de la peur.

Je fais donc remarquer sa complète différence d'avec la crainte et autres concepts semblables qui renvoient toujours à une chose précise, alors que l'angoisse est la réalité de la liberté parce qu'elle en est le possible.^③

Pour lui, la crainte est un sentiment face à un objet précis. Quant à l'angoisse, elle n'a pas besoin d'un objet précis et comme le dit Mou Zongsan (牟宗三)^④, « peut avoir l'univers entier pour objet »^⑤. Ainsi, on dit que l'angoisse est surtout métaphysique. Pour F. Jullien, cette angoisse métaphysique des Occidentaux découle principalement d'un sentiment du « péché ».

À la source de la tradition judéo-chrétienne est la défection – l'homme se sent en exil sur la terre et n'y voit pas de sens à sa vie ; en s'abîmant dans ce sentiment, il s'ouvre à la transcendance de l'Autre, découvre l'infini amour : par là sa conscience morale est foncièrement liée à celle du manque et de la faute (cf., le péché originel). (*Dialogue sur la morale*, p.90)

L'angoisse occidentale est fondée, selon F. Jullien, sur un sentiment de « péché » qui désigne principalement le péché originel génésiaque commis par le premier homme Adam.

^① *Idem.*

^② *Idem.*

^③ Søren Kierkegaard, *op.cit.*, p.202.

^④ 1909-1995, figure majeure de la pensée chinoise contemporaine, un de représentants les plus marquants du néoconfucianisme, mouvement de pensée qui a commencé à se développer au tournant du XX^e siècle.

^⑤ Mou Zongsan, *Spécificités de la philosophie chinoise* (traduction du chinois par Ivan P. Kamenarovic et Jean-Claude Pastor), Paris, Éditions du Cerf, 2003, p.96.

Celui-ci, malgré l'interdiction de Dieu, n'a pas pu résister à la tentation du serpent et a pris donc le fruit de l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal. En tant que punition, ils sont chassés perpétuellement du Jardin d'Eden, séparation radicale de l'homme avec Dieu. Voilà pourquoi F. Jullien a employé le mot « dédicution » pour exprimer que l'homme, chassé par Dieu, se sent en exil sur la terre.

Pis encore, ce péché originel, une fois commis, ne sera jamais effacé. Adam, Ève et leurs descendants, en travaillant sans cesse sur la terre et en souffrant des douleurs, sont condamnés à porter toute la vie cette culpabilité.

Mais l'idée de F. Jullien sur cette angoisse provoquée par le péché originel de l'homme semble incomplète. D'une part, à savoir que le sens du péché d'Adam pourrait se voir d'un autre point de vue, celui de la peccabilité. Si l'acte d'Adam angoisse la mentalité des Occidentaux, ce n'est pas seulement parce qu'il n'a pas respecté le pacte avec Dieu et que son acte a changé totalement le destin humain, mais aussi parce que nous avons rendu compte, à travers l'exemple d'Adam, d'une réalité : la propension de l'homme au mal. Dieu a donné à Adam la liberté de choix alors qu'il a choisi le Mal plutôt que le Bien. Dès l'origine de l'espèce humaine, nous avons déjà eu cette possibilité de faire du mal. Voilà l'opinion que possède le philosophe danois Kierkegaard, dans son traité sur le concept de l'angoisse : « Le péché originel est le présent, est la peccabilité et Adam est le seul chez qui elle n'existait pas, puisque c'est de lui qu'elle est née. »^① Comme l'a raconté la mythologie grecque, Pandora la première femme, en suivant le commandement de Zeus, a laissé sortir tous les maux de sa boîte, par le premier péché d'Adam, le péché est désormais entré dans le monde.

D'autre part, la conscience du péché, à strictement parler, a deux sources dans la tradition judéo-chrétienne : l'angoisse du péché originel, d'origine juive, consiste à poser une séparation radicale entre Dieu et l'homme, et l'angoisse du déicide, d'origine chrétienne, dont la portée n'est pas moins, même plus considérable que la première. Cette fois-ci, pis encore, il ne s'agit plus qu'une rupture du pacte, mais une tuerie. L'homme devient le tueur et c'est Jésus Christ, représentant du Verbe de Dieu, qu'il va tuer :

^① Sören Kierkegaard, op.cit., p.184.

Voyant qu'il ne gagnait rien, mais que le tumulte augmentait, Pilate prit de l'eau et se leva les mains devant la foule, en disant : «Je suis innocent du sang de cet homme ; à vous de voir ! » Et tout le peuple répondit : «Que son sang soit pour nous et sur nos enfants ! »
(*Matthieu, 24-25*)

La faute de l'homme sera encore plus aggravée par le triple reniement de Pierre face à son maître : «Je ne connais pas cet homme. » (*Matthieu, 26*) L'homme a tué le fils de Dieu tandis que celui-ci l'a rendu par son amour universel, indifférencié, deuxième source de l'angoisse qui hante même plus l'esprit humain que le péché originel, à tel point que l'on pourrait s'interroger sur le contrecoup du sacrifice du Christ : «La passion du Christ accable plus qu'elle ne libère : tant d'amour donné ! C'est un poids trop lourd, qui écrase le débiteur . »^①

Continuons à compléter la pensée de Jullien. Selon Ivan P. Kamenarovic, cette angoisse métaphysique qui est «un des éléments culturels les plus enfouis au sein de la mentalité occidentale »^②, connaît plusieurs causes. Sauf celle du péché originel que souligne F. Jullien, il en a encore mentionné trois autres^③ :

Premièrement, la conscience d'un contraste entre l'infinitude, la perfection de Dieu et la finitude, l'imperfection de l'homme. Cette idée de Kamenarovic nous fait penser à la césure infranchissable qui est soulignée par la grande figure religieuse, Saint-Augustin dans ses *Confessions*, entre l'homme et Dieu qui lui est essentiellement différent et supérieur :

C'est donc vous, Seigneur, qui les avez créés, vous qui êtes beau, car ils sont beaux ; vous qui êtes bon, car ils sont bons ; vous qui êtes, car ils sont. Mais ils ne sont pas beaux, ils ne sont pas bons, ils n'existent pas parfaitement comme vous, leur Créateur. Même en comparaison de vous, ils n'ont ni beauté, ni bonté, ni existence. Nous le savons, nous vous en rendons grâce, et notre science, comparée à votre science, n'est qu'ignorance. (Saint-Augustin, *Les Confessions*, Livre XI, Chapitre IV)

^① Geneviève Comeau, op.cit., p.33.

^② Ivan P. Kamenarovic, *Le conflit, perceptions chinoise et occidentale*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p.43.

^③ *Idem*.

Deuxièmement, la grandeur et les déchirements de la nature qui sans cesse rappelle à l'homme sa petitesse et faiblesse.

Troisièmement, la solitude de l'homme dans un monde où il se sent douloureusement déchiré tantôt trop bas pour regarder Dieu et tantôt trop haut pour le reste de la Création. Ce dédoublement de l'homme, Jean-Pierre Vernant l'a analysé dans son essai sur la création de la première femme Pandora^①. À son avis, l'homme se situe entre le dieu et l'animal, entre la divinité et l'animalité. D'une part, l'homme et l'animal partagent des points communs : ils ont tous la nécessité de manger et de sexualité, sortent d'un ventre féminin, grandissent, vieillissent et meurent, mais en même temps, l'homme, à la différence de l'animal, reste proche du divin par la prière, les rituels, les statues divines, les temples et la religion.

Revenons au propos de Jullien, le sentiment de dérélition a privé l'homme du sens de sa vie temporelle, la seule échappée pour lui est donc la Rédemption qui n'est pas dans ce monde d'ici-bas. La vie temporelle n'a pas de sens, le salut est dans l'au-delà. C'est dans ce sens que F. Jullien a considéré le christianisme, avec le bouddhisme, comme des religions pessimistes qui refusent la vie terrestre.

La tradition bouddhique, de son côté, a d'abord été sensible à l'impermanence affectant toute existence ainsi qu'à la souffrance qui naît de nos attachements : sa conscience morale est sous le poids de l'enchaînement sans fin des causes et des rétributions (cf. le *karma*). Pour échapper à son néant, la conscience «angoissée» du christianisme se réfugie dans l'espoir du salut ; pour couper avec l'illusion, qu'elle soit celle du monde ou du moi, la conscience «souffrante» du bouddhisme se libère dans le nirvana. D'une façon comme de l'autre, nous dit Mou Zongsan, qu'il soit parti de l'expérience du péché ou de celle de son affliction, l'homme a commencé par porter un jugement « négatif » sur l'existence. (*Dialogue sur la morale*, pp.90-91)

Évidemment, l'idée de F. Jullien sur le côté purement pessimiste du christianisme a une lacune, car on n'a pas oublié le débat qu'a eu l'Église chrétienne mille ans avant la Réforme

^① Voir Jean-Pierre Vernant, *Pandora, la première femme*, Paris, Bayard, 2006.

religieuse, entre Augustin et Pélagé, lequel reflète la complexité de cette religion. En fait, le pessimisme, ou bien le caractère négatif du christianisme sur la vie séculière correspond à ce que met en lumière Augustin, soit la dimension pécheresse de l'homme, la faiblesse de la liberté humaine, l'impuissance de ses efforts pour le rachat.

Selon Augustin, la chute originelle de l'homme est irréversible, l'homme ne peut se sauver et son destin dépend totalement de Dieu. Il ne peut attendre que passivement la grâce divine. Mais le pélagisme porte une vision contraire qui affirmait que « l'homme disposait seul du pouvoir de se sauver par ses œuvres »^①, l'homme peut se sauver et s'approcher de Dieu par ses propres efforts, autrement dit, libérant l'homme du poids de la culpabilité, le pélagisme met en avant le libre-arbitre humain.

Bien que la doctrine d'Augustin l'emporte pendant les siècles suivants, le pélagisme va servir de support théorique à la Réforme religieuse au XV^e siècle, celle-ci va renverser l'ancien ordre en faisant l'éloge de l'individu et de la vie terrestre.

Pour mettre un terme à cette partie, nous pouvons citer encore bien d'autres éléments qui font partie de cette angoisse métaphysique, par exemple, l'angoisse de l'existence du mal, formulée pleinement par Paul Ricœur dans son célèbre syllogisme : « Dieu est tout-puissant, Dieu est absolument bon, pourtant le mal existe. »^② ou bien le sens de l'existence, les jours d'une vie qui répètent sans cesse dont la fin est la mort totale, voilà le sens de l'absurde chez Albert Camus, comparant la vie au rocher de Sisyphe.

II.3.2 Le souci moral des Chinois

À cette angoisse qui lui paraît caractéristique de la mentalité occidentale, F. Jullien oppose ce qu'il appelle le « souci moral » des Chinois. Par son étude sur *Mencius*, il a trouvé cette différence intéressante entre la genèse chinoise et la genèse occidentale.

D'un côté, il y a *La Bible* s'interrogeant sur l'origine et la fin du monde, de l'autre côté, la chronique mencéenne qui débute avec les traces, les exploits des premiers souverains chinois comme Yao (尧), Shun (舜) et Yu le grand (大禹), et raconte le déroulement de la civilisation.

^① Pierre Auregan et Guy Palayret, *Dix étapes de la pensée occidentale*, Paris, Ellipses, 1995, p.47.

^② Paul Ricœur, *Le Mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1986, p.13.

Il a ainsi reformulé ce qui a été écrit par Mencius :

Au temps de Yao, le monde n'avait pas encore trouvé son équilibre ; les eaux s'écoulaient en tous sens et submergeaient le monde. La végétation était luxuriante et les bêtes foisonnaient, les diverses sortes de grain ne pouvaient pousser et les bêtes empêchaient l'homme de s'étendre... Or Yao seul en eut le souci. Il promut Shun au rang du ministre et des mesures furent prises pour instaurer l'ordre. Shun chargea Yi de mettre le feu aux montagnes et aux marais pour en chasser les bêtes, Yu creusa le lit des rivières pour permettre l'écoulement des eaux. L'agriculture commence alors à se répandre, les hommes ont de quoi se nourrir. Mais « sans instruction l'homme se rapproche des bêtes », car les besoins matériels ne sont pas les seuls – et le « sage » de nouveau « en a le souci ». Aussi nomme-t-il un « ministre de l'instruction » pour enseigner aux hommes leurs devoirs mutuels ; et l'ordre enfin apparaît. (*Dialogue sur la morale*, pp.88-89)

Voilà le commencement de la civilisation chinoise, accompagné de ce souci des premiers rois envers le monde qui est la fois matériel et moral. La dernière phrase est bien significative : « L'ordre enfin apparaît », autrement dit, le souci des rois est suscité par le désordre du monde qu'ils gouvernent.

Ici, il faut souligner l'histoire célèbre de Yu le grand, qui, face au déluge, a creusé le lit des rivières pour conduire l'eau jusqu'à la mer. S'il est mémorisé et chanté par les Chinois jusqu'à aujourd'hui, c'est parce qu'il s'est dévoué à la cause commune, jusqu'à un oubli total de son bien individuel. On dit que trois fois passé devant sa maison, il n'a pas pris le temps d'y entrer (*san guo jia men er bu ru*, 三过家门而不入). Le souci des Chinois ne s'adresse pas à soi, ni au rapport entre soi et un Dieu personnel, mais à la stabilité du monde, au bonheur du peuple. Citons un autre exemple que F. Jullien a tiré de *Mencius* :

Mencius dit de même d'un autre ministre des anciens temps (Yi Yin, V, A, 7) que, si le moindre individu dans le monde ne jouissait pas des bienfaits de sa politique, il considérait que c'était comme si lui « l'avait personnellement poussé dans un fossé ». « Tel était le poids dont

il se sentait chargé vis-à-vis du monde » (cf. aussi V, B, 1) La responsabilité que prône Mencius est celle de la tâche assumée – et qui ne l'est jamais assez. Quand il évoque la nécessité de faire «retour sur soi » pour examiner sa conduite, c'est pour que nous nous rendions compte dans quelle mesure nous ne remplissons pas encore complètement la charge qui nous incombe au regard d'autrui : pour que nous prenions conscience de notre insuffisance, en vue de progresser, mais sans qu'il y ait à soupçonner de péché (*Dialogue sur la morale*, pp.92-93)

En chinois, deux expressions sont typiquement utilisées pour valoriser ce souci que portent les sages du monde, une se trouve chez Mencius : «Naître dans le souci pour mourir dans la sérénité » (*sheng yu you huan er si yu an le*, 生于忧患而死于安乐) L'autre est un vers prononcé par un poète de la dynastie des Song, Fan Zhongyan (范仲淹), pour définir la qualité d'un gentilhomme confucéen : «Soyez le premier à se soucier du tracassé du monde, soyez le dernier à se réjouir de son harmonie. » (*xian tian xia zhi you er you, hou tian xia zhi le er le*, 先天下之忧而忧, 后天下之乐而乐)

En allant plus loin, on trouve que ces exemples de Jullien font réfléchir à deux questions fondamentales. Une question, c'est pourquoi la pensée chinoise, dès le début, peut-elle être déjà centrée sur ce souci du monde ? Mou Zongsan nous offre une explication à partir de la différence des positions entre les premiers penseurs grecs et les premiers penseurs chinois.

La plupart des penseurs chinois ne se préoccupent guère de subtilités dialectiques et n'éprouvent aucun intérêt pour la définition précise des notions ou des concepts. La philosophie grecque privilégie l'explication, alors que c'est la pratique que privilégie la philosophie chinoise. Le premier parangon de la pratique est le modèle idéal du bien tel qu'il est fourni par Yao, Shun, Yu, Tang, Wen et Wu. Tous étaient des penseurs mais nullement de purs penseurs et ils cumulaient en eux-mêmes les qualités de Sages-rois et celles de penseurs. De tels hommes étaient tous des chefs politiques, ce qui en fait des philosophes bien différents de ceux de la tradition grecque.^①

^① Mou Zongsan, op.cit., p.91.

Les penseurs grecs sont purement des gens qui philosophent, raisonnent et définissent, tandis que les premiers penseurs chinois sont en même temps des Sages-rois, gouvernants d'un pays et gardiens de la morale. L'importance de ces Sages-rois est de laisser un idéal politique à imiter à ceux qui les succèdent, ce qui constitue le deuxième souci des Chinois chez F. Jullien, le souci de ne pas suivre la voie des premiers Sages-rois :

L'homme de bien passe-t-il sa vie dans le souci, mais il ne connaît pas un matin de tracas. Il ne connaît que le souci intérieur, mais ce souci est sans fin : car, se comparant au grand sage du passé qui, depuis, sert de « modèle » au monde (toujours Shun, le précédent souverain), il n'a point de cesse qu'il n'ait réussi à l'imiter. (*Dialogue sur la morale*, p.90)

Imiter les premiers rois, apprendre leurs vertus, cela devient la plus grande aspiration des descendants de Yao, Shun et Yu. Cette idée de François Jullien est également partagée par Mou Zongsan :

Seul l'homme de peu éprouve de longues tristesses, tandis que l'homme accompli est toujours serein. Ce qui l'inquiète n'est pas de manquer de richesses ou de pouvoir, c'est de mal cultiver ses vertus ou de mal conduire son étude. Ce souci, qui perdure pendant toute sa vie, il l'éprouve au sein même de sa sérénité.^①

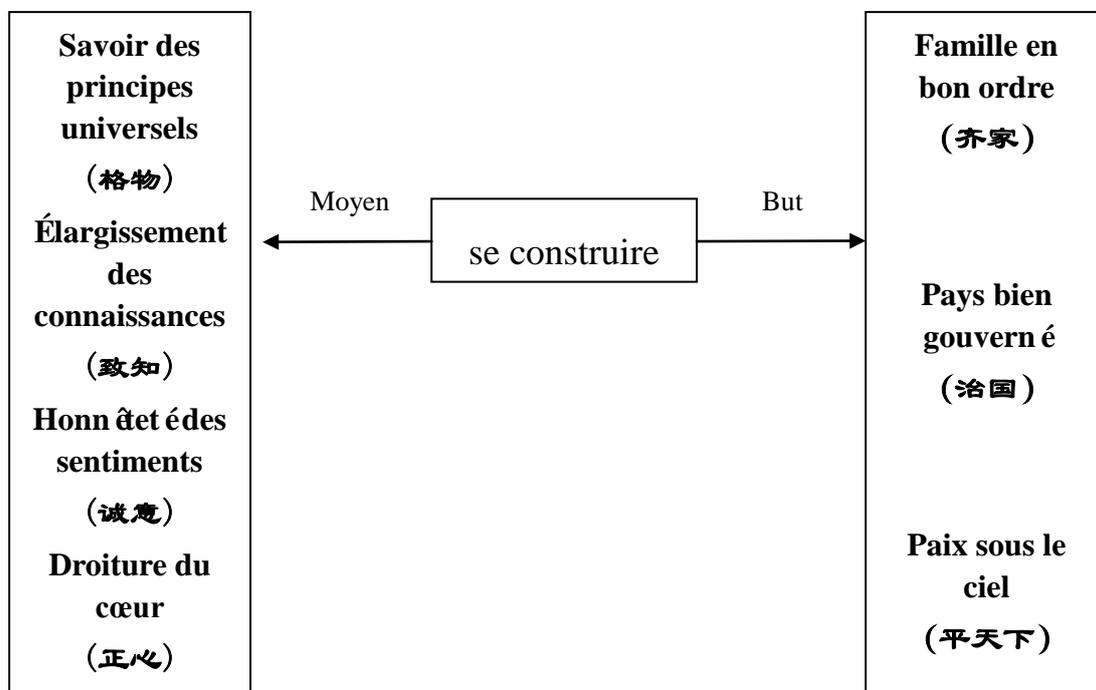
Cette aspiration aux vertus, on peut la trouver partout dans la vie des Chinois. Pour Confucius, l'idéal d'une vie personnelle est de devenir un « gentilhomme » (*jun zi*, 君子), appellation antonyme de « petit gens » (*xiao ren*, 小人), et c'est par le perfectionnement de soi que l'on peut le réussir. Cette idée de se construire est si importante, à tel point qu'elle rejaillit sur les petits sujets jusqu'au dominateur. Elle se réalise par quatre étapes d'étude : chercher à comprendre les principes universels (*ge wu*, 格物); élargir ensuite les

^① *Ibid.*, pp.93-94.

connaissances (*zhi zhi*, 致知) ; chercher à être honnête (*cheng yi*, 诚意) ; garder la droiture du cœur (*zheng xin*, 正心). La finalité de cet auto-perfectionnement est clairement exprimé dans *La Grande étude* (《大学》) :

Dans l'antiquité, celui qui, sous le ciel, désirait faire briller la vertu lumineuse dans tout le territoire, commençait par s'appliquer à bien gouverner son fief. Pour bien gouverner son fief, il commençait par mettre bon ordre dans sa famille. Pour mettre bon ordre dans sa famille, il commençait par se perfectionner lui-même...après le perfectionnement de soi, il établit l'ordre dans la famille. L'ordre régnant dans les familles, le pays sera bien gouverné. Le pays étant bien gouverné, bienôt sous le ciel, tout le territoire jouirait de la paix.

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国，先齐其家；欲齐其家，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。——《礼记·大学》^①



^① 《四书·五经》，北京，华文出版社，2009年，第3页。(Les Quatre Livres et les Cinq Classiques, Pékin, Éditions de Huawen, 2009, p.3.)

Ce souci de cultiver les vertus n'est pas l'apanage des hommes de bien, même les brigands, en Chine, ont leur propres vertus à respecter, comme il y a une expression chinoise, «*dao yi you dao* » (盜亦有道), c'est ce qu'il est inscrit dans un ouvrage de l'Antiquité, les *Printemps et Automnes de Lü Buwei* :

Le brigandage a une Voie ! Deviner ce qu'il y a derrière une porte et arriver droit au trésor, c'est la Sagesse ; entrer le premier, c'est le courage ; sortir le dernier, c'est le sens du devoir ; connaître le moment opportun, c'est l'intelligence ; partager équitablement, c'est la Vertu suprême. Nul sous le ciel ne peut être un grand brigand s'il ne possède pas ces cinq qualités.^①

跖之徒问于跖曰：“盗有道乎？”跖曰：“奚啻其有道也？夫妄意关内，中藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知时，智也；分均，仁也。不通此五者而能成大盗者，天下无有。”——《吕氏春秋·仲冬纪第十一·当务》

Revenons au texte de Jullien. Nous avons dit plus haut que pour Jullien, le christianisme et le bouddhisme partageaient un point commun, car ils portent tous les deux une vision négative du monde matériel et refusent le sens de l'existence terrestre, ce qui les distingue du confucianisme chinois :

Dans le confucianisme, au contraire, le souci qui donne forme à la conscience n'est entaché d'aucune faiblesse et seul il permet d'affronter le monde « positivement ». Qu'elles nous tournent vers un Dieu sauveur où nous fassent aspirer à la libération de soi, ces traditions religieuses nous conduisent à suspecter le monde ; mais, pour le confucianisme, il n'est pas d'autre monde que celui-ci et le souci qu'on en a est, à ses yeux, pleinement justifié. (*Dialogue sur la morale*, p.91)

C'est au caractère « positif » du confucianisme que nous faisons attention. Pour le maître néo-confucianiste Liang Shuming (梁漱溟), la pensée chinoise est plutôt une pensée

^① *Printemps et automnes de Lü Buwei*, traduction de Ivan P. Kamenarovic, p.169.

détournée qu'une pensée positive. Dans son article sur les trois orientations de la vie humaine, il a ainsi écrit ce qu'il pense de la modalité chinoise de la vie :

Si un problème survient, le comportement n'est pas de chercher une solution en transformant la situation, mais de trouver son contentement sans rien changer. Je suis, par exemple, logé dans une mauvaise maison. Au lieu de changer de logement, comme m'y aurait poussé la première attitude, je modifie ma propre façon de voir la situation, et je me contente de ce qui est. C'est comme si au lieu de regarder en avant, on tournait le regard sur le côté. On ne s'engage dans aucune lutte pour transformer la situation, mais on accepte ce qui advient, en ajustant ses propres désirs aux circonstances.^①

Bien sûr, en ce qui concerne le bouddhisme, nous n'avons pas oublié comment les Chinois ont réussi à acculturer cette religion, d'origine indienne, tournant le dos à tout désir, en la transformant en une religion optimiste. Venu de l'Inde, le bouddhisme a une vision douloureuse de la vie humaine. Toute souffrance de l'homme vient de ses désirs incessants qui sont aussi les causes de réincarnation. Pour aboutir à la sérénité il faut éteindre tous ses convoitises, renoncer à soi jusqu'à l'anéantissement suprême, le nirvana. Après être introduit en Chine, le bouddhisme indien ne peut s'empêcher d'être sinisé, alors le bouddhisme chinois, quant à lui, porte une vision joyeuse du monde. Se fiant à la foi d'avoir le bonheur dans l'autre monde, les bouddhistes chinois s'efforcent de réaliser leurs potentialités humaines de faire du bien à autrui, de soulager les autres dans leur misère.

II.4 La liberté des Occidentaux et la liberté des Chinois

Dans les deux chapitres – «Chimérique volonté? », «Sans l'idée de la liberté », F. Jullien a exposé l'importance de la notion de liberté en Occident et son absence dans la pensée chinoise.

^① Liang Shuming, *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies* (traduit du chinois par Luo Shenyi), Paris, PUF, 2000, p.58.

II.4.1 Le parcours de la liberté occidentale

Toute la réflexion occidentale sur la morale « aboutit à la liberté », l'Occident « l'érige en valeur, voire en a fait l'idéal »^①. Mais cet esprit de la liberté ne se constitue pas en un jour, il a connu une longue préparation pour s'épanouir pleinement au siècle des Lumières. Jullien a divisé son développement en trois grandes périodes.

Suivons la réflexion de Jullien selon laquelle c'est en Grèce ancienne qu'est née la liberté occidentale. Il s'agit d'une liberté politique défendue par les Grecs qui se répartit entre deux sphères : la sphère extérieure dans laquelle la liberté est équivalente de « l'indépendance vis-à-vis de l'envahisseur du dehors (les Perses) » et la sphère intérieure dans laquelle elle est concrétisée par « l'organisation démocratique de la cité (Athènes) » au sein de laquelle « l'esclave obéit à un homme, l'homme libre obéit à la loi (*nomos*) »^②.

Sortons des analyses de Jullien pour un instant. On trouve en fait que Jacqueline de Romilly, grande helléniste, a une fois donné une précision sur ce qu'est la liberté grecque dans son ouvrage intitulé *Pourquoi la Grèce ?* Ses propos peuvent apporter un complément nécessaire à la pensée de Jullien. D'après elle, la liberté grecque a deux dimensions, politique et spirituelle.

Dans le cadre politique, la liberté extérieure des Grecs aux yeux de Romilly ne concerne pas seulement l'idée de l'indépendance vis-à-vis des envahisseurs orientaux, mais aussi, et ce qui est beaucoup plus important, celle de la démocratie athénienne face à l'absolutisme des Perses.

Le premier fait qui les (c'est-à-dire les Grecs eux-mêmes) frappa alors fut qu'il existait entre eux et leurs adversaires une différence politique, qui commandait tout le reste. Les Perses obéissaient à un souverain absolu, qui était leur maître, qu'ils craignaient, et devant lequel ils se prosternaient : ces usages n'avaient pas cours en Grèce...la Grèce lutte toujours contre l'asservissement à un maître. Elle se battra, quel que soit le nombre de ses adversaires.^③

^① *Dialogue sur la morale*, op.cit., p.110.

^② *Ibid.*, p.111.

^③ Jacqueline de Romilly, *Pourquoi la Grèce ?* Paris, Éditions de Fallois, 1992, p.100.

La liberté athénienne, berceau de toute la liberté occidentale suivante, se caractérise dès le début par son opposition au régime absolutiste où les peuples soumis se prosternent devant un homme au pouvoir unique. Au contraire, dans une cité grecque où se pratique la démocratie, l'individu est libre quand il est invité à un débat sur l'*agora* où chacun peut parler, s'expliquer, débattre les uns avec les autres afin de rendre meilleur le devenir collectif.

Le deuxième point que Romilly nous fait remarquer, c'est que cette liberté grecque n'est pas sans limite. En refusant toute sorte de régime autoritaire et de soumission à aucun dictateur, les Grecs adoptent la loi collective comme leur maître par dessus de tout. « Si les Grecs sont libres, ils ne sont pas libres en tout : ils ont un maître, la loi, qu'ils redoutent encore bien plus que les sujets ne te craignent. »^①

Ainsi, nous pouvons constater que F. Jullien abonde dans le sens de Romilly en disant plus haut : « L'esclave obéit à un homme, l'homme libre obéit à la loi (*nomos*) ». La liberté politique de la Grèce comprend d'une part une liberté démocratique contre l'absolutisme, et d'autre part une liberté sous la tutelle législative.

Mais l'analyse de Romilly ne s'arrête pas ici, elle a touché une autre dimension de cette liberté grecque que F. Jullien n'a pas du tout mentionnée, c'est la liberté des cultes au sens religieux.

Avec son polythéisme, la Grèce ne pouvait pas trembler devant la volonté divine : cette volonté était partagée, équilibrée, contrariée. N'ayant pas de prêtres (sauf pour quelques cultes déterminés), elle ne pouvait pas non plus trembler devant eux. Cela excluait aussi le secret.^②

En insistant sur la liberté des cultes religieux, c'est à dire sur le caractère polythéiste de la civilisation grecque, Romilly l'a distinguée de la civilisation judéo-chrétienne que François Jullien va aussi étudier comme partie intégrale de la liberté occidentale.

Après avoir étudié la naissance de la liberté grecque, Jullien s'est tourné vers la tradition

^① *Idem.*

^② *Idem.*

biblique pour y trouver le deuxième essor de la liberté, la liberté chrétienne qui se concentre sur les rapports homme-Dieu. Citons ce qu'il a dit :

Sur un autre plan, métaphysique et non plus politique, à partir d'une autre source aussi, chrétienne et non plus grecque, la liberté a servi à régler nos rapports avec Dieu : sa providence doit laisser place au choix humain, et l'homme est absolument libre comme lui. (*Dialogue sur la morale*, p.112)

Une fois de plus, F. Jullien s'arrête sans en donner plus de précision. Qu'entendons-nous par ce propos que Dieu chrétien a laissé place au choix humain et que l'homme est absolument libre comme son Créateur ? Pierre Auregan et Guy Palayret en ont donné dans *Dix étapes de la pensée occidentale* une réponse parfaite. Pour eux, la liberté chrétienne est d'abord conférée par Dieu à chaque individu qu'il a créé et cette liberté est absolue, sans limitation. Plus exactement, « Dieu a créé l'homme libre, ce qui veut dire qu'il a la capacité de choisir délibérément de s'éloigner de lui, de faire le Mal de son plein gré »^①.

La chute de l'homme décrite dans *La Bible* en est l'illustration. Dieu a interdit à Adam de manger les fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tout en lui laissant la liberté de choisir s'il va violer son commandement ou non. Cette capacité de choisir sa conduite, c'est le libre-arbitre qui fait de l'homme le maître absolu de son action. Cette liberté chrétienne, soit le « libre-arbitre », une fois confiée par Dieu, « apparaît la notion de sujet et de subjectivité, dans la mesure où cette capacité de l'individu à s'autodéterminer fait de lui le fondement de toute action »^②. Ainsi s'entrelacent l'action et l'individualité.

D'après F. Jullien, même avant la naissance de la liberté chrétienne, à l'âge d'Aristote déjà, les Occidentaux avaient l'habitude de concevoir l'homme « en tant qu'il agit » (*Poétique*, 48a), sinon, les héros dans les épopées et les tragédies grecques ne seront pas obsédés par la question de « savoir comment il s'engageait dans son acte »^③. Cette conception des relations

^① Pierre Auregan et Guy Palayret, *Dix étapes de la pensée occidentale, des présocratiques à la modernité*, Paris, Ellipses, 1995, p.42.

^② Pierre Auregan et Guy Palayret, op.cit., p.43.

^③ *Dialogue sur la morale*, op.cit., p.112.

entre l'action et l'individualité est complètement conservée jusqu'à l'époque des Lumières pendant laquelle ont dit Rousseau : «Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre »^① et Kant : «Il faut penser le principe de détermination subjectivement suffisant de l'action »^②. La liberté individuelle de l'Occident est envisagée donc à partir de l'idée que «l'homme est libre par rapport à son acte »^③ et que cet acte est «possible, isolable »^④.

Après ces deux périodes de préparation, la notion de la liberté pour reprendre le terme de Jullien, «n'a cessé de s'enrichir et de prendre consistance, au point, au siècle des Lumières, de s'imposer comme une évidence »^⑤. Comme le projet de Jullien dans ce livre, concernant la partie occidentale, est de repérer les plus grandes traces chronologiques de celle-ci et que c'est sa propre tradition culturelle dont il parle, les explications approfondies semblent relativement faibles par rapport à la partie chinoise. Mais essayons de considérer les choses en sens inverse, c'est ce que Liang Shuming (1893-1988), un des maîtres les plus connus du néo-confucianisme de la Chine moderne, a appris au cours de ses efforts faits pour synthétiser les pensées chinoise et occidentale. Lisons ce qu'il a dit aux Chinois qui ont l'intention d'apprendre de l'Occident :

Ceux qui étudient cette culture (c'est-à-dire la culture occidentale) ne doivent pas s'arrêter à la surface que représentent la conquête de la nature, les sciences et la démocratie. Ils doivent découvrir en profondeur chez les Occidentaux l'attitude face à la vie, la façon de vivre. Si l'on veut introduire la culture occidentale en Chine, il est impossible d'opérer seulement un transfert de ses aspects visibles ; il faut saisir la voie qu'elle a choisie, l'attitude qu'elle a adoptée face à la vie.^⑥

Donc pour les Chinois, la connaissance profonde des contextes culturels sont indispensables s'ils veulent comprendre ce que signifie la culture occidentale. Comme la

^① Propos cités par François Jullien, *Dialogue sur la morale*, p.112.

^② *Idem.*

^③ *Idem.*

^④ *Idem.*

^⑤ Propos cités par François Jullien, *Dialogue sur la morale*, p.111.

^⑥ Liang Shuming, *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies* (traduit du chinois par Luo Shenyi), Paris, PUF, 2000, p.61.

présentation de Jullien est insuffisante, il faut chercher ailleurs les solutions.

Tzvetan Todorov a effectivement indiqué, dans son ouvrage consacré à l'étude des Lumières, cinq principes de base qui lui servent de mots clefs, y compris «Autonomie», «Laïcité», «Vérité», «Humanité» et enfin «Universalité». À son avis, «l'histoire européenne moderne, de la Renaissance jusqu'aux Lumières, d'Érasme à Rousseau, est celle d'un affermissement de la séparation entre institutions publiques et traditions religieuses, et d'un accroissement de la liberté individuelle »^①. La liberté des Lumières, à la différence des libertés grecque et chrétienne, a donc pris un nouveau sens chez Todorov.

Pour celui-ci, il s'agit d'une liberté au niveau de l'éveil de la conscience humaine, celle de connaître, de penser, de questionner et de critiquer par soi-même, grâce à laquelle l'homme est sorti de la foi pour entrer dans une nouvelle ère, celle de la raison. Cette liberté de penser, Todorov insiste-t-il, est d'une grande importance dans l'évolution de la société occidentale, parce que «si ceux-ci commencent à penser par eux-mêmes, le peuple tout entier voudra prendre en main son propre destin »^②.

En premier lieu, cette libération de la conscience, en faisant développer les connaissances, va ouvrir la voie à beaucoup d'autres libertés, telles que la liberté d'opinion, celles d'expression, de publication et d'instruction. Afin de mieux expliquer cette liberté, Todorov a montré un exemple typique dans le domaine de la création.

Peintres et musiciens, acteurs et écrivains ne sont plus de simples amuseurs ou décorateurs, ni seulement les serviteurs de Dieu, du roi ou d'un maître, mais sont devenu l'incarnation exemplaire d'une activité appréciée : l'artiste créateur est celui qui décide lui-même de ses propres compositions et les destine à une jouissance purement humaine.^③

En second lieu, la liberté de conscience va encore influencer la vie politique, ce qui est marqué par la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Todorov rappelle que, avant l'époque des Lumières, la société occidentale est dominée spirituellement par le pouvoir

^① Tzvetan Todorov, *L'esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006, pp.60-61.

^② *Ibid.*, p.43.

^③ *Ibid.*, pp.14-15.

ecclésiastique dont le représentant est le pape et politiquement par le pouvoir civil dont le représentant est l'empereur. L'ordre temporel règne sur le corps et l'ordre spirituel sur l'âme. Au lieu d'être égale, la relation entre l'âme et le corps forme cependant une hiérarchie au sein de laquelle l'âme est supérieur au corps. C'est l'âme qui doit commander le corps. Quant aux relations entre le pouvoir temporel et l'Eglise, celle-ci, «non seulement de dominer directement les âmes, mais aussi, indirectement, de contrôler les corps, et donc l'ordre temporel »^①.

Cette assertion n'est pas une idée exclusive de Todorov, elle s'affirme aussi dans le *Dix éapes de la pens ée occidentale* : au Moyen Age, bien que les relations entre le pape et le roi soient assez complexes, l'essentiel, c'est la supériorité effective du pape sur le roi. Par exemple, « aucun prince ne peut espérer conserver son autorité sans l'aval plus ou moins consenti de l'Église »^② et de plus, «le phénomène des croisades, la puissance et la richesse de certains ordres monastiques, la construction des cathédrales, entres autres signes, soulignent la double puissance de l'Église, à la fois spirituelle et matérielle »^③. Avec la séparation des pouvoirs au siècle des Lumières, arrive l'époque de la démocratie moderne.

On continue de se laisser guider par Todorov. Sous sa description, au commencement des Lumières, deux courants de pensée politique coexistent à l'égard de la question de l'origine et de la légitimité du pouvoir politique. Selon le premier courant, le roi, recevant sa couronne de Dieu, possède un droit divin. En r évisant le contexte historique, nous pouvons compléter en fait ce point de vue en rappelant que le siècle précédant les Lumières en France et dans un grand nombre de pays européens est marqué par un absolutisme monarchique, il va de soi que cet ancien régime garde encore son importance malgré ses intentions de transformations adaptées au besoin de la nouvelle époque en une sorte de «despotisme éclairé», plus précisément, « le monarque ne tire plus sa légitimité d'un droit divin devenu hypothétique, mais de son action rationnelle au bénéfice de tous, de son efficacité dans la construction d'une société éharmonieuse »^④, mais cette tentative a connu des échecs.

Alors selon la deuxième voie, comme l'a dit Todorov, « Dieu a créé les hommes libres et

^① *Ibid.*, p.58.

^② Pierre Auregan et Guy Palayret, *op.cit.*, p.44.

^③ *Idem.*

^④ *Ibid.*, p.111.

les a pourvus de raison »^①, donc, l'origine du pouvoir est dans le peuple, la seule source de légitimité est l'intérêt général. Le meilleur régime pour le peuple sera de conférer son pouvoir à un gouvernant dont la fonction est de servir le bien commun. S'il agit contre la volonté générale, le peuple, à tout moment, a le droit de reprendre son pouvoir. Fidèles à cet esprit, deux révolutions vont donner naissance à deux pays précurseurs de la démocratie, les États-Unis et la France. Todorov l'a ainsi décrit :

Quelques années plus tard, dans une colonie britannique, un groupe d'hommes tirera de ces raisonnements les conséquences qui s'imposent et déclarera son droit de choisir librement et par lui-même son gouvernement : ainsi naîtra la première république moderne, au sens de Rousseau, et elle s'appelle États-Unis d'Amérique. Encore quelques années plus tard, les mêmes idées seront revendiquées par les acteurs de la Révolution française.^②

Bien sûr, il ne faut pas nier en même temps l'importance que le modèle anglais a exercé sur la naissance de cette démocratie moderne. La fondation de la démocratie moderne va donner une nouvelle définition à la liberté individuelle dans une société civile. Les deux anciens ordres, temporel et spirituel, seront remplacés par trois nouvelles sphères : la sphère des lois publiques, sorte de contrat entre l'homme et l'État, « où l'individu se voit imposer des normes strictes, garanties par l'État, qu'il ne peut transgresser sans devenir un criminel »^③ ; puis, la sphère morale en tant que complément nécessaire des lois et *ersatz* des dogmes religieux, imprégné de normes aussi, mais « ne possède pas un caractère contraignant »^④ ; enfin, la sphère privée « que l'individu est seul à gérer, sans que personne y trouve rien à redire »^⑤. Voilà la liberté individuelle de la société démocratique.

II.4.2 La liberté dans la conception chinoise

Sur la base d'une connaissance explicite de l'évolution de la notion de liberté en Occident, nous pouvons maintenant revenir aux considérations de François Jullien sur la question de

^① *Ibid.*, p.44.

^② *Ibid.*, p.45.

^③ *Ibid.*, p.62.

^④ *Idem.*

^⑤ *Idem.*

liberté dans la pensée chinoise.

II.4.2.1 La langue : l'absence de la notion de « liberté »

Avant d'aborder tout arrière-plan métaphysique ou idéologique, F. Jullien trouve que le mot « liberté » lui-même n'existe pas dans la langue chinoise, il n'est introduit en Chine par emprunt de la langue occidentale que vers la fin du XIX^e siècle^①.

Nous ne trouvons pas la notion de liberté chez Mencius ni dans la pensée chinoise ultérieure (au point qu'il a fallu créer un néologisme, à la fin du siècle dernier, pour traduire la notion « occidentale » de liberté: *zìyou* : « à partir de soi »). Mencius a bien occasionnellement l'idée d'un homme « asservi » par son manque de moralité (cf. II, A, 7) ; ou d'une sérénité du sage qui soit due à son détachement vis-à-vis des jugements du monde ou des positions occupées (cf. VII, A, 9). Mais nulle part, dans sa réflexion, une conception positive de la liberté n'apparaît. (*Dialogue sur la morale*, p.111)

II.4.2.2 L'organisation politique : le despotisme vis-à-vis de la démocratie

De la liberté grecque, un trait essentiel qui la constitue, c'est que la liberté est inséparable avec une autre notion, celle d'égalité. En refusant toute sorte de tyrannie, les citoyens sont tous égaux devant la loi et s'ils sont invités à un débat sur l'*agora*, le principe le plus fondamental est que chacun puisse donner ses opinions.

Dans les assemblées, dans les tribunaux, tous les citoyens pouvaient théoriquement intervenir, ou le devaient, et pouvaient trancher, ou le devaient. Bien qu'il y ait eu dans la démocratie athénienne de grandes inégalités sociales, là, à l'Assemblée, le principe, sinon la situation de fait, était l'égalité.^②

De cette perspective aussi, Jullien a justifié l'absence de la liberté dans la pensée chinoise.

^① Ce terme a été d'abord traduit de l'anglais « freedom », « liberty » en japonais «自由» (*jìyù*) pour l'introduire ensuite en Chine.

^② Jacqueline de Romilly, op.cit., p.112.

Si elle n'existe pas, c'est que l'histoire de la Chine n'a pas connu de situation semblable à celle de la Grèce qui favorise la pratique de l'égalité et de la liberté Citons ses propos :

La Chine antique n'a pas opposé le statut de l'homme libre à celui d'esclave ; au-dehors, elle n'a pas conçu sa supériorité sur les peuples voisins en termes de liberté – comme les Grecs vis-à-vis des sujets du Grand roi – mais de mœurs et d'éducation ; au-dedans, elle n'a pas pensé le mauvais gouvernement en termes de tyrannie à renverser mais de désordre à réparer. Car elle n'a pas connu – ni même conçu – d'autre organisation politique que la royauté ; elle est faite alors de principautés rivales, non de cités. (*Dialogue sur la morale*, p.112)

F. Jullien nous a laissé deux idées essentielles pour étudier : premièrement, il a insisté encore une fois, sur le fait que la Chine n'a jamais pensé à d'autres structures politiques que la monarchie absolue et cette particularité se voit aussi par bien des Occidentaux qui étudient la culture chinoise. Jean-Pierre Vernant a essayé de l'expliquer du point de vue historique :

Il n'y eut pas en Chine de crise violente ni d'affrontement entre *demos* et aristocratie qui ait abouti à un changement radical de constitution politique et à une remise en question de tout le passé mais une évolution qui, malgré son ampleur et les progrès vers le rationnel, a permis les accommodements et les compromis.^①

Les pures critiques des Occidentaux sur la Chine ne semblent pas assez convaincantes. Comment les Chinois considèrent eux-mêmes ce régime politique ? Le grand maître du néoconfucianisme chinois Liang Shuming a ainsi dessiné la mentalité chinoise :

Ils (les Chinois) pensent que le monde ne peut être que régi par un souverain, faute de quoi, rien n'empêcherait qu'il soit la proie de tous les troubles ? Et qui serait capable, dans ce cas de maintenir l'ordre ? Comment les troubles pourraient-ils s'apaiser d'eux-mêmes ? Les troubles

^① Jean-Pierre Vernant, *Mythe & Sociétés en Grèce ancienne*, Paris, Librairie François Maspero, 1974, p.90.

n'exigent-ils pas quelqu'un pour les apaiser ? Dans une Chine sans cesse hantée par les mutations sociales, les gens estiment que sans un empereur, la paix ne saurait être assurée...Ils n'arrivent pas à imaginer une autre voie dans laquelle ils pourraient s'engager, que celle qu'ils ont toujours connue. Quelle est cette voie ? Une personne décide de tout, et de manière absolue. Tout le monde lui obéit, sans restriction. Si tout avait continué ainsi, il n'y aurait jamais eu de problème [...]

[...]Pour les Chinois, il est très étrange qu'il y ait pas de maître absolu dans le monde occidental et que tous les hommes se considèrent comme égaux, sans distinction entre supérieurs et inférieurs. Puisque, selon eux, le monde naturel est hiérarchisé, ils pensent qu'il doit en être de même dans la société humaine...Ceux qui croient en la nécessité de la hiérarchisation entre les hommes, doutent en fait qu'on puisse vivre en paix sans elle. Ce doute caractérise le bas de la hiérarchie, car pour eux la paix vient de l'obéissance à des maîtres. Si tous les hommes sont sur un pied d'égalité, personne ne gouverne, personne n'est gouverné, le monde ne peut connaître la paix.^①

Deuxièmement, comme ce que F. Jullien vient de dire, la Chine «n'a pas pensé le mauvais gouvernement en termes de tyrannie à renverser mais de désordre à réparer », non seulement la Chine n'a pas pris en compte d'autres régimes possibles, et encore, elle considère la monarchie absolue comme la meilleure façon de consolider le pouvoir, d'assurer la paix.

Pour les Chinois, la différenciation entre les gens honorables qui toujours décident et les gens humbles qui toujours y obéissent est obligatoire pour que la société fonctionne avec efficacité. S'il y a les années dites mauvaises, c'est parce que la personne qui gouverne n'est pas bonne, il s'est comporté contre le « Mandat céleste » (*tian ming*, 天命), il n'est plus le «Fils du Ciel », donc il faut le renverser pour qu'un nouveau gouvernant éclairé se mette à sa place, mais la constitution politique elle-même est toujours bonne.

Ici, une question devient impérative : pourquoi une hiérarchisation est indispensable pour la société chinoise ? Premièrement, déjà dans la haute mythologie de la Chine, la conception

^① Liang Shuming, op.cit., pp.37-38.

de son humanisme se distingue de celle de l'humanisme en Occident, dans la tradition judéo-chrétienne. Nous allons préciser ce point dans la partie suivante ; deuxièmement, une société avec les citoyens sans différenciation n'est pas pensable pour les Chinois, parce que Confucius les enseigne que tous les hommes, de naissance, sont semblables les uns avec les autres en matière de caractère, pourtant, ils se séparent petit à petit en grandissant par leurs environnements, leurs habitudes particulières, leurs éducations, leurs âges et leurs niveaux d'évolution. Les hommes sont tous différents, voilà la raison pour laquelle une société doit se construire selon une hiérarchisation ; troisièmement, un homme est aussi déterminé dans ses cinq relations sociales (prince-sujet, père-fils, frères, amis, époux-épouse), une hiérarchisation est naturelle pour qu'elles fonctionnent.

Pour continuer à compléter la pensée de Jullien, nous disons que cette monarchie chinoise fondée sur la hiérarchisation des couches sociales constitue naturellement un obstacle infranchissable au développement de la liberté individuelle. Citons encore le propos de Liang Shuming, «la hiérarchie n'est qu'une structure, dont le contenu est l'inégalité des droits ».

Côté gouvernant, l'empereur, il possède en lui une autorité suprême octroyée par Ciel lui permettant d'avoir sur les simples sujets droit de vie et de mort, de donner et de reprendre. En d'autres termes, avant d'avoir la notion d'égalité, de droit et de liberté, il n'existe pas en Chine monarchique la notion d'« individu ». Les sujets sous le pouvoir royal ne sont pas considérés comme des personnes vivantes, pensantes, et agissantes, mais simplement des choses à la disposition de l'empereur. Ici gît une différence primordiale entre la Chine et l'Occident : d'un côté, se placent les Chinois que Liang Shuming a décrits, qui « ne se considèrent pas comme des êtres debout, mais comme des sujets prosternés devant l'empereur »^①, mais de l'autre côté, c'est le cas d'une ambassade anglaise sous la plume de Jacqueline de Romilly qui «refuse de faire le *kotow*^② devant l'empereur de Chine »^③.

Outre les relations entre l'empereur et les sujets, si l'on dit qu'un Chinois ne s'appartient pas dans son propre corps, c'est parce que celui-ci appartient aussi à d'autres personnes dans ses réseaux de relations sociales. C'est une question de grande complexité de la société

^① *Ibid.*, p.40.

^② Mot chinois qui veut dire se prosterner.

^③ Jacqueline de Romilly, *op.cit.*, p.101.

chinoise qui a impressionné Ivan Kamenarovic :

Pour découvrir à la fois qui je suis et ce que je suis appelé à être, je dois commencer par prendre conscience du groupe auquel j'appartiens et sans lequel je ne pourrais pas exister. Ce groupe a « naturellement » une structure pyramidale : il est constitué de façon à comprendre autour de moi mes frères et sœurs, mes parents et leurs frères et sœurs, mes grands-parents et leurs frères et sœurs, ainsi que l'ensemble des différentes générations de la famille, du clan, du village ou de la ville, en remontant jusqu'à l'État dont le sommet est occupé par le souverain, lequel joue pour la société tout entière le rôle dévolu au père dans la cadre familial.^①

Pour parler de façon concise, selon l'éthique confucéenne, une personne est déterminée par cinq relations sociales dont prince-sujet, père-fils, frères, amis, et mari-femme. Pour un homme, à la fois sujet de l'empereur et fils de ses parents, il s'appartient à eux. S'il s'agit d'une femme, il est possible que l'empereur la sélectionne avec bien d'autres selon son plaisir pour l'enfermer dans son palais, sinon, pendant sa vie, elle appartient d'abord à ses parents devant le mariage (*zai jia cong fu*, 在家从父), et à son mari pendant le mariage (*chu jia cong fu*, 出嫁从夫), et enfin à son fils dans le veuvage (*fu si cong zi*, 夫死从子).

Rappelons encore les trois sphères de la société moderne de l'Occident que Todorov a montrées : la sphère légale et la sphère morale qui s'occupent des affaires publiques ou tout le monde ont le droit égal d'intervenir, et une sphère privée où chacun règle ses propres affaires, sans que quiconque s'ingère. Dans ce cas, chaque personne est autonome et n'appartient à aucun autre individu, mais en Chine, on n'a pas de vie autonome proprement dite. Quand on n'a pas d'identité propre et que l'on est privé du droit de penser et d'agir à son gré, et que même son corps n'est pas à sa disposition, comment pourrait-on procéder à la question de la liberté?

L'éthique sociale chinoise n'est pas fondée sur l'égalité de droit entre tous les individus tenus pour semblablement hommes au-delà des distinctions de rang, de fortune, de sang, mais

^① Ivan P. Kamenarovic, *Le conflit, perceptions chinoise et occidentale*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p.82.

sur la différenciation précise des devoirs qu'impose à chacun vis-à-vis de chacun des autres le rapport particulier qui est dans chaque cas le leur deux à deux, suivant les positions qu'ils occupent respectivement l'un par rapport à l'autre dans toutes les collectivités auxquelles ils appartiennent ensemble.^①

Revenons à la question de hiérarchisation. En dénuant ceux qui sont gouvernés du droit de liberté elle accorde une liberté illimitée à ceux qui gouvernent.

Les Chinois n'ont aucune notion de la limite...En Occident, les droits et les libertés ont des limites, alors que pour les Chinois, ils n'en ont pas et se situent au-delà de la loi. Voilà pourquoi devant les revendications de liberté des Occidentaux, les Chinois demeurent indifférents par incompréhension, ou bien craignent que cela n'entraîne le désordre. Dans leur façon de vivre, ils n'ont jamais ressenti le besoin de ces notions...L'abandon des droits de la personne et du respect de la liberté individuelle, voilà une autre différence qui sépare l'Est de l'Ouest.^②

Pour Liang Shuming, les Chinois peuvent être divisés en deux grandes catégories : ceux qui ont des droits et ceux qui n'en ont aucun. Les premiers ont des droits sans limite alors que les seconds en sont absolument privés. C'est cette absence de la notion de limite qu'il a critiqué avec acharnement.

III. Les réflexions sur la pensée de François Jullien dans le domaine moral

III.1 La nature humaine

Mencius, en tant que successeur de Confucius, a développé l'idée de celui-ci sur la nature humaine en insistant qu'elle est originellement bonne. F. Jullien a ainsi situé Mencius dans le contexte de son époque :

^① Jean de Miribel et Léon Vandermeersch, *Sagesse chinoise, une autre culture*, Paris, Le Pommier, 2010, pp.97-98.

^② Liang Shuming, *op.cit.*, pp.39-40.

À l'époque de Mencius, en cette fin du IV^e siècle avant notre ère, la question de la nature humaine devient donc l'objet d'un débat, et celui-ci est même le premier grand débat philosophique de la tradition chinoise...Il y a ceux, on l'a vu, qui affirment que la nature humaine « n'est ni bonne ni pas bonne », donc qu'elle est indifférente à la moralité. Il y a ceux qui affirment qu'elle « peut être bonne » comme elle « peut n'être pas bonne », et que tout dépend de l'environnement. (*Dialogue sur la morale*, p.47)

En lisant ce que F. Jullien a écrit, nous avons l'impression qu'il a un peu trop généralisé ce débat en Chine sur la nature humaine qui implique en fait un dialogue célèbre entre Mencius et Gong Du Zi. À l'époque de Mencius, il existe trois théories, celle de Mencius elle-même mise à part d'abord, sur la nature humaine. Un jour, son interlocuteur Gong Du Zi les a exposées pour en demander l'avis de Mencius soutenant la bonté originelle.

Selon la première théorie, la nature humaine peut être bonne ou mauvaise, tout dépend de l'environnement extérieur. Par exemple, si le prince est bon, son peuple sera épris du bien alors que si le prince est mauvais, le peuple tend à ne pas lui obéir.

Pour la deuxième, la nature de quelques-uns est bonne et celle du reste, mauvaise, la nature humaine n'a rien à voir avec son entourage. Selon la troisième, et la plus importante, celle de Gaozi, l'essence de l'homme n'est ni bonne ni mauvaise.

Gaozi dit : « La nature est comme le bois de saule, le sens moral comme tasses et bols. Fabriquer du sens de l'humain et du sens du juste à partir de la nature humaine, c'est comme faire des tasses et des bols à partir du bois de saule. »

告子曰：“性犹杞柳也，义犹柷棬也，以人性为仁义，犹以杞柳为柷棬。”

Mencius lui a rétorqué : « Seriez-vous capable de fabriquer tasses et bols tout en respectant la nature propre du bois de saule ? En fait, c'est en lui faisant violence que vous en faites tasses et bols. Est-ce à dire que vous feriez aussi violence à l'homme pour en tirer sens de l'humain et sens du juste ? Si quelque chose doit conduire l'humanité tout entière à considérer ces vertus comme des calamités, ce sont bien vos propos ! » (*Mencius*, VI, A, 1-2)

孟子曰：“子能顺杞柳之性而以为柷棬乎，将戕贼杞柳而后以为柷棬也？如将戕贼

杞柳而以为栝栳，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必予之言夫！”

Gaozi a posé encore une fois son incompréhension : «La nature humaine est comme une eau tourbillonne. Si on lui ouvre une voie à l'est, elle coulera vers l'est ; si on lui ouvre une voie vers l'ouest, elle coulera vers l'ouest. La nature humaine ne fait pas la distinction entre ce qui est bon et ce qui ne l'est pas, de la même façon que l'eau ne distingue pas entre l'est et l'ouest. »

告子曰：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”

Encore une fois, Mencius lui a répondu : «Admettons que l'eau ne fasse pas cette distinction, mais ne la fait-elle pas entre le haut et le bas ? La nature humaine est bonne, de la même façon que l'eau coule vers le bas. Il n'y a pas d'homme sans bonté, de même qu'il n'y a pas d'eau qui ne coule pas vers le bas. Certes, si vous la faites jaillir en la frappant, vous pourrez faire sauter de l'eau plus haut que votre front. Et si vous la canalisez en la refoulant, vous pourrez même la faire tenir en haut d'une montagne. Mais est-ce bien la nature propre de l'eau ? Elle ne fait qu'obéir à la force. L'homme peut être amené à faire le mal, mais alors sa nature subit violence. »(*Mencius*, VI, A, 2)

水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。——《孟子告子上》^①

Selon l'interlocuteur Gaozi, la nature humaine n'est ni bonne ni mauvaise, elle est comme le bois d'un arbre dont on peut faire une cuiller ou une coupe, ou comme l'eau qu'on peut diriger à volonté vers le nord ou le sud. Mencius reprit l'argument en disant que l'eau a une nature, qui est de couler vers le bas. Elle ne faut autrement que lorsqu'on contrarie sa nature. Cette idée de Mencius est aussi reprise par François Jullien. Le Mencius de Jullien ignore la damnation du péché originel en Occident, chacun est libre de développer, ou non, le germe d'humanité qui dort en lui pour le faire répandre dans son entourage, jusque dans la société entière. Le ren est destiné à croître et à se propager comme une plante, pourvu qu'on la cultive.

^① 杨伯峻，《孟子译注》，北京，中华书局，1960年，253-254页。（*Mencius*, traduit et annoté par Yang Bojun, Peking, Librairie de Zhonghua, 1960, pp.253-254.）

Si Mencius est considéré comme le premier moraliste en Chine, c'est qu'il a fait confiance aux « quatre vertus foncières » de l'homme, qui sont le sentiment de la commisération, duquel nous avons déjà parlé, le sentiment de honte et d'horreur, le sentiment de modestie et d'humilité et le sentiment de la justice.

Tous les hommes ont un esprit qui ne supporte pas de voir souffrir les autres...En voyant soudain un enfant sur le point de tomber dans un puits, tout homme, sans exception, éprouvera un sentiment d'angoisse et de détresse...On peut voir, par là, que celui à qui le sentiment de commisération fait défaut n'est pas un homme ; que celui à qui un sentiment de honte et d'horreur du mal fait défaut n'est pas un homme ; que celui à qui un sentiment de modestie et d'humilité fait défaut n'est pas un homme ; que celui à qui le sens du juste et de l'injuste fait défaut n'est pas un homme. Le sentiment de commisération est le commencement de la bonté-humaine. Le sentiment de honte et d'horreur du mal est le commencement de la justice. Le sentiment de modestie et d'humilité est le commencement de la bienséance. Le sens du juste et de l'injuste est le commencement de la sagesse. L'homme possède ces quatre commencements de même qu'il a quatre membres...Dès lors que tous les hommes possèdent ces quatre dispositions innées, il faut leur apprendre à les développer et à les compléter. (*Mencius*, II, A, 6)

无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。——《孟子 公孙丑上》^①

III.2 L'absence de la notion de liberté dans la pensée chinoise : absence d'un Dieu personnifié

Nous avons déjà précisé l'idée de F. Jullien concernant l'emprise de la langue et celle de la structure politique sur l'absence de liberté en Chine. Ici, nous pouvons encore ajouter un troisième élément qui est au niveau métaphysique. Dans la partie occidentale, il a considéré que la liberté chrétienne « a servi à régler nos rapports avec Dieu » : « Sa providence doit

^① 杨伯峻，《孟子译注》，北京，中华书局，1960年，第80页。（*Mencius*, traduit et annoté par Yang Bojun, Peking, Librairie de Zhonghua, 1960, p.80.)

laisser place au choix humain, et l'homme est absolument libre comme lui. »^① En ce qui concerne la Chine, il a ainsi écrit :

La Chine, nous le savons, n'a pas approfondi la notion d'un Dieu personnel et n'a pas connu de modernisation théologique. (*Dialogue sur la morale*, p.112)

Il est convenable d'y ajouter une note. « La Chine n'a pas approfondi la notion d'un Dieu personnel », cela ne veut pas dire que la Chine n'a jamais eu cette notion. La réalité, c'est que la notion d'un « souverain d'en haut » a été remplacée par la notion du Ciel en général. Anne Cheng a précisé cette transformation dans son *Histoire de la pensée chinoise*. Premièrement, jusqu'à l'époque des Shang, il existait la notion d'un souverain d'en haut et l'enjeu de ce culte est d'assurer le droit du souverain comme représentant du dieu sur la terre :

Les inscriptions oraculaires révèlent la croyance en l'existence d'une divinité suprême toute-puissante commandant à l'ensemble de la nature et imposant aux hommes ses volontés : *di* (ou *shangdi*, «souverain d'en haut»), appellation qui devait être reprise par les missionnaires chrétiens pour traduire la notion de Dieu...Le dieu unique trouve sa contrepartie dans le souverain universel au sein de l'ordre humain devait rester à la base de la pensée et de la pratique politiques en Chine jusqu'à l'aube du XX^e siècle.^②

Deuxièmement, cette notion du «souverain d'en haut» n'a pas subsisté longtemps pour être généralisée par la notion du Ciel universel.

Il semble qu'en Chine la cosmologie ait très tôt pris une place plus importante que la cosmogonie...La documentation épigraphique révèle le caractère quasi systématique du glissement lexical de *di* (divinité suprême) à *tian* (Ciel), dont «la transcendance est de moins en moins celle d'un monde situé au-delà de celui des hommes et qu'habiteraient des esprits

^① *Dialogue sur la morale*, op.cit., p.112.

^② Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, pp.54-55.

manipulant les éléments naturels ; elle ne subsiste que comme transcendance de la norme par rapport à ce qui lui est soumis, du principe originel par rapport aux dix mille êtres qui en précèdent. Tout en continuant à se manifester comme volonté active, le Ciel est dès lors perçu de plus en plus comme source et garant d'un ordre rituel et d'une harmonie préétablie.^①

Enfin, la pensée jullienienne sur l'absence de la notion de Dieu en Chine nous rappelle les mythes de la création de l'homme dans les deux cultures qui peuvent servir aussi à expliquer la question de la liberté. Nous avons vu que la notion de liberté en Occident est tout à fait liée à celle de l'égalité. Cet esprit d'égalité se voit déjà dans *La Bible*.

Puis Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre (*Genèse*, 1 : 26)...l'Éternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, il souffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint un être vivant (*Genèse*, 2 : 7)...l'Éternel Dieu forma une femme de la côté qu'il avait prise de l'homme, et il l'amena vers l'homme. Et l'homme dit : Voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma chair ! On l'appellera femme, parce qu'elle a été prise de l'homme. (*Genèse*, 2 : 22-23)

Mais les Chinois, qui n'ont pas de Dieu personnel, comment conçoivent-ils la création de l'homme ? C'est ce que nous a raconté la mythologie de Nü Wa :

Les gens disent que lorsque le ciel et la terre furent créés, la population humaine n'existait pas encore. Nü Wa périt de la glaise pour façonner les hommes. Elle y consacra toute son énergie et accomplit sa tâche sans répit. Puis, elle tira une corde du milieu de la boue et l'en souleva afin de former d'autres hommes. C'est pourquoi les riches et les nobles sont issus de ces hommes de glaise, alors que les pauvres et les humbles le sont de ces hommes de corde.

(D'après *le Taiping Yulan*)^②

^① *Ibid.*, pp.55-56.

^② Sylvie Verbois, *Yi-King, Le classique de la simplicité*, Paris, Éditions Fernand Lanore, 1995, p.42.

俗说天地开辟，未有人民，女娲抟黄土做人。剧务，力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人。故富贵者，黄土人；贫贱者，引绳人也。——[宋]《太平御览》

De ces deux mythologies sur la création de l'homme, nous savons comment la conception chinoise de l'homme est à l'opposé de la conception de l'homme telle qu'on la trouve dans la tradition chrétienne de l'Occident. *La Bible* donne à voir que les hommes sont fondamentalement égaux et semblables puisqu'ils sont tous créés à l'image de Dieu, sans distinction. S'il y a une différence, elle ne se fait qu'entre les deux sexes, homme et femme. L'homme en lui-même est identique. Cependant, dans la mythologie chinoise, les hommes, nés des mains d'une femme, sont dissemblables car ils sont façonnés de matières différentes dès leur naissance pour être placés plus tard dans les différentes positions sociales. Déjà dans la haute mythologie, la mentalité existait déjà pour hiérarchiser les hommes, ce qui excluait la possibilité de toute liberté individuelle.

TROISIÈME PARTIE

LE DOMAINE POÉTIQUE

CHAPITRE I LE DOMAINE ESTHÉTIQUE

La peinture chinoise est pour Lin Yutang (林语堂)^① « la fleur de la culture chinoise » (中国绘画乃中国文化之花)^② qui se trouve entièrement étrangère à celle de l'Occident. Il va de soi que la peinture occidentale et la peinture chinoise se distinguent l'une d'avec l'autre par beaucoup d'aspects dont le plus évident s'exprime par le matériel servant à peindre et les supports. Les matériaux sont clairement distincts : la peinture occidentale est une « peinture à l'huile » (*you hua*, 油画), tandis que celle de la Chine est une « peinture à l'encre », le « lavis » (*shui mo hua*, 水墨画). Lorsque le peintre occidental fait un tableau, il lui faut le crayon, la craie, le charbon de bois pour l'ébauche ou l'esquisse, le panneau de bois avant le développement de l'utilisation de la toile au début du XVI^e siècle, le pinceau, la palette, et le pigment. Pour la peinture chinoise, on nomme le matériel indispensable « les Quatre Trésors du cabinet de travail » (*wen fang si bao*, 文房四宝) : le pinceau de bambou à poils d'animaux (souvent à poils de loup ou à poils de chèvre, 狼毫, 羊毫), l'encre de Chine (*mo*, 墨), la feuille de papier dont la plus connue est le papier absorbant de Xuancheng (*xuan cheng zhi*, 宣城纸), et la pierre servant à délayer de l'encre (*yan*, 砚). En ce qui concerne les supports de la peinture, il y a les rouleaux horizontal et vertical, l'album, la soie et deux sortes d'éventails, l'éventail pliant en papier pour les hommes et l'éventail rond en soie réservée aux femmes.

I. Le domaine d'application

I.1 L'objet d'études : l'art du nu

Au moment d'une nouvelle collection des photographies de Ralph Gibson, Yves Guillot est venu voir Jullien dans son bureau pour lui demander de préfacier l'album. C'est en le feuilletant que celui-ci a eu subitement l'inspiration d'écrire un ouvrage sur l'art du nu :

J'étais étonné de voir combien dans ce Courant continu – tel était bien le titre conféré à l'ouvrage – les nus dispersés au fil des pages s'intégraient peu. J'y retrouvais ce qui me paraît

^① Lin Yutang (1895-1976), écrivain chinois important du XX^e siècle, est connu pour sa traduction en anglais de classiques chinois qui aide à la diffusion des sagesses orientales en Occident. Ses ouvrages principaux concernant la culture chinoise sont : *La Chine et les Chinois* (1935), *L'importance de vivre* (1937), *La Sagesse de Confucius* (1938).

^② Lin Yutang, *La Chine et les Chinois* (traduit de l'anglais par S. Et P. Bourgeois, préface de Michel Jan), Paris, Éditions Payot & Rivages, 1997, p.322.

une donnée essentielle au nu : son pouvoir d'effraction. Cette puissance d'effraction du nu m'apparaît d'autant plus vive que je la réfléchis à partir de mon expérience de sinologue. Non seulement on ne rencontre pas de nus dans la tradition chinoise mais, plus radicalement, tout y dit l'impossibilité du nu. (*De l'essence ou du nu*, Paris, Seuil, 2000, p.7)

Pour étudier les différences entre les deux peintures, le nu semble un point de départ convenable. Parmi les arts figuratifs en Occident, le nu est l'un des thèmes fondamentaux de toutes les époques. Mais ce nu iconographique n'existe pas dans la peinture chinoise. À quoi attribue ce phénomène ?

I.2 Les époques étudiées

Selon Jullien, le thème du nu est commun à toutes les époques occidentales, depuis les Grecs jusqu'à l'apparition de la photographie. Cette représentation du corps humain reflète les goûts esthétiques d'une culture :

Le nu sur lequel nous portons le regard blasé du visiteur de musée surgit comme un révélateur : de la tradition de l'art européen, des Grecs à nous, et de la sculpture à la peinture jusqu'à la photographie ; comme aussi de ce qui a constitué pour nous le travail de la pensée. De ce qui fait culturellement l'« Occident », le nu est un paradigme. Il porte au jour les partis pris qui ont fondé chez nous la philosophie : c'est la question de l'essence, de la « chose même », qui se pose à travers le nu, dont il retient l'histoire ; sur le mode du plus direct – frontal –, du plus sensible, il fait éprouver à vif, se rouvrant devant nous, la possibilité de l'ontologie. (*De l'essence ou du nu*, p.7)

Avec ce nu, conçu comme paradigmatique, on entre dans une perspective philosophique : il s'agit d'une essence du nu, on entre dans la question de l'Être ontologique. En outre, cet art du nu a un ancrage anthropologique et est donné par Jullien, comme né dans le berceau de la culture européenne :

On aurait enfin là, ce qui est si rare dans l'anthropologie culturelle, une spécificité : le nu est à l'échelle de l'Europe, du Sud vers le Nord, de son Orient (Pergame) jusqu'à son Occident (à la cour d'évêque de Philippe II) – Zurbarán s'y applique, Dürer aussi s'y met. Et aussi sculpture, peinture, photographie : il y a bien là tradition, puisque non seulement d'un artiste à l'autre, ou d'un pays à l'autre, ou d'un âge au suivant, mais encore d'un art à l'autre, les tentatives, en vue du nu, n'ont cessé de se relayer. (*De l'essence ou du nu*, p.20)

Côté chinois, F. Jullien a dit que l'on ne rencontre pas de nus dans la tradition chinoise. Mais de quelle tradition parle-t-il ? Est-ce qu'il parle de la tradition esthétique chinoise dans sa généralité ou est-ce qu'il parle d'une époque déterminée ?

S'il est un vaste espace culturel où le nu n'ait jamais pénétré, où il soit resté complètement ignoré, c'est bien la Chine. Or, la Chine a largement développé la peinture et la sculpture de personnages, et tout le monde connaît l'ancienneté et l'importance de sa tradition artistique. (*De l'essence ou du nu*, p.41)

À la lecture de cet ouvrage, nous savons que l'analyse de Jullien a traversé les époques historiques pour parler de cette absence du nu dans la peinture des lettrés chinois. Non seulement dans le domaine esthétique, mais aussi dans le domaine moral, le domaine linguistique, la pensée chinoise sous la plume de Jullien est toujours synonyme de la pensée des lettrés chinois.

II. La comparaison jullienne entre la peinture occidentale et la peinture chinoise à travers l'art du nu

Notre réflexion peut certainement commencer en rappelant le contexte historique dans lequel le domaine esthétique est ancré en Chine. Si la représentation du nu n'est pas possible dans la peinture chinoise, c'est tout simplement parce que la société de la Chine antique est une société féodale strictement hiérarchisée. Les tenues, dans ce cas, constituent un emblème indispensable pour distinguer les nobles d'avec les gens ordinaires en habits d'étoffe grossière

(*bu yi*, 布衣). Avec la figure d'évêue, la convention sociale sera brisée puisque tous les hommes particuliers deviennent généralement identiques. « L'homme » devient « un homme ». Il ne reste plus d'indice de différenciation entre un noble de la cour et un paysan au champ.

À part cela, Jullien se permet de pousser plus profondément les réflexions. Dans ce présent ouvrage que nous allons étudier, *De l'essence ou du nu*, paru aux Éditions du Seuil en 2000, il a clarifié l'impossibilité de cette représentation du nu à travers son inadaptation à la pensée esthétique chinoise, laquelle se divise en deux aspects vis-à-vis de la pensée esthétique occidentale : d'une part, la recherche du dévoilement et la recherche de la dissimulation et d'autre part, la recherche de la ressemblance et la recherche de l'esprit.

II.1 La recherche du dévoilement (*luo*, 裸) et la recherche de la dissimulation (*zhe*, 遮)

Pour F. Jullien, le nu se caractérise avant tout par son dévoilement trop direct, son aboutissement à l'essence la plus profonde des choses. Tout surgit immédiatement dans un corps nu : l'ongle, le bras, le cou, la poitrine, la jambe, le pied, le muscle, la peau, la chair, la silhouette, etc.

Il n'y a plus de rien après le nu. Plus d'écran, toutes les couches en sont retirées, on ne peut encore ôter ; la perception ne peut aller derrière, effeuiller davantage, se reporter...Un « c'est comme ça » est atteint, qui est définitif, et qui ne permet pas au désir de creuser et d'aller plus loin. (*De l'essence ou du nu*, p.12)

Avant d'accéder à la valeur ontologique de l'« essence », de l'« Être » que s'offre le nu, une couleur de sexualité est premièrement attachée à ce geste de dépouillement. Sa relation avec la chair est quand même indissoluble.

Regardons le tableau de la *Vénus d'Urbino* (1538, Florence, Galleria Degli Uffizi) de Titien, *Le Jugement de Pâris* (1638-1639, Madrid, Museo del Prado) de Pierre Paul Rubens, *Le Bain turc* (1862, Paris, Musée du Louvre) de Jean-Auguste-Dominique Ingres ou la *Maja nue* de Francisco Goya (vers 1800, Madrid, Museo del Prado), la première sensation suscitée n'est pas encore l'idée de l'essence, mais le plaisir charnel apporté par la vue du corps humain.

Pour compléter la pensée de Jullien sur l'art du nu dans la peinture occidentale, nous disons qu'en réalité, il existe une tradition académique qui a hiérarchisé les thèmes traités, du plus noble au plus vil, et qui est tributaire en fait d'une conception de l'ordre du monde. Selon cet ordre, les sujets religieux sont au sommet de la hiérarchie des genres de peinture, puis viennent les portraits, les paysages, les animaux, et enfin, au plus bas, c'est le monde inanimé, le monde minéral et végétal. C'est la raison pour laquelle la peinture d'histoire de grand format reste la plus valorisée avec les sources biblique, mythologique, littéraire, ou historique, par exemple, *Le Christ crucifié* de Diego Velazquez, *Le Jugement de Pâris* de Pierre Paul Rubens, *Roland furieux* de l'Arioste et *Marat assassiné* de Jacques Louis David. L'homme, qui apparaît à la fois comme figure privilégiée dans le premier et le second genre de la peinture occidentale classique, apparaît donc bien comme un thème favori de la peinture.

La partie principale du *Traité de la peinture* de Léonard de Vinci est aussi consacré à l'étude du corps humain : comment représenter les différents mouvements du corps, par exemple un personnage en colère, quelqu'un qui parle parmi plusieurs personnes, un désespéré, les pleurs, les rires... Lorsque le privilège donné au corps humain doit répondre à l'exigence de la ressemblance physique, l'apprentissage de l'anatomie devient une étape indispensable :

Il est nécessaire, pour rendre parfaitement les membres des nus dans les attitudes et gestes qu'ils peuvent exécuter, que le peintre connaisse l'anatomie des nerfs, os, muscles et tendons, afin de savoir, pour chaque effort ou mouvement, quels tendons ou muscles l'ont causé, et ne faire ressortir et grossir que ceux-là et non tous à la fois, comme font ceux qui, pour paraître grands dessinateurs, construisent leurs nus ligneux et sans grâce, semblables à des sacs de noix plutôt qu'à des formes humaines, ou encore à un faisceau de raves et non à un nu musclé.^①

Cette importance accordée à l'anatomie est aussi exprimée par F. Jullien, celui-ci a ajouté que non seulement chez Léonard de Vinci, mais également chez tous les peintres classiques en Europe, l'étude minutieuse du corps humain est incontournable :

^① Léonard de Vinci, *La peinture* (textes réunis, traduits et annotés par André Chastel avec la collaboration de Robert Klein), Paris, Hermann éditeurs des sciences et des arts, 2004, p.62.

Pour Léonard comme pour toute la peinture classique, en Europe, le corps humain est un corps physique soumis à des principes rigoureux de tension musculaire, d'équilibre et de pondération. À la fois régi de l'intérieur par la causalité des forces et perçu de l'extérieur selon les lois de l'optique. Aussi, pour rendre ce corps, qu'il conçoit toujours d'abord nu, à titre d'épure, et s'en servant comme cas de figure, le peintre doit-il étudier la composition des forces, analyser les mouvements selon pousse et traction, évaluer les points d'effort, déterminer les points d'appui ; il construit des axes, déduit les centres de gravité et de sustentation ; il est géomètre en même temps que physicien, calcule en termes d'angle, détermine les proportions et établit des équations. (*De l'essence ou du nu*, p.71)

Ici, la pensée de Jullien nous rappelle beaucoup d'éléments culturels qui se trouvent liés à la possibilité du nu. Cette exaltation de la chair, du plaisir, du physique humain et de la vérité naturaliste peut certainement trouver sa première argumentation dans *La Bible*. Si l'homme mérite d'être représenté, c'est avant tout parce que « Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu. » (*Genèse*, I, 27) Dieu représente la beauté suprême, le corps humain est une imitation parfaite de Dieu, représenter le corps humain dans la peinture, c'est de représenter la plus belle créature de Dieu. Le propos d'André Félibien, théoricien de l'art, l'affirme davantage :

Celui qui fait parfaitement des paysages est au-dessus d'un autre qui ne fait que des fruits, des fleurs ou des coquilles. Celui qui peint des animaux vivants est plus estimable que ceux qui ne représentent que des choses mortes et sans mouvements ; et comme la figure de l'homme est le plus parfait ouvrage de Dieu sur la terre, il est certain aussi que celui qui se rend imitateur de Dieu en peignant des figures humaines est beaucoup plus excellent que tous les autres.^①

^① Cité par Tzvetan Todorov dans son *Éloge du quotidien, essai sur la peinture hollandaise du XVII^e siècle*, Paris, Éditions Points, 2009, p.12.

La beauté humaine va encore être affirmée par la connaissance de la « proportion divine ». Symbole d'une proportion jugée idéalement esthétique, le nombre d'or se retrouve dans la nature et en particulier dans le corps humain, tel est le cas du nombril qui divise le corps en suivant un rapport égal au nombre d'or, et le rapport entre deux phalanges consécutives qui est égal au nombre d'or.

Soit l'argumentation biblique, soit le concept de la proportion divine, l'homme comme existence individuelle reste encore soumis à la volonté d'un Créateur tout-puissant qui lui fait de l'ombre, autrement dit, ce n'est pas pour louer l'homme dans son pleine individualité que le peintre, avant la Renaissance et la Réforme religieuse en Europe, représente la figure humaine. S'il le fait, c'est parce que l'on voit à travers sa figure une beauté de l'au-delà ou de l'au-dessus. Cette figure ne peut se donner un sens en soi. La vraie promotion de l'homme va être réalisée avec l'avènement de la Renaissance et de la Réforme religieuse. Le changement socio-politique va exercer aussi son influence sur la peinture afin de la libérer du monopole des personnages de mythologie, d'histoire, et de religion. Le temps est venu pour chanter l'homme terrestre et sa vie quotidienne.

En bref, pour les Occidentaux, le corps humain relève d'abord d'un sens sacré parce qu'il est l'incarnation de la forme divine, celle de Dieu et puis d'un sens humaniste parce que l'homme lui-même et sa vie terrestre sont dignes d'être observés et représentés.

Revenons au texte de Jullien. Pour les Chinois, le nu tuant l'imagination, la grande beauté existe dans un reste, un surplus de saveur, dans l'alternance de va-et-vient entre le vu et le non-vu, l'image indécise entre le visible et l'invisible.

Un nu est toujours spectaculaire, qu'on le veuille ou non. La formule chinoise, elle, recommanderait l'inverse : « au début, on n'y prête attention ; mais il s'en dégage progressivement une saveur qui ne cesse de se déployer. (*De l'essence ou du nu*, p.48)

Pour illustrer ce point de vue esthétique, Jullien, après l'avoir dit, a raconté une anecdote d'un peintre chinois Yan Liben qui arrive peu à peu à apprécier la « véritable saveur » (*zhen wei*, 真味) d'un tableau :

Yan Liben, nous rapporte le critique Guo Ruoxu, était allé à Jing-zhou pour y voir une peinture de Zhang Sengyou, un des premiers grands peintres de personnages. D'abord, il ne l'apprécia pas ; puis, revenant, il l'apprécia davantage ; revenant encore, il ne cessa de l'admirer. Finalement, il demeura la plus de dix jours avant de pouvoir se décider à partir...(De l'essence ou du nu, p.48)

Cette recherche du reste de saveur peut également s'expliquer chez les Chinois par leur dégustation du thé. En buvant la première gorgée, c'est la saveur amère qui intervient dans la bouche, mais après quelques secondes, cette amertume va se transformer fabuleusement en saveur douce et suave. On l'appelle en chinois « *hui wei gan tian* » (un retour au sucré 回味甘甜). Tout le plaisir du thé est dans la sensation de cette transformation graduelle entre deux pôles des goûts. Pendant que l'amer se dissipe, le sucré se sent peu à peu jusqu'à sa plénitude. Revenons au domaine esthétique, les lettrés chinois cherchent « une image au-delà de l'image, un paysage au-delà du paysage » (*xiang wai zhi xiang, jing wai zhi jing*, 象外之象, 景外之景) :

L'esthétique chinoise réclame qu'il reste toujours un « au-delà » : un « au-delà » des mots, ou de la forme, ou de la saveur. « Paysage d'au-delà le paysage », la figuration est d'autant plus réussie qu'on pourra y évoluer sans fin, à son gré. Tandis que le nu prive brutalement de tout au-delà possible : il immobilise le regard, capte le désir, focalise l'attention. Sa forme est définitive : le nu arrête, d'un coup (la pose), et pour l'éternité. (De l'essence ou du nu, pp.48-49)

Essayons d'abord d'expliquer ce propos dans la perspective de l'éthique sociale. Le caractère trop direct du nu n'est pas accepté par les Chinois, parce que, pour eux, le nu, loin d'atteindre l'exigence de la beauté, signifie que l'homme n'est pas encore sorti de la barbarie, de son animalité qui est le contraire de l'homme civilisé, apprivoisé par les rites (*li*, 礼). Donc peindre ou exposer un corps est jugé comme un signe d'infériorité sociale, un geste peu

estimé dans le système des valeurs éthiques chinoises. Côté linguistique, exprimer ses idées de façon explicite dans la société chinoise manifeste un manque de convenances, d'élégance. Jusqu'à l'époque où vivait Lin Yutang, ce grand savant a constaté encore que :

Nombre de Chinois ne peuvent se faire à l'idée que la civilisation occidentale exige que des « modèles » vivants et déshabillés posent quotidiennement et pendant des heures sous les yeux des artistes, pour leur permettre d'acquérir les simples rudiments de la peinture.^①

La tradition conservatrice chez les Chinois apparaît très forte, de sorte que :

Certains faits ont déplu aux Chinois et leur ont semblé grossiers, communs et primitifs, comme le mari et la femme marchant la main dans la main, le père et la fille s'embrassant, le baiser à l'écran, sur la scène, sur les quais et gare, le baiser en tous lieux. Ils y ont trouvé la confirmation de la supériorité réelle de la civilisation chinoise.^②

Bornons-nous à la question du nu, pour le grand écrivain contemporain Lu Xun (鲁迅, celui-ci est aussi le premier écrivain chinois étudié par Jullien, il lui a consacré spécialement un ouvrage intitulé *Lu Xun, Écriture et révolution*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1979) :

Dès que l'on aperçoit la manche courte d'une femme, on pense à son bras blanc, puis à son corps nu, puis à son sexe, à l'acte sexuel, à toutes sortes de dérèglements, et à la naissance d'un enfant illégitime. À partir de cette simple vision, l'imagination des Chinois peut vagabonder à ce point.

一见短袖子，立刻想到白臂膊，立刻想到全裸体，立刻想到生殖器，立刻想到性交，立刻想到杂交，立刻想到私生子。中国人的想像惟在这一层能够如此跃进。^③

^① Lin Yutang, op.cit., p.336.

^② *Ibid.*, p.90.

^③ 出自《而已集·小杂感》。《鲁迅全集》第三卷，北京，人民文学出版社，1981年，第533页。(Lu Xun, *Œuvres*

Un autre essayiste chinois A Cheng (阿城) a plaisanté sur ce propos de Lu Xun : « C'est très facile à comprendre et d'ailleurs, moi-même, je possède aussi une telle force d'imagination. Je n'ai même pas besoin d'apercevoir une manche courte », en affirmant une idée importante qui pourrait expliquer l'inadaptation du nu à la pensée esthétique chinoise : « Les images du nu intégral sont trop nombreuses, et elles tuent l'imagination. »^①

Alors aujourd'hui, la mentalité chinoise n'a pas beaucoup changé malgré la présence de modèles nus professionnels et de plus en plus de tolérance sociale vis à vis de l'art du nu, la majorité des gens reste encore réservée.

Ce que F. Jullien n'a pas suffisamment développé, c'est que le portrait et la peinture figurative existent quand même en Chine, mais différents de ceux en Occident. Il y a principalement en Chine deux genres de peinture sur homme dont le premier a une portée pratiquement moralisatrice. Oswald Siren l'a bien montré lors d'une conférence faite le 30 novembre 1933 à l'Association française des amis de l'Orient :

Ces peintures avaient sans doute pour sujet les personnages historiques ou mythologiques bien connus de tous les Chinois, représentés sous leur aspect plus ou moins typique. Ce n'étaient donc pas des portraits dans notre acception du mot, des portraits < naturalistes >, mais pourtant ils exprimaient, ils évoquaient tout au moins les caractéristiques ou les hauts faits de ces grands hommes.^②

Le deuxième genre, ce sont les portraits des femmes qui n'ont rien à voir avec l'admiration de la beauté de silhouette féminine, mais l'évocation de l'esprit souvent exprimé à travers les yeux celle du *Qi* (souffle, vitalité 气), à travers le mouvement et les linges du vent et des vagues.

complètes, Tome III, Pékin, Éditions de la Littérature du Peuple, 1981, p.533.)

^① A Cheng, *Le roman et la vie, sur les coutumes séculières chinoises* (traduit du chinois par Noël Dutrait), La Tour d'Aigues, Éditions de l'aube, 1995, pp.50-51.

^② Texte d'Oswald Siren inclus dans la partie « Témoignages et documents » de *La peinture chinoise* de Michel Courtois, Lausanne, Éditions Rencontre Lausanne, 1967, p.104.

Alors où se trouve la beauté si le nu n'en est point le représentant ? Comme le dit Jullien, pour les Chinois, la grande beauté existe dans un reste, un surplus de saveur, dans l'alternance de va-et-vient entre le vu et le non-vu, l'image indécise entre le visible et l'invisible. Admirer le reste de saveur, c'est comme « on entend des mélodies paisibles qui tombent sur le cœur en nappes de sérénité » (Elie Faure, *Histoire de l'Art*, Jean-Jacques Pauvert, Paris, 1964)^①.

Ce double aspect visible-invisible dépend de la conception chinoise du *Yin* et du *Yang*. Pu Yen-t'u des Qing a dit :

Toutes choses sous le ciel, et non seulement le paysage, comportent leur double aspect visible-invisible. Le visible, incarnant ce qui est manifesté au-dehors, relève du *Yang* ; l'invisible, recelant ce qui est caché à l'intérieur, relève du *Yin*. Leur nature complémentaire participe de la loi formulée par le célèbre adage : « Un *Yin*, un *Yang*, c'est le *Tao* ». ^②

Selon l'écrivain Zhou Zuoren (周作人, frère cadet de Lu Xun) : « Tout ce qui peut s'énoncer est dénué d'importance. »^③ Semblablement, tout ce qui est montré d'emblée perdra la véritable beauté

Le dragon dans les tableaux chinois est l'image la plus merveilleuse de cette indétermination entre le visible et l'invisible. Il montre son corps entier en s'envolant vers le ciel, toute curiosité ainsi que toute initiative du spectateur semblent ainsi se trouver épuisés. Par contre, ce n'est qu'avec la dissimulation des nuages et des brouillards qui laissent entrevoir tantôt sa tête, tantôt ses griffes, tantôt un bout de sa queue que le dragon peut exercer « son infini pouvoir de fascination »^④. Privé de ces appuis, le dragon perdra sa propension et son animation, et se trouvera réduit à « ramper comme (un) ver de terre »^⑤.

Avec la calligraphie, la poésie et la peinture forment les trois arts nobles en Chine qui utilisent les mêmes outils, elles ont aussi une relation inséparable. La relation entre la

^① Texte inclus dans la partie « Témoignages et documents » de *La peinture chinoise* de Michel Courtois, Lausanne, Editions Rencontre Lausanne, 1967, p.100.

^② François Cheng, *Souffle-Esprit, textes théoriques chinois sur l'art pictural*, Paris : Éditions du Seuil, 2006, p.50.

^③ Propos cités par Simon Leys dans son texte « Poésie et peinture, aspects de l'esthétique chinoise classique » dans *La forêt et le feu : essais sur la culture et la politique chinoises*, Paris, Hermann, 1983, p.39.

^④ *Idem*.

^⑤ *Han Fei Zi*, 40, traduit par J.L.évi, 1999, p.451. Passage cité ici par Nicolas Zufferey dans son *Introduction à la pensée chinoise*, Paris, Marabout, 2008, p.145.

calligraphie et la peinture réside dans les techniques du pinceau, alors que celle entre la poésie et la peinture dans l'évocation des images et l'art de suggérer.

Parlons d'abord des images. Poésie et peinture possèdent toutes deux le pouvoir de créer des images, à tel point que «peindre une peinture» se dit dans le langage pictural chinois «écrire une peinture» ou plus exactement «écrire une idée» (*xie yi*, 写意) comme écrire un poème. Les peintres chinois pratiquent souvent deux professions, ils sont à la fois poètes et calligraphes, ce qui arrive bien moins fréquemment en Europe. La poésie est une peinture parlante tandis que la peinture est une poésie muette. Wang Wei, poète sous la dynastie des Tang, est généralement reconnu pour sa virtuosité de faire l'union parfaite de la peinture et de la poésie. Le commentaire de Su Dongpo à l'égard des poèmes de Wang Wei est un savoir indispensable quand les Chinois les étudient : «Dans chaque poème de Wang Wei il y a une peinture, et dans chacune de ses peintures, il y a un poème.» (*shi zhong you hua, hua zhong you shi*, 诗中有画, 画中有诗) Ces deux vers l'illustrent bien :

Marcher jusqu'au lieu où l'eau prend sa source

Et attendre, assis, que se lèvent les nuages. (Wang Wei)

行至水穷处, 坐看云起时。——[唐]王维《终南别业》^①

Les exemples typiques ne se limitent pas chez Wang Wei :

Au loin, limpide, l'eau du fleuve rejoint le ciel ;

Solitaire, à demi cachée, la cité s'enfonce dans la brume. (Du Fu)

远水兼天净, 孤城隐雾深。——[唐]杜甫《野望》^②

Devant la porte de Heng, je contemple seul les eaux d'automne.

Un corbeau frissonnant s'envole ; le soleil sombre derrière les monts. (Dou Gong)

独立衡门秋水阔, 寒鸦飞尽日衔山。——[唐]窦巩《寄南游兄弟》^③

Si longue qu'on veuille faire cette liste, elle ne sera jamais exhaustive. La particularité commune de ces vers cités au-dessus est qu'ils rassemblent tous des images vivantes

^① <http://www16.zzu.edu.cn/qtss/zzjpoem1.dll/viewoneshi?js=126&ns=060>.

^② <http://www16.zzu.edu.cn/qtss/zzjpoem1.dll/viewoneshi?js=225&ns=081>.

^③ <http://www16.zzu.edu.cn/qtss/zzjpoem1.dll/viewoneshi?js=271&ns=129>.

considérés comme pouvant inspirer les peintres, comme le ciel lointain, l'oie sauvage, le fleuve immense...La barrière entre la langue et l'image est franchie. Le peintre, à l'entente des vers, peuvent tout de suite en faire un tableau.

Ensuite l'art de suggérer. Une fois de plus, les phrases de Lin Yutang sur les affinités entre la poésie et la peinture chinoises nous aident à comprendre ce point :

C'est un trait caractéristique que la conception la plus remarquable émanait toujours de l'emploi de la méthode par la suggestion. Les thèmes en eux-mêmes étaient d'une grande poésie, puisqu'ils n'étaient autres qu'un vers pris à un poème, mais l'ingéniosité entrainait pour une bonne part dans l'interprétation la plus évocatrice de la phrase en question.^①

L'action de peindre, tout comme l'action de faire de la poésie, ne constitue que la moitié du processus créateur, l'autre moitié va être remplie par un jeu réciproque entre le peintre et le spectateur. Le créateur veut transmettre son idée à travers le tableau et c'est au spectateur qui admire l'œuvre achevée de deviner le sens profond du créateur. Dans cette circonstance, si le peintre veut tout montrer et exposer, son tableau sera certainement de peu de qualité l'intention originale de la création sera ruinée. Pour le spectateur, le plaisir d'appréciation est gâché puisqu'il ne trouve plus de reste de saveur. Prenons un exemple :

Le soleil blanc s'enfonce derrière la montagne

Le Fleuve Jaune roule ses eaux dans l'océan...

Mais si vous voulez voir un paysage vraiment immense,

Montez un étage de plus !

白日依山尽，黄河入海流。

欲穷千里目，更上一层楼。

——[唐]王之涣《登鹳雀楼》^②

Les deux premiers vers montrent déjà à une image grandiose avec le couchant du soleil et

^① Lin Yutang, op.cit., p.332.

^② 《唐诗精品》，彭庆生，张仁建主编，北京，北京燕山出版社，2001年，第38页。(Les meilleurs poèmes des Tang, sous la direction de Peng Qingsheng, Zhang Renjian, Pékin, Éditions de Yanshan de Pékin, 2001, p.38.)

l'affluence des eaux. Mais dans les deux vers suivants, le poète fait encore une proposition au lecteur en disant que si vous voulez connaître ce qu'est la vraie immensité, la grande image, il faut monter un étage de plus. La curiosité du lecteur est bien sûr provoquée par cette proposition, cette possibilité du non-dit. On peut se demander : quelle surprise de plus attend-on à l'étage plus haut quand la scène présentée est déjà tellement impressionnante ? C'est l'effet d'un paysage au-delà du paysage.

Quatre exemples dans l'histoire de la peinture chinoise suffisent à mieux nous convaincre. À l'ancienne époque, on aimait à tester les peintres en leur proposant comme sujets à traiter les vers tirés des poèmes.

Le premier exemple est cité par Lin Yutang dans *La Chine et les Chinois*, sur le vers suivant tiré d'un poème de Wei Yingwu : « Une barque abandonnée flotte et traverse seule le gué désert. » (野渡无人舟自横。——[唐]韦应物《滁州西涧》^①) On voit dans le tableau enfin choisi percher un oiseau sur une nef, un autre oiseau est sur le point d'y percher. L'état d'abandon et de désolation est exprimé avec flexuosité. La présence des oiseaux suggèrent que personne n'était dans le bateau et que celui-ci était abandonné depuis longtemps.

L'autre fois, l'empereur Hui-zong des Song (宋徽宗) qui était lui-même un artiste et inventeur du style calligraphique a proposé ce vers : « Près du pont, de hauts bambous clôturent une maison de vin. » (竹锁桥边卖酒家) L'idée du reste des peintres est de représenter une maison de vin derrière des bambous sauf celle de Li T'ang qui a dessiné dans son œuvre une bannière flottant parmi les bambous verts, indice de la présence d'une maison de vin.

Le troisième examen porte sur ce vers : « Perdue dans l'immensité verte, une tâche rouge. » (万绿丛中一点红) Les uns peignent des saules entourant un pavillon avec une femme en rouge sur la terrasse ; les autres une forêt de mûriers avec une cueilleuse sur un des arbres ; d'autres encore une étendue de pins ayant à leur cime, haut perchée, une grue au bec rouge. Il n'y a que le dessin de Liu Songnian (刘松年) qui a impressionné l'empereur. Dans son tableau, Liu a peint une mer frémissant des rayons du soleil qui se lève à l'horizon. Ce qui est apprécié, c'est la pensée de l'infini qu'il inspire.

^① *Ibid.*, p.250.

La dernière anecdote est peut-être la plus célèbre : «Au retour de la promenade des cavaliers parmi les fleurs, les chevaux ont leurs jambes parfumées. » (踏花归来马蹄香) Ce qui est difficile ici, c'est comment transmettre au spectateur cette idée de jambes parfumées ? L'honneur est finalement accordé à un peintre intelligent qui, à la différence des autres qui peignent des chevaux entourés de fleurs, ajoute quelques papillons poursuivant les sabots du cheval.

Cette façon de faire allusion au sens caché est différente de celle de la peinture occidentale. Pour cette dernière, si le peintre essaie d'insinuer un sens qu'il ne veut pas exprimer trop directement dans le tableau, par exemple, la dénonciation de la vanité de la vie terrestre, il peut, comme ce que fait Titien dans *Les Trois Âges de l'homme* (1513, Edimbourg, The National Gallery of Scotland), dessiner dans la partie droite du tableau deux enfants endormis de manière paisible figurant l'innocence, et la partie gauche deux jeunes amoureux symbolisant la jeunesse et le plaisir de l'amour charnel, mais dans l'arrière-plan, un vieillard à barbe tenant dans les mains deux crânes des deux jeunes. En dépit de leur petitesse, ces deux crânes, symboles directs de la vanité peuvent quand même être remarqués par le spectateur.

Prenons un autre exemple, celui du maître hollandais du XVII^e siècle, Gabriel Metsu, dans son œuvre intitulée *Jeune femme à sa toilette* (1658, Pasadena-Californie, Norton Simon Museum). Jeune et belle, la femme est assise près de la fenêtre pour faire sa toilette, mais son regard reste pensif et mélancolique, derrière elle se tient une vieille dame, sa servante, qui est en train de la peigner. En regardant la scène, le spectateur, pourrait-il ne pas penser à l'inutilité du maintien de la beauté physique face à la fuite du temps sans merci ?

Nous avons dit au début que les deux genres de peinture utilisent deux genres d'outils. La peinture occidentale utilise la toile et la peinture chinoise utilise le papier à rouleau, de sorte que l'appréciation du tableau devienne elle-même un témoignage du jeu visible-invisible. Comment ne pas en citer l'admiration de Simon Leys :

Le rouleau horizontal, dont la structure matérielle est absolument identique à celle du livre archaïque, n'est pas susceptible d'accrochage ; il ne peut se consulter que sur la table, dans une lecture successive, une main enroulant au fur et à mesure ce que l'autre déroule (le

spectateur a d'ailleurs ainsi la possibilité de créer lui-même un nombre illimité de compositions différentes selon la façon dont il sélectionne, isole et cadre divers segments de rouleau). L'œil est conduit au fil du rouleau dans la poursuite d'un voyage imaginaire. La composition progresse et se déroule *dans le temps* comme un poème ou comme une pièce de musique, ménageant des alternances de mouvements lents ou rapides, une ouverture, un nœud, une conclusion.^①

Ici on trouve un autre contraste intéressant entre l'art chinois et l'art occidental. Peint sur une toile souvent de grand format, le tableau occidental donne une impression directe et retient immédiatement l'attention de celui qui le regarde, pourtant, la peinture chinoise qui ne peut pas être vue d'un seul coup d'œil exige la patience. La vue suivant le déploiement progressif du rouleau en longueur ou en hauteur, l'esprit est aussi guidé par cet espace de plus en plus ouvert.

Ce n'est pas difficile pour les maîtres chinois de tracer une montagne par temps clair ou sous la pluie, en d'autres termes, d'exprimer quelque chose de précis qui a une forme fixe, stable, mais ce qui est difficile mais admirable pour lui, c'est :

Saisir cet état entre être et non-être, lorsque le beau temps est sur le point de céder à la pluie, ou inversement, que la pluie commence à s'éclaircir pour faire place au beau temps. Ou encore lorsque, baignées de brumes matinales ou de fumées crépusculaires, les choses s'immergent dans la pénombre, distinctes encore, mais déjà nombrées d'un invisible halo qui les unit toutes (Qien Wen-Shih, dynastie Song).^②

Jusqu'ici, nos yeux sont fixés sur l'esthétique. Il convient d'en sortir maintenant et de parler un peu des pensées philosophiques chinoise et occidentale sur la vie et la mort pour en dégager la même conclusion. Henri Pena-Ruiz, dans son ouvrage *Grandes légendes de la pensée*, a soupiré malgré lui devant le malheur de l'être humain obsédé inconsciemment par la

^① Simon Leys, *La forêt en feu : essai sur la culture et la politique chinoises*, Paris, Hermann, 1983, pp.21-22.

^② François Cheng, ouvrage déjà cité p.126.

monotonie de la vie et le destin commun de la mort. Voici ses propos:

La vie parfois vacille et doute d'elle-même. Commencer, recommencer, sans cesse. Le constat de l'éternellement recommencement des choses, semblable au cycle des saisons, la vie succédant à la mort et la mort à la vie, la croissance au déclin et le déclin à la croissance, produit une sorte d'angoisse.^①

Le fardeau de la vie est tellement pesant que l'homme ne peut s'empêcher de mettre en doute le sens de son existence :

Le quotidien qui se livre sous le signe du recommencement mérite-t-il d'être vécu ? Peut-on croire au sens de ce que l'on fait, lorsqu'il faut toujours reprendre, toujours recommencer ?^②

Si la vie est insupportable d'après Henri Pena-Ruiz et ses semblables ayant la même idée, c'est parce que la vie est envisagée ici comme un trajet aussi long que fade au cours duquel les contenus sont prématurément déterminés, de sorte que tout n'est plus intéressant, rien ne peut encore susciter notre curiosité. La vie est devenue une grande pierre et l'homme l'absurde Sisyphe. Il est condamné à une seule tâche incessante : pousser et repousser le rocher vers le sommet et attendre sa descente.

Ce point de vue correspond bien à la vérité du bouddhisme qui prône le non-sens de la vie temporelle, une perception complète de la vanité des choses. Cela appartient à la même logique du nu : une recherche de l'extrême, de la transparence totale ne peut conduire qu'à « la chute d'Icare ». Trop de vérités tuent la vérité.

Mais l'idée bouddhiste ne peut représenter qu'une partie de la pensée chinoise. Bien qu'il existe en Chine des histoires similaires à celle de Sisyphe comme celle de Yu Gong qui déplace les montagnes, on propose quand même une autre perspective de considérer la vie

^① Henri Pena-Ruiz, *Grandes légendes de la pensée*, Paris, Éditions Flammarion, 2005, p.33.

^② *Idem*.

comme une expérience de plaisirs cachés entre le visible et l'invisible, comme P'eng-tsu qui vit huit cents ans, s'il a su par avance son destin exact, aurait-il pu vivre aussi longtemps ? Aurait-il pu jouir quand même des plaisirs de la vie ? Le mystère de sa longévité repose justement sur son ignorance de sa longévité sur le destin à la fois visible et invisible.

La finalité commune de l'homme est la mort, mais on ne sait pas quand viendra cette finalité, donc, l'essentiel de la vie est dans cet adage « *Carpe diem* » (Cueille du jour présent sans te soucier du lendemain). On se rappelle l'attitude de Confucius envers la vie et la mort : « Quand on ne sait pas ce qu'est la vie, pourrait-on connaître la mort ? »^① (*bu zhi sheng, yan zhi si*, 未知生，焉知死？——《论语 先进第十一》) Encore le propos de Tchouang-Tseu : « J'ai besoin de bien vivre afin de bien mourir. »^② (适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。——《庄子 养生主》) et celui de Xu Gan (徐干) portant toujours cette même idée de profiter du présent : « Le défaut des hommes est de déplorer la mort au lieu d'aimer la vie, de regretter le passé au lieu de penser l'avenir. »^③ (人之过在于哀死而不在于爱生，在于悔往而不在于怀来。——《中论 脩本第三》)

II.2 La recherche de la ressemblance (*si*, 似) et la recherche de l'esprit (*shen*, 神)

D'après Jullien, la deuxième bifurcation entre la peinture européenne et la peinture chinoise, et c'est ce qui fait que le nu puisse exister dans la première et ne puisse exister dans la deuxième, est due aux différentes conceptions sur l'objectif de la peinture. Qu'est-ce qu'on cherche à exprimer dans la peinture ? Qu'est-ce qu'on y transmet ? Le peintre européen cherche à recopier, à reproduire exactement l'objet qu'il veut peindre :

La possibilité du nu tient d'abord à ce que, avec les grecs, nous avons entendu par la « forme » : une forme à fonction de modèle, dont l'arrière-plan est souvent mathématisé géométrisé, et qui a valeur d'idéal en fixant une identité d'essence (l'*eidōs*) : c'est elle qu'a consacré le nu...

À l'arrière-plan du nu, on ne pouvait manquer de trouver la notion d'Être et la question de l'en-soi : le nu est l'« en tant que tel », *res ipsa*, et comme tel indépassable, d'une réalité

^① Bernard Ducourant, *Sentences et proverbes de la sagesse chinoise*, Paris, Albin Michel, 1995, p.24.

^② *Idem.*

^③ François Cheng, *Sagesse millénaire en quelques caractères, proverbes et maximes chinois*, Paris, Éditions You Feng, 1997, p.14.

réduite à son identité Le nu vient répondre à la question du *ti esti*, au « qu'est-ce que c'est ? ».

(*De l'essence ou du nu*, p.45)

Ce que Jullien veut nous dire ne peut être plus clair : la peinture occidentale est un art à la quête de la forme. Pour garder la forme, il convient de faire une grande attention à la ressemblance. En fait, comme sujets de prédilection en Occident, le nu et la représentation du corps humain correspondent fondamentalement à la définition de la peinture :

Si tu méprise la peinture, qui seule peut imiter tous les produits visible de la nature, tu mépriseras à coup sûr une invention subtile qui, par ses raisonnements philosophiques et difficiles, examine toutes les qualités des formes, les mers, les sites, les plantes, animaux, herbes, fleurs, tous baignés d'ombres, et de lumière. Et cette science est vraiment la fille légitime de la nature, car c'est la nature qui l'a engendrée ; mais pour être précis, nous l'appellerons petite-fille de la nature, parce que la nature a produit toutes les choses visible, et de ces choses est née la peinture.^①

Léonard de Vinci a donné cette définition fondamentale selon laquelle la peinture constitue un art pour l'imitation formelle des matières visibles. Cette définition nous fait penser également à celle de la poésie chez Aristote :

L'épique, et la poésie tragique comme aussi la comédie, l'art du poète de dithyrambe et, pour la plus grande partie, celui du joueur de flûte et de cithara, se trouvent tous être, d'une manière générale, des imitations.^②

Et pour ce dernier, imiter est une capacité inhérente de l'homme :

^① Léonard de Vinci, op.cit., pp.27-28.

^② Aristote, *Poétique* (introduction, traduction nouvelle et annotation de Michel Magnien), Paris, Librairie Générale Française, 1990, p.85.

Imiter est en effet, dès leur enfance, une tendance naturelle aux hommes – et ils se différencient des autres animaux en ce qu'ils sont des êtres forts enclins à imiter et qu'ils commencent à apprendre à travers l'imitation.^①

Ce qui compte dans un art de l'imitation, c'est bien sûr la ressemblance. La peinture digne le plus d'éloges, pour Léonard de Vinci, c'est la peinture « qui a le plus de ressemblance avec ce qu'elle imite »^②. La clé de la peinture occidentale n'est donc pas de corriger la nature, ni de recréer les œuvres de la nature à son gré, mais d'imiter, de représenter fidèlement. Pour capter cette ressemblance, Léonard de Vinci a même conseillé au peintre de juger l'exactitude de ce qu'il a peint à l'aide de l'objet reflété dans un miroir :

Pour voir si ta peinture est dans l'ensemble conforme à la chose que tu représentes, prends un miroir et fais s'y refléter le modèle, et compare ce reflet avec ta peinture, et examine bien, sur toute la surface, si les deux images de l'objet se ressemblent...Et, voyant que le miroir peut, par lignes et ombres et lumières, créer l'illusion du relief, toi, qui as parmi tes couleurs des ombres et des lumières plus puissantes que celles du miroir, si tu sais les combiner comme il faut, ton œuvre apparaîtra sans doute elle aussi semblable à la réalité dans un grand miroir.^③

Cette recherche de la ressemblance a fait de la peinture occidentale un art que l'on appelle celui du trompe-l'œil, un art « destiné à tromper l'attention du spectateur en lui faisant accepter une illusion pour la réalité »^④. Simon Leys, dans ses études sur la peinture chinoise classique, a aussi comparé cette particularité « illusionniste » de l'art occidental avec celle de la Chine :

En Occident, la conception de l'art dans l'Antiquité classique et à la Renaissance était essentiellement illusionniste. Ainsi par exemple, dans la célèbre anecdote grecque, la

^① *Ibid.*, p.89.

^② Léonard de Vinci, *op.cit.*, p.63.

^③ *Ibid.*, p.57.

^④ Jean Monneret, *Le triomphe du trompe-l'œil, histoire du trompe-l'œil dans la peinture occidentale du VI^e siècle avant J.-C. à nos jours*, Paris, Mengès, 1993, p.7.

compétition entre **Parrhasios et Zeuxis** aboutit à une double duperie : les oiseaux qui veulent picorer les raisins et les spectateurs qui veulent soulever le voile se heurtent tous à un simple panneau peint. Et les anecdotes de la Renaissance sont du même tonneau : **Michel-Ange** frappe son Moïse, irrité de ce qu'il ne parle ni ne bouge – la réalité immobile et inerte du marbre était d'autant plus exaspérante que son apparence sculptée était plus vivante. Du côté chinois par contre, les plus anciennes anecdotes picturales tendent toutes à suggérer une conception diamétralement opposée ; tandis que l'artiste occidental s'efforçait de tromper les sens du spectateur, lui offrant des fictions aussi habiles que le permettait son talent, pour le peintre chinois, la réussite se mesurait non pas par sa capacité à donner le change, à truquer la réalité mais bien par sa capacité à convoquer la réalité^①

Dans ce passage, Simon Leys a cité deux anecdotes célèbres, dont la première reprise à Pline (*Histoire Naturelle*, livre XXXV) évoque la compétition entre Zeuxis et Parrhasios : Zeuxis avait peint des grappes de raisins avec tant de ressemblance que les oiseaux tentaient de les picorer. Invité par son rival Parrhasios, Zeuxis, qui cherche à dévoiler un rideau qui semble masquer le tableau là-dessous, a trouvé que le rideau n'est pas réel, mais peint. Dans cette compétition de la ressemblance, Zeuxis est vaincu parce que son tableau a trompé seulement les oiseaux, mais celui de son adversaire réussit à tromper Zeuxis lui-même.

L'autre histoire sur Michel-Ange n'est pas moins intéressante, comment, en l'entendant, ne pas penser en même temps au sculpteur Pygmalion qui est tombé amoureux de la statue Galatée qu'il avait créée et qui devient enfin une femme vivante ? L'apparition de ce genre d'histoire qui exprime un vif désir de transformer l'inanimé en l'animé n'est pas une pure coïncidence, elle reflète le profond attachement de l'artiste à la ressemblance.

Ce qui nous intéresse, c'est qu'il y a entre l'Occident et la Chine une différence essentielle sur l'objet de cette « imitation ». Le peintre occidental imite tous les objets dans la nature, mais ce n'est pas les objets que le peintre chinois imite, mais l'œuvre des anciens maîtres. En art comme dans l'éthique, les Chinois adoptent une attitude modeste envers les anciens. Pour apprendre à peindre, on est obligé de contempler d'abord autant de chefs-d'œuvre possibles

^① Simon Leys, « Poésie et peinture, aspects de l'esthétique chinoise classique » dans *La forêt en feu: essais sur la culture et la politique chinoises*, Paris, Hermann, 1983, pp.27-28.

de ses prédécesseurs et de cherchent à les copier. «La copie est un hommage à ceux qu'ils vénèrent. »^① Mais on se rappelle aussi la critique acerbe que porte Léonard de Vinci contre cette imitation des maîtres :

Je dis aux peintres que personne ne doit jamais imiter la manière d'autrui, car il sera appelé, sous le rapport de l'art, petit-fils et non fils de la nature. Étant donné l'abondance si grande des objets naturels, elle exige, elle impose de recourir à la nature plutôt qu'aux maîtres qui ont appris d'elle. Et je ne dis pas cela pour ceux qui doivent s'enrichir par l'art, mais pour ceux qui veulent en tirer gloire et honneur. C'est une piètre disciple, celui qui ne surpasse pas son maître.^②

Revenons aux analyses de Jullien pour considérer maintenant la peinture chinoise. À l'opposé de l'art occidental qui prend la ressemblance à la réalité comme critère de jugement, l'art chinois ne s'y attache pas. Son absence de la représentation du nu est due à l'absence de recherches ontologiques dans la pensée chinoise. Jullien l'a ainsi précisé :

Nous savons que le chinois classique a ignoré le verbe « être », qu'il ne connaît que l'« il y a » et la copule, et qu'il envisage de ce fait le réel sous l'angle, non de l'être mais des processus (le *tao*). Si le nu est impossible en Chine, c'est donc d'abord qu'il n'y trouvait pas de statut ontologique. (*De l'essence ou du nu*, p.45)

Nous n'avons pas oublié cette idée importante proposée par Jullien : c'est la langue qui détermine la pensée. Il n'y a pas de mot équivalent à la copule « être » dans la langue chinoise, alors dans la pensée chinoise, on n'arrive pas à trouver de recherches ontologiques au sens strict du terme. Si le peintre chinois ne cherche pas la ressemblance, qu'est-ce qu'il veut exprimer par la peinture ? Comment les Chinois conçoivent-ils cet art ? Voici la réponse de Teng Ch'un de la dynastie Song :

^① Wang Jianan, Cai Xiaoli, Dawn Young, *Peinture chinoise, tradition Qi* (traduit de l'anglais par Hélène Tordo), Paris, Editions Eyrolles (Quarto Publishing pour l'édition originale, 1997), 2002, p.105.

^② Léonard de Vinci, op.cit., p.66.

Immensément assurément est le pouvoir de la peinture. Il n'est rien qui vit entre Ciel et Terre dont elle ne scrute les mystères et ne montre les multiples aspects. Son art tient à un seul adage : « Transmettre l'esprit. » (*chuan shen*)...Sait-on que toute chose est douée d'esprit ? Or, tant d'œuvres de nos peintres ne visent qu'à représenter les seules formes extérieures, et d'où l'esprit est totalement absent.^①

N'oublions pas les « Six Principes » (谢赫六法) de la peinture chinoise que donnent Sie Ho (谢赫) dans son fameux traité le *Kou houa pin lou* (《古画品录》) à la fin du V^eème siècle : le premier, c'est la résonance de l'esprit (ou vitalité) et mouvement de la vie (*qi yun sheng dong*, 气韵生动) ; le deuxième, selon les os employer le pinceau (c'est-à-dire la construction) (*gu fa yong bi*, 骨法用笔) ; le troisième concerne la conformité avec les objets et ressemblance (de la nature) (*ying wu xiang xing*, 应物象形) ; puis l'application de la couleur selon chaque espèce (*sui lei fu cai*, 随类赋彩) ; ensuite plan et arabesque, place et position (c'est-à-dire la composition) (*jing ying wei zhi*, 经营位置) et le dernier principe est de transmettre les modèles par le dessin (*chuan yi mo xie*, 传移模写).^②

La bifurcation est assez claire. Le monde de Léonard De Vinci ne cesse de souligner l'importance de la ressemblance, à laquelle les Chinois n'aspirent pas, ou au moins qu'ils ne placent pas au premier plan. « Transmettre l'esprit », c'est ce mot « esprit » ou « idée » (*yi*) qui est important.

Cet esprit comprend trois sens. En premier lieu, il peut désigner l'esprit interne, la vitalité de l'objet représenté. Pour les peintres chinois, l'importance est accordée aux lois internes des choses, non aux formes extérieures des choses. Ici, on peut dire que les maîtres du Jardin de l'Ouest sont les imitateurs et les peintres chinois les inventeurs, car leur tâche n'est pas de rechercher la ressemblance, mais de recréer le réel. Osvald Siren l'a dit par cette phrase faisant réfléchir :

^① François Cheng, *Souffle-Esprit : Textes théoriques chinois sur l'art pictural*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, p.33.

^② Cf. le texte d'Osvald Siren inclus dans la partie « Témoignages et documents » de *La peinture chinoise* de Michel Courtois, Lausanne, Éditions Rencontre Lausanne, 1967, p.105.

Dans la religion d'Europe, l'application de cette doctrine a fait figure d'hérésie. Dans l'Inde et en Chine, ce fut un principe cardinal de la dévotion que, pour adorer Dieu, il faut devenir Dieu.^①

Nous voulons nous référer à deux anecdotes dans l'histoire chinoise pour illustrer ce point. Il y avait autrefois un artisan qui s'appelle Gongshu qui voulait sculpter un phénix (*gong shu ke feng*, 公输刻凤). Au début, tout le monde se moquait de la laideur de son ébauche. On disait que c'était plutôt un hibou ou pélican. Quand le travail a touché à sa fin, on était surpris de cet animal prodigieux car :

Le phénix avait une superbe aigrette émeraude qui se dressait, vaporeuse, au-dessus de sa tête. Ses pattes vermillon avaient des reflets éblouissants, ses plumes chatoyantes semblaient faites du brocart que tissent les nuages au coucher du soleil et sa gorge était couleur de feu. Un coup de pouce sur un ressort caché fit s'envoler avec un battement d'ailes l'oiseau mécanique.^②

公输之刻凤也，冠距未成，翠羽未树；见其身者，谓之鸛鷄；见其首者，名曰鵝鷄，皆皆其丑而笑其拙。及凤之成，翠冠云耸，朱距电摇，锦身霞散，绮翮焱发。翺然一翥，翻翔云栋，三日而不集。然后赞其奇，而称其巧。——[北齐]刘昼，《刘子·知人》

Et le merveille des merveilles, c'est que « trois jours durant, on le vit monter et descendre à travers les nuages »^③.

Presque tous les enfants chinois connaissent le conte de Ma Liang et son pinceau merveilleux (神笔马良^④). Tout jeune, Ma Liang a perdu ses parents et vivait tout seul. Mais l'enfant faisait preuve d'un grand talent pour la peinture. Ému par sa passion, un vieillard

^① Cf. le texte d'Osvold Siren inclus dans la partie « Témoignages et documents » de *La peinture chinoise* de Michel Courtois, Lausanne, Éditions Rencontre Lausanne, 1967, p.110.

^② *Fable de la Chine antique*, Pêkin, Éditions en Langues étrangères, 2003, p.167.

^③ *Idem*.

^④ 洪汛涛，《神笔马良》，北京，人民文学出版社，1981年。(Hong Xuntao, *Shen Bi Ma Liang ou le pinceau magique de Ma Liang*, Pêkin, Éditions de la Littérature du Peuple, 1981.)

anonyme lui a offert comme cadeau un pinceau merveilleux avec lequel Ma Liang pouvait peindre les objets qui se transformeront ensuite en choses vivantes.

En second lieu, il s'agit de la conception cosmologique du *Qi* (souffle vital) qui occupe une place prépondérante tant dans l'existence de l'être humain et de la nature au sens ontologique du terme que dans les activités artistiques dont les deux formes par excellence sont la peinture et la calligraphie.

L'anatomie a fort peu intéressé les Chinois, elle reste chez eux très grossière : car ils prêtent moins d'attention à l'identité ainsi qu'à la spécificité des composants morphologiques qu'à la qualité des échanges qui s'opèrent entre le « dehors » et le « dedans » et assurent ainsi au corps entier sa vitalité. C'est pourquoi ne fait pas problème, à leurs yeux, que le corps dévêtu soit figuré sommairement comme un sac : celui-ci est un réceptacle percé de trous ; mais, comme tel, il est le contenant d'énergies infiniment subtiles, dont il importe de suivre la diffusion. (*De l'essence ou du nu*, p.74)

Comment faire comprendre cette notion du *qi* de façon concise mais explicite ? Sur le plan sémantique, ce caractère chinois « *qi* » peut s'expliquer par les mots comme « vapeur », « air », « souffle », quelque chose d'abstrait que l'on ne peut ni toucher ni voir physiquement, idée incompatible avec celle des sensualistes comme John Locke qui insiste que « toute connaissance part de l'expérience » et que « les idées sont fournies passivement à l'entendement d'abord grâce à la sensation ou expérience externe des sens comme les idées du blanc, du chaud, du mou... »^① Mais ce « *qi* », comme énergie agissante, peut se sentir par le truchement des choses visibles.

Cette circulation est intérieure, et le nu n'en laisse rien paraître – que ce soit dans sa forme, dans son volume ou dans le poli de sa chair. Or, quand il peint un personnage, c'est cette communication de souffles invisibles, le reliant au dehors et l'animant intérieurement, que tend à rendre le peintre chinois : puisque c'est elle qui tient en vie. À quoi sert et ce que figure

^① René Rampnoux, *Histoire de la pensée occidentale, de Socrate à Sartre*, Paris, Éditions Ellipses, 2010, p.187.

l'ondulation du vêtement : celle des pans et des plis, des manches, de la ceinture. Car seul le réseau de courbes tissé par le vêtement rend sensible au-dehors ce filet intérieur des conduits cardinaux ; traversé par un flux d'énergie, il est à même de laisser passer, par sa vibration, ces pulsations rythmiques. (*De l'essence ou du nu*, p.76)

Si le nu est impossible dans la peinture chinoise, c'est parce que le *qi*, ou bien l'échange entre le *qi* intérieur et le *qi* extérieur, que le peintre cherche à créer doit être représenté par l'ondulation des vêtements. L'importance de cette notion « *qi* » peut se noter par son omniprésence dans la langue chinoise. Nous pouvons citer « le souffle du langage » (*yu qi*, 语气), « maîtrise de l'énergie vitale » (*qi gong*, 气功), même « le qi du talent » (*cai qi*, 才气), le qi du sang (*xue qi*, 血气), étouffer le qi et avaler le son (*ren qi tun sheng*, 忍气吞声), le qi de rectitude (*zheng qi*, 正气), le qi néfaste (*xie qi*, 邪气), etc.

Nous pouvons encore compléter la pensée de Jullien. Dans la peinture chinoise, il y a deux sortes de *qi* que les peintres s'efforcent de représenter. Le premier, c'est le *qi* de la nature. Revenons sur *Le Tao-töking* de Lao-Tseu, père du taoïsme :

Le *Tao* engendre Un. Un engendre Deux. Deux engendre Trois. Trois engendre tous les êtres. Tout être porte sur son dos l'obscurité et serre dans ses bras la lumière, le souffle indifférencié constitue son harmonie. (*Tao-töking* : XLII)^①

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。——《道德经 三十六章》

D'après la cosmologie chinoise, le *Tao* signifie le Vide suprême (*tai xu*, 太虚) d'où vient l'Un – le souffle primordial (*yuan qi*, 元气), les « Deux » veut dire les deux souffles vitaux – le *Yin* réceptif et le *Yang* actif, qui, par leurs interactions, donnent ensuite naissance aux multiples souffles vitaux de l'univers. La nature est donc imprégnée du *Qi*. Si les lettrés chinois se rendent souvent à la nature, c'est à la fois pour chercher l'inspiration et se distraire,

^① *Philosophies taoïstes, Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu* (avant-propos, préface et bibliographie par René Etiemble, textes traduits, présentés et annotés par Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, relus par Paul Demiéville et Max Kaltenmark), Paris, Gallimard, 1980, p.45.

en un mot, pour ce qu'on dit en chinois « absorber de l'essence du ciel et de la terre » (*ji qu tian di jing hua*, 汲取天地精华). Cette essence sous forme de la vitalité d'une cascade ou la force d'une montagne, c'est le *Qi*.

Dans un lavis chinois, on peut rendre visible ce *Qi* invisible et mouvant par quelques dispositions variées, par exemple, l'espace du blanc derrière les montagnes lointaines, un pont qui lie les deux côtés de la rivière, les brumes et les nuages qui cachent partiellement les montagnes, une cascade descendant du sommet, les oies sauvages volant et le regard du personnage qui suit le vol des oiseaux...Le mouvement du *qi*, de même que l'énergie de ce monde se cachent sous une apparence monotome et monotone.

À part cela, n'oublions pas une autre particularité de la culture chinoise qui a toujours l'habitude d'établir une correspondance entre la nature et le monde humain.

Pour les Chinois anciens, les êtres et les choses entretiennent des rapports de correspondance et de résonance ; parce qu'ils participent tous du *qi*, de cette même matière fondamentale, ils sont intimement liés les uns aux autres.^①

Nombreux sont les Chinois qui pensent que le *qi* « envahit le corps avec le premier souffle de l'enfant et que, comme les aliments, il nourrit les organes vitaux »^②.

Le corps humain est considéré comme une reproduction exacte du macrocosme dans lequel circulent les souffles. Ainsi, les exercices du *qi gong* (maîtrise de l'énergie vitale, 气功) et du *Taiji quan* (*Taiji* veut dire faîte suprême et *quan*, boxe, poing, *taiji quan* est un art martial chinois, 太极拳) sont-ils favorables à la santé physique aux yeux des Chinois puisqu'ils aident la bonne circulation du souffle interne. C'est là que l'on trouve la deuxième représentation du *qi* dans la peinture chinoise. En art comme dans la pensée philosophique, les Chinois s'efforcent-ils d'y représenter les souffles du corps humain. Une des expressions est dans le drapé des vêtements mouvants. Le personnage représenté sous forme de nu se prive donc de cette possibilité de transmettre le mouvement du *qi*.

^① Nicolas Zufferey, *Introduction à la pensée chinoise*, Paris, Marabout, 2008, p.16.

^② *Peinture chinoise, tradition Qi*, op.cit., p.34.

Le dernier sens de « l'esprit » concerne « l'esprit du peintre », c'est-à-dire que la qualité de l'œuvre ne reste pas seulement au niveau technique, mais aussi au niveau de la culture de celui qui l'a créée, le talent de l'artiste est une extériorisation de sa moralité, de sa personnalité. Cette caractéristique est bien remarquée par Nicolas Zufferey :

Des œuvres dotées de qualités remarquables mais dues à des artistes non vertueux furent condamnées, et des œuvres parfois médiocres mais produites par des peintres vertueux ou patriotes furent encensées – une telle conception n'est pas propre à la peinture et touche également la calligraphie et la poésie.^①

Et Osvald Siren :

La plupart des chefs-d'œuvre d'autrefois sont dus à de hauts fonctionnaires, à des hommes grands et vertueux, à des ermites, à des savants, qui se consacrèrent à la peinture pour exprimer leurs conceptions les plus profondes, les plus élevées, les plus belles. Comme leur caractère était noble et haut, ils ne pouvaient manquer d'atteindre le *k'i-yun* (la résonance-esprit)...^②

Après l'avoir dit, il établit un rapprochement entre la peinture occidentale et la peinture chinoise :

Même dans l'art européen, certains génies parmi les plus grands sont le vivant exemple de cet idéal chinois : les grands maîtres doivent être des sages, des voyants, dégagés des entraves de ce monde de poussière. D'après eux, on ne peut atteindre au sommets de l'art que si des qualités analogues apparaissent dans la vie morale du peintre.^③

Ici, les deux cultures se rencontrent. Les vertus du créateur décident la qualité de son

^① Nicolas Zufferey, op.cit., p.217.

^② Osvald Siren, op.cit., p.106.

^③ *Ibid.*, p.106.

œuvre. Mais la différence, c'est que les peintres chinois essaient d'exprimer leur propre personnalité dans les objets qu'ils représentent. Autrement dit, il s'agit d'une fusion entre le sujet sensible et l'objet insensible.

Dans la langue chinoise, il y a une expression : « Avant de dessiner un bambou, laissez-le croître d'abord en vous. » (*xiong you cheng zhu*, 胸有成竹) Cette expression est maintenant utilisée dans la langue courante au sens de la confiance d'en soi avant de mener une action.

La raison pour laquelle le chrysanthème, le bambou, la fleur du prunier et l'orchidée sont connus en Chine pour les quatre plantes nobles (Les Chinois les appellent les « Quatre Gentilshommes » ou « Quatre Princes », *si jun zi*, 四君子), c'est qu'ils symbolisent d'un côté les quatre saisons, l'orchidée est le symbole du printemps, le bambou l'été, le chrysanthème l'automne et la fleur du prunier l'hiver, et de l'autre côté, ils évoquent tous l'esprit des hommes vertueux.

À l'exemple du bambou, le grand poète Bai Juyi des Tang a écrit dans un poème donné à Yuan Zhen : « Il faut être calme comme l'eau d'un puits antique, et avoir des nœuds comme les bambous en automne. » (无波古井水, 有节秋竹竿。——[唐]白居易《赠元稹》)

Le nœud du bambou symbolise habituellement la droiture et l'élévation de l'homme de bien. Plus précisément :

Le bambou n'est ni un arbre ni une herbe. Il ne donne ni fleur ni fruit. Il recèle en lui le pur souffle qui anime le Ciel et la Terre, qui incarne à la fois les vertus de droiture et d'humilité... Par son vide intérieur, le bambou incarne l'humilité ; par son port et sa grâce, il incarne l'élévation de l'esprit. Demeurant toujours vert, il conserve durablement ses vertus. Comme il est digne d'être aimé !^①

Pour l'orchidée, c'est une herbe qui ne peut se trouver que dans des lieux isolés, derrière les rochers ou au bord de l'eau. On ne peut parler de l'orchidée sans parler du grand poète Qu Yuan qui, dans un poème, a bien loué les vertus de cette plante : « Pure est l'orchidée

^① François Cheng, *Souffle-Esprit : textes théoriques chinois sur l'art pictural*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, pp. 89-90.

d'automne, épanouie entre toutes les beautés ! »^① (秋兰兮青青，绿叶兮紫茎。满堂兮美人，忽独与余兮目成。——屈原《九歌 少司命》) Vénéré comme la muse des lettrés, l'orchidée incarne la pureté et le parfum.

Les raisons pour lesquelles les Chinois apprécient le chrysanthème et la fleur du prunier sont presque les mêmes, ces deux fleurs sont toutes un symbole d'endurance et de résistance aux vicissitudes du temps, ce qui fait écho à l'état d'âme des lettrés sous la pression de la monarchie absolue. Cette identification est bien ancrée dans le psyché des Chinois, car «de nombreux Chinois aiment installer ces plantes chez eux pour se souvenir qu'il est possible de triompher de l'adversité et égayer leur environnement. Ils aiment tout particulièrement à s'asseoir pour déguster un verre de vin en méditant sur les vertus du chrysanthème »^②.

III. Les réflexions sur la pensée de François Jullien dans le domaine esthétique

Dans la dernière partie de ce chapitre, nous allons principalement compléter la pensée de François Jullien dans le domaine esthétique chinois, en proposant tout d'abord un troisième couple de notions possible, soit la comparaison entre la culture humaniste et la culture naturaliste ; puis en travaillant sur le développement historique de la peinture chinoise, nous allons reconsidérer la position de la peinture des personnages et celle de la peinture du paysage ; enfin, nous voulons ajouter un point de vue : on ne peut pas expliquer la préférence accordée au paysage ou aux animaux dans la peinture chinoise uniquement par un souci esthétique, parce que des questions diverses y sont impliquées, par exemple les techniques de peindre ou bien le contexte social.

III.1 Le troisième couple de notions à comparer : la culture humaniste et la culture naturaliste (montagne-eau)

Du point de vue de la thématique, les sujets sont nombreux dans la peinture occidentale malgré la prédominance de la figure humaine dans l'ensemble. Les scènes religieuses et mythologiques, les événements historiques et politiques, la bataille, le déluge, la tempête, la mer à l'infini, les champs fleuris multicolores, etc. Comme le dit Léonard De Vinci, l'objectif de la peinture est de représenter «tous les produits visibles de la nature »^③. La peinture chinoise

^① *Peinture chinoise, tradition Qi*, op.cit., p.50.

^② *Ibid.*, p.60.

^③ Léonard de Vinci, ouvrage cité p.27.

laisse apparemment une impression moins intéressante en raison de son image monochrome et des objets représentés stéréotypés : toujours montagnes, eaux, rochers, nuages, arbres, fleurs, oiseaux, poissons, crevettes...Il n'y a que la nature qui capte l'attention du dessinateur. Avant même d'accéder au nu, il se s'est pas concentré sur l'homme. Un bon tableau chinois est avant tout un tableau portant sur le paysage, un tableau dit de « Montagne-Eau ».

Mais qu'en dit François Jullien ?

Sur l'étroite surface du papier ou de la soie, il ne peint pas un sujet privilégié mais il peint à chaque fois le monde. Il y reproduit le grand fonctionnement du « vide » et du « plein », la compénétration du visible et de l'invisible : il ne « représente » pas la nature, en l'imitant, voire en y choisissant, mais il reproduit son incessant procès. (*De l'essence ou du nu*, p.67)

La réalité semble incontestable : les peintres chinois traditionnels, par rapport à l'éloge de la figure humaine, préfèrent représenter la nature. Reparlons un peu de la peinture occidentale dans laquelle l'homme joue le rôle primordial malgré la coexistence de la nature morte et du paysage. Dans le tableau intitulé *Homme nu assis au bord de la mer* (1836, Paris, Musée du Louvre) de Hippolyte Flandrin. Le peintre nous montre une scène visant uniquement à la représentation de la beauté corporelle et l'exaltation du sujet « moi ». L'homme nu qui se replie sur lui-même est mis au premier plan par rapport au paysage vague de la mer. De plus, la figure, l'expression faciale, la coiffure, le geste, les habits, les ornements du personnage sont tous minutieusement dessinés pour que l'admirateur pourra en faire un jugement sur le contexte de l'œuvre, le statut social et l'histoire de l'homme représenté.

Par exemple, le fameux portrait de Louis XIV peint par Hyacinthe Rigaud en 1701 qui se trouve aujourd'hui au musée du Louvre : on voit un homme dont le corps est tourné à droite et le visage tourné vers le spectateur, vêtu somptueusement, un manteau noblement fourré et brodé de fleurs de lys, avec la couronne, le sceptre, l'épée à côté, tous insignes de la royauté française, les souliers blancs à talons hauts qui étaient à la mode à l'époque-là La posture pleine de confiance de soi, le visage serein mais aussi un peu condescendant, les habits nobles, ainsi que les accessoires apparaissent comme un manifeste de l'absolutisme, selon la formule

attribué au jeune roi : « L'État, c'est moi. » Autre exemple, le tableau *Marat assassiné* de Jacques-Louis David en 1793 conservé aux musées royaux des Beaux-arts de Bruxelles, si l'on a appris l'histoire personnelle de Marat, on connaît tout de suite ce dont il s'agit en regardant l'image. L'homme au turban blanc est dans la baignoire, les yeux fermés mais son expression faciale est encore douloureuse. L'eau dans la baignoire est rouge de sang. Le regard suivant son bras pendu en dehors de la baignoire, on remarque un couteau que l'homme a été cruellement poignardé à mort. Il a dans cette main droite une plume et la main gauche un feuille de papier dans laquelle l'on peut même lire les mots, une sorte de requête de Charlotte Corday, la meurtrière, s'adressant à Marat. Le pathétique du tableau montre bien l'image d'un homme, victime du terrorisme, dont la vie est sacrifiée à la cause révolutionnaire.

Les peintres chinois font un travail opposé ils se plongent dans le monde naturel en traçant la montagne, l'eau, le nuage, le rocher, l'herbe, le pin, le bambou, la fleur, l'oiseau...Le personnage se trouve réduit dans le tableau à de minuscules dimensions. Sa figure, presque imperceptible, est plongée au sein de l'ambiance du paysage.

Dans la peinture chinoise – à première vue – pas trace humaine. Puis, l'œil voyageant à travers le lacis des torrents, des cascades, s'arrête un instant : trois ou quatre minuscules coups de pinceau, c'est un homme – grain de poussière dans ce monde de rosée.^①

Cela pourrait être le point de départ de nos réflexions sur la pensée de Jullien dans le domaine esthétique. Elle a fait voir la différence sans donner une explication précise. Pourquoi la nature, notamment la montagne-eau, reste-t-elle le sujet de prédilection dans la peinture chinoise ? Après avoir fait une recherche approfondie, nous proposons ici trois réponses à cette question, qui sont la tradition agricole, la conception cosmologique et la nature comme refuge de la réalité sociale et effusion des sentiments refoulés.

^① Peng Chang Ming, *Écho, l'art pictural chinois et ses résonances dans la peinture occidentale*, Paris, Éditions YOU FENG, 2004, p.158.

III.1.1 L'attachement à la nature : héritage de la tradition agricole

Ce penchant presque inné des Chinois pour la nature peut s'expliquer d'abord par le contexte environnemental de leur pays. La Chine est un pays nourri par une longue histoire de l'agriculture. Il s'agit d'une civilisation dite « continentale » qui est communément admise comme le contraire de la civilisation dite « maritime » d'où engendre le monde occidental. Pour avoir une bonne récolte, il est obligatoire que ses habitants portent toujours une grande attention à la nature qui les entoure, veillent à l'ordre de la nature, les changements des saisons, le conditionnement de l'environnement. La vie des Chinois, des origines à nos jours, est inséparable de la nature. La civilisation chinoise privilégie l'harmonie entre l'homme et la nature.

Ce souci d'harmonie peut en premier lieu être interprété comme une soumission de l'homme au pouvoir de la nature. Les Chinois disent que « l'homme peut sûrement vaincre le ciel » (*ren ding sheng tian*, 人定胜天), mais cette victoire dont ils parlent ne signifie point une supériorité de l'homme à la nature et sa volonté de révolte, de conquête face au monde-objet, mais au contraire un vœu de rapprochement, un désir de connaître les lois internes de la nature pour que l'homme puisse mieux s'y adapter et vivre en paix avec elle.

Deuxièmement, ce souci d'harmonie peut s'expliquer par la nécessité environnementale de ce pays qui possède déjà une culture paysanne et une population dense pendant les premières dynasties des Shang et des Zhou. Le moindre dérèglement, naturel, comme la famine, ou politique, comme le renversement du gouvernement, risquait de provoquer des conséquences catastrophiques. On est naturellement plus sensible à l'ordre de la nature, à la succession des saisons et des années.

III.1.2 La conception cosmologique : le Ciel, la Terre et l'Homme, trois génies de l'univers

Bien des recherches sinologiques en viennent à cette même constatation, nous pouvons lire cette citation :

Art intellectuel, le paysage chinois, bien que basé sur le réel, traduit en fait une vision intérieure. En Europe, depuis la Renaissance, un paysage est une fenêtre ouverte sur un point particulier du monde, en Chine, c'est une interprétation du macrocosme.^①

Et celle de Simon Leys : « Les divers courants de la pensée chinoise dérivent tous d'une commune source cosmologique »^② et « le poète, le peintre sont associés à la création cosmique. La création artistique est une participation au dynamisme de l'univers. »^③

Alors qu'en disent les Chinois eux-mêmes ? Le peuple chinois est un peuple panthéiste. Le sacré n'implique non seulement Confucius, Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, mais aussi la montagne, l'eau, le rocher, le nuage, l'arbre... À savoir que ce peuple de l'Orient appelle le Ciel^④, la Terre et l'homme les « trois génies » (*san cai*, 三才) de l'Univers. L'écriture du caractère chinois « roi » (*wang*, 王) est significative du rapport entre ces trois notions. Les trois lignes horizontales incarnent les trois génies et sont liées par une ligne verticale qui symbolise la communion entre eux. Le Ciel et la Terre sont respectivement le père-*Yang* et la mère-*Yin*, qui, par leurs interactions, donnent naissance aux dix mille êtres dans la nature sous forme des cinq éléments (métal, bois, eau, feu et terre), alors que l'homme qui joue le rôle d'intermédiaire entre le Ciel et la Terre fait prospérer les dix mille êtres. Selon Dong Zhongshu des Han:

Le Ciel, la Terre et l'homme sont les racines de toutes choses. Le Ciel leur donne naissance, la Terre les entretient, l'homme les accomplit. Le Ciel les engendre comme un père, la Terre leur fournit nourriture et vêtements, l'homme les parfait grâce aux rites et à la musique. Les trois sont nécessaires, ils sont comme des bras et des jambes, et ne forme qu'un seul corps : aucun ne peut manquer. (*Chunqiu fanlu* ou *Profusion de roses sur les printemps et Automnes*)

天地人，万物之本也，天生之，地养之，人成之；天生之以孝悌，地养之以衣食，

^① Notice sur l'exposition Montagne et Eaux (Paysages chinois du XIV^{ème} au XVIII^{ème} siècle), Musée Guimet, Paris 1957, passage inclus dans la partie « Témoignage et document » de *La peinture chinoise* de Michel Courtois, Lausanne, Éditions Rencontre Lausanne, 1967, p. 112.

^② Simon Leys, *La forêt en feu : essais sur la culture et la politique chinoises*, Paris, Hermann, 1983, p.13.

^③ *Ibid.*, p.22.

^④ En principe, le mot « Ciel » dans la pensée chinoise peut désigner à la fois le ciel naturel et le ciel providentiel. Le ciel dont on parle ici prend le premier sens, soit l'univers du *Yang* par rapport à la Terre du *Yin*.

人成之以礼乐，三者相为手足，合以成体，不可一天也。——[汉]董仲舒《春秋繁露·立元神第十九》

Essayons de comprendre cette communion entre l'homme et l'univers par de nombreux exemples. Dans le cadre des pensées philosophes, il ne faut pas manquer cette phrase célèbre de Confucius : «À l'homme d'intelligence plaît l'eau ; à l'homme de bonté, la montagne. À l'un le mouvement, à l'autre le repos. L'homme d'intelligence vit heureux ; l'homme de bonté vit longtemps » (*ren zhe le shan, zhi zhe le shui, zhi zhe le, ren zhe shou, 仁者乐山, 智者乐水。智者乐, 仁者寿*) (*Entretiens de Confucius, VI*)^① et l'histoire fantasque de Tchouang-Tseu : Tchouang-Tseu rêva un jour qu'il était un papillon tout heureux de vivre. Réveillé il ne savait plus s'il était un papillon qui rêvait qu'il était Tchouang-Tseu ou c'est Tchouang-Tseu lui-même qui avait rêvé qu'il était un papillon.

La littérature classique chinoise nous offre un trésor aussi riche de ressources qui reflètent la mentalité du peuple sur cette correspondance avec la nature. Le roman fantastique de Wu Cheng'en des Ming *Le Pèlerinage vers l'Ouest* (*xi you ji, 《西游记》*) nous apprend l'origine du héros justicier Sun Wukong qui est le Roi des Singes et le premier apôtre du bonze Xuanzang. Né d'un œuf de pierre, il lui manque un géniteur et c'est la raison pour laquelle il sera prédestiné à l'immortalité... *Le Rêve dans le Pavillon Rouge* (*hong lou meng, 《红楼梦》*) raconte ce même mythe sur une pierre :

Lorsque l'impériale déesse dite Nuyua s'avisait de traiter des rochers par le feu pour en boucher la brèche de la voûte céleste, elle parvint, aux Falaises de l'Insondable, sur les Monts de l'Immense Solitude, à refondre trente-six mille cinq cent un blocs, de deux cent quarante pieds carrés, et de cent vingt pieds de hauteur. Mais elle n'en utilisa que trente-six mille cinq cents, abandonnant le dernier, sur la montagne, au pied du Pic aux Crêtes vertes. Or ce Roc, une fois refondu par le feu, se trouva inopinément, mais entièrement, pénétré d'une essence transcendante. Constatant que tous ses semblables étaient jugés dignes de combler la brèche du firmament, tandis que lui-même, en raison de son incapacité se voyait diminué il en voulait à

^① François Cheng, *Sagesse millénaire en quelques caractères, proverbes et maximes chinois*, Paris, Éditions You Feng, 1997, p.17.

son sort, s'en affligeait, et passait des jours et des nuits à gémir, à la fois de douleur et de honte.^①

Ce dernier rocher abandonné est devenu enfin le jade précieux de qui est aussi une transfiguration de son maître Jia Baoyu^②, alors que la héroïne du roman, Lin Daiyu était d'origine une herbe dans la cour céleste.

Si les pierres qui engendrent le singe Wukong et Jia Baoyu ont un pouvoir surnaturel, c'est parce qu'elles font partie des espèces qui n'ont pas été travaillées de main d'homme et qui n'ont reçu donc que le souffle primordial et l'empreinte directe de l'univers. Son génie est dû à son état primitif, abandonné et ainsi «une essence transcendante» dont elles parviennent à se pénétrer. Cela explique les styles disparates entre les jardins français représentés surtout par celui du château de Versailles dont la forme est minutieusement gardée en fonction des règles de la symétrie exacte et les jardins de Suzhou au Sud de la Chine qui est un microcosme de la grande nature.

Enfin dans le domaine de la politique, les Chinois pensent qu'il y a aussi une concordance entre le monde sensible et le monde moral. Ainsi, des phénomènes naturels comme la pluie, le soleil, l'inondation, la sécheresse sont-ils les indices prévisionnels de la moralité du gouvernement.

Pour les hommes de lettres, il n'y pas de plus grande joie que de se fondre avec la nature. Ainsi le grand peintre Mi Fu qu'on appelle «le fou Mi» adressa-t-il un salut à une pierre dont la forme est bizarre en l'appelant «frère aîné» (米芾拜石). C'est aussi le cas de Shao Kangjie (邵康节), philosophe et grand divinateur de la dynastie des Song qui renonce aux affaires humaine pour se plonger dans le paysage. Jeté à l'eau, au lieu d'être fâché il en est ressorti en souriant.

En insistant sur l'importance de cette harmonie entre l'homme et le monde, la pensée chinoise possède une dimension écologique. Le monde environnant est conçu à partir de ces interrelations, même la moindre faute commise envers la nature aura de mauvaises

^① Cao Xueqin, *Le Rêve dans le pavillon rouge* (traduction, introduction, notes et variantes par Li Tche-Houa et Jacqueline Alézaïs, révision par André d'Hormon), Paris, Gallimard, 1981, p.5.

^② Ce prénom Baoyu veut dire en chinois le jade précieux.

répercussions à long terme. Au lieu chercher à dominer la Nature, on vit en communion avec elle. Mais la tendance d'aujourd'hui est paradoxale : l'Occident, ayant connu l'impasse, découvre le sens de la protection de l'environnement, tandis que les Chinois, qui sont inventeurs de cette pensée écologique, commencent à répéter les fautes désastreuses de l'Occident.

III.1.3 La nature comme refuge de la réalité sociale et effusion des sentiments refoulés

Dans une lettre écrite à Qiu Changru, Yuan Hongdao (袁宏道)^① lui a confié ses plaintes sur le carcan invisible de sa vie quotidienne :

Je vous assure que rien n'est plus pénible que la charge que j'exerce, aucun mot n'est assez fort pour le dire. Je suis un esclave quand je rencontre un supérieur, une courtisane quand je reçois des hôtes de passage, un boutiquier quand je m'occupe de finances ou de ravitaillement, une entremetteuse quand je transmets un avis à la population. Une seule journée souffle cent chauds et froids, passé du *yang* au *yin* et du *yin* au *yang*. Un magistrat doit endurer à lui seul tous les penchants vicieux du genre humain. Quelle amertume, quel poison !^②

Pour Yuan, « il n'est pas de souffrance pire que celle d'un magistrat ! » Cette âme agitée par les préoccupations mesquines est doucement apaisée par la nature sereine :

Je m'arrête un moment, puis monte sur la Terrasse de Wenshu. Je vois au-dessous de moi le dos des aigles qui planent ; mille arpents tiendraient dans ma coupe. Bientôt, des nuages sortent en couches épaisses des rochers, s'enroulent autour des pins, montent en volutes comme des fumées de thé ou prennent des formes de personnages et d'animaux. Ils ont soudain submergé la terre entière. Je m'assieds sur une pierre, contre un pin, entre le ciel d'azur et les nuages blancs. Voil à la plus mystérieuse des mystères.^③

^① Yuan Hongdao (1568-1610), essayiste et poète chinois de la dynastie des Ming.

^② Yuan Hongdao, *Nuages et pierres* (traduit du chinois et présenté par Martine Vallette-Hénerly), Arles, Éditions Philippe Picquier, 1997, p.85.

^③ *Ibid.*, p.130.

Les Chinois disent souvent que servir un souverain autocratique, c'est comme accompagner un tigre (*ban jun ru ban hu*, 伴君如伴虎). L'esprit et la conscience individuels longtemps étouffés aspirent à la liberté. Pour un lettré-fonctionnaire de l'Empire du milieu : « Parmi les meilleures choses de ce monde, rien ne vaut d'être oisif et libre. »^① La nature, avec des montagnes vertes, de légers nuages, des sources limpides, des pierres précieuses, et des oiseaux qui s'envolent vers l'infini, lui offre justement cet exutoire de s'évader de temps en temps du carcan despotique, de retrouver la candeur d'une âme sensible aux imaginations romantiques.

Pour Ni Yunlin (倪云林), grand peintre des Yuan, l'idéal de la peinture repose purement sur la joie d'être avec la nature :

Mes peintures de bambous ne veulent que dépeindre en moi < l'incapable > ; que m'importe qu'elles soient ou non conforme à la réalité, que les feuilles en soient minces ou épaisses, ou les branches droites ou courbées ? ...Ce que j'entends par peinture : quelques traits rapidement jetés par un pinceau romantique, destinés, non à copier le modèle, mais à me donner la joie.^②

C'est une joie aussi partagée par le poète Tao Yuanming (陶渊明) qui « cueille des chrysanthèmes au pied de la haie et lève le regard vers les monts lointain » (*cai ju dong li xia, you ran jian nan shan*, 采菊东篱下, 悠然见南山), et qui a l'habitude de jouer de la cithare sans cordes puisqu'il entend déjà dans son for intérieur les mélodies muettes. « Je me contente de la saveur qui gît au cœur de la cithare ; à quoi bon m'escrimer sur le son des cordes ? » (*dan de qin zhong qu, he lao xian shang yin*, 但得琴中趣, 何劳弦上音 ?)

D'autre part, la doctrine confucéenne enseigne à tous les Chinois qu'il faut que le prince se comporte comme un prince, le ministre comme un ministre, le père comme un père, et le fils comme un fils (君君臣臣, 父父子子). Chaque homme en Chine, y compris l'empereur,

^① *Ibid.*, p.159.

^② Cité par Lin Yutang dans *La Chine et les Chinois*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1997, p.329.

ne peut s'échapper des devoirs de l'homme qui se résument en cinq relations traditionnelles (prince-sujet, père-fils, époux-épouse, aîné-cadet, amis) et doit obligatoirement respecter des rites propres à sa catégorie. Comme le mandarin laisse s'évader ses tracasseries sentimentales dans la nature, il en est de même pour le fils du Ciel ayant autant d'entraves qui se trouvent pleinement exprimées sous la plume d'un Occidental, Érasme, ce chef septentrional des esprits humanistes :

Dès qu'il (c'est-à-dire le roi et le prince de cour) a pris le pouvoir, il ne doit plus penser qu'aux affaires politiques et non aux siennes, ne viser qu'au bien général, ne pas s'écarter d'un pouce de l'observation des lois qu'il a promulguées et qu'il fait exécuter, exiger l'intégrité de chacun dans l'administration et les magistratures. Tous les regards se tournent vers lui, car il peut être, par ses vertus, l'astre bienfaisant qui assure le salut des hommes ou la comète mortelle qui leur apporte le désastre. Les vices des autres n'ont pas autant d'importance et leur influence ne s'étend pas si loin ; mais le Prince occupe un tel rang que ses moindres défaillances répandent le mauvais exemple universel. Favorisé par la fortune, il est entouré de toutes les séductions ; parmi les plaisirs, l'indépendance, l'adulation, le luxe, il a bien des efforts à faire, bien des soins à prendre, pour ne point se tromper sur son devoir et n'y jamais manquer. Enfin, vivant au milieu des embûches, des haines, des dangers, et toujours en crainte, il sent au-dessus de sa tête le Roi véritable, qui ne tardera pas à lui demander compte de la moindre faute, et sera d'autant plus sévère pour lui qu'il aura exercé un pouvoir plus grand.^①

Dans ce cas, non seulement les mandarins-lettrés, mais encore pas mal d'empereurs sont eux-mêmes aussi les amateurs des trois arts traditionnels – peinture, poésie et calligraphie, parmi lesquels on peut compter l'empereur Xuanzong des Tang (唐玄宗), l'empereur Huizong des Song (宋徽宗) et l'empereur Qianlong des Qing (清乾隆).

III.2 La complexité des courants dans la peinture chinoise

La peinture chinoise, semblable à la peinture occidentale, a connu bien des évolutions

^① Érasme, *Éloge de la folie* (traduction par Pierre de Nolhac, présentation et noté par Maurice Rat), Paris, Flammarion, 1964, p.74.

historiques. Quant à la peinture du paysage, nous pouvons dire qu'elle n'en représente qu'une partie et que les personnages ne restent jamais ignorés par les peintres chinois, sinon, comment expliquer l'existence des dames de compagnie dans les fresques des grottes de Dunhuang au nord-ouest de la Chine.

Parmi d'autres choix de thèmes dans la peinture chinoise traditionnelle, on peut compter les plantes représentées surtout par ce qu'on appelle en Chine les « Quatre Gentilshommes » ou « Quatre Princes » (le bambou, l'orchidée, le chrysanthème, et la fleur de prunier), les animaux tels que le cheval, le chat, le buffle, le tigre, la grenouille, les oiseaux, les poissons, les crabes et les crevettes, et enfin les personnages.

Pour préciser que la peinture de Montagne-Eau (*shan shui hua*, 山水画) n'est pas le seul thème prisé par les peintres et que les personnages occupent aussi une place non négligeable dans la peinture et comprendre la grande complexité des courants dans chaque période déterminée, il convient maintenant de faire un bilan rétrospectif sur le développement des deux mille ans de peinture chinoise.

Première chose à remarquer, c'est que, avant l'époque des Six dynasties (220-589 après J.-C.), il n'y pas encore en Chine cette notion de « peintres-lettrés » dont parle François Jullien. Il existe seulement des peintres-artisans qui font des tableaux à visée décorative, historique, didactique ou religieuse. Sous la dynastie des Tang (618-906 après J.-C.), la peinture est pratiquée par les hommes politiques et les intellectuels et devient estimée. Jusqu'ici, nous n'avons pas encore parlé de la prédominance de la peinture du paysage. Ce n'est qu'avec l'apparition des peintres-lettrés à l'époque des Six Dynasties que l'art du paysage se développe en tant que nouveau genre pictural.

Les peintres les plus célèbres pendant ces époques-là étaient Gu Kaizhi (顾恺之) des Jin qui s'est illustré dans la représentation des personnages, les deux frères Yan Lide (阎立德) et Yan Liben (阎立本) et figure sainte de la peinture chinoise (*hua sheng*, 画圣) – Wu Daozi (吴道子) sous les Tang reconnu pour sa représentation des figures mythique et religieuse, des portraits de cour et des dames du palais. Rappelons que l'influence importante de Wu Daozi sur la peinture chinoise repose sur le fait qu'il est « le premier à utiliser le modèle, empruntant

l'ombre à l'Occident, en s'inspirant de l'iconographie bouddhique transmise par l'Inde »^①.

Pendant les deux dynasties des Sui et des Tang, la peinture des personnages, surtout celle des figures bouddhistes occupe une place prédominante, en dépit de l'existence des autres thèmes, y compris le paysage chez le poète Wang Wei (王维), Wang Zai (王宰), Xiang Rong (项荣), Bi Hong (毕宏) et Liu Shang (刘商), les fleurs et les oiseaux chez Diao Guangyin (刁光胤), le buffle chez Dai Song (戴嵩).

Les Cinq Dynasties (907-960) sont une période au cours de laquelle marchent de pair la peinture des personnages et la peinture du paysage. Du Xiao (杜霄) et Zhou Wenju (周文矩) sont connus pour leurs représentations des dames de compagnie, d'autres sont les artistes de la nature comme Jing Hao (荆浩) et Dong Yuan (董源).

Sous les Song (960-1279), la peinture connaît un développement remarquable grâce à d'une part sa commercialisation et d'autre part la subdivision en peinture populaire, peinture de cour et peinture des mandarins (fonctionnaires-lettrés), auxquels s'ajoute une troisième raison : la passion des empereurs eux-mêmes pour la pratique des arts.

Nous avons mentionné plus haut l'empereur Huizong Zhao Ji (宋徽宗赵佶) des Song du Nord (960-1127) qui en est un grand maître. Nain politique, il néglige ses devoirs de bien gouverner son pays et cette incompetence a entraîné inévitablement l'invasion des Mongols puissants par lesquels il sera emprisonné cependant, il est géant dans l'art en faisant une grande contribution au développement de la peinture chinoise. Plus précisément, sous sa règne, la Collection Impériale de peintures est constituée et l'Académie des Arts est fondée (北宋画院), ce qui fait venir les peintres célèbres du pays. La peinture à cette époque s'est imposée comme une discipline indépendante et indispensable dans le concours de recrutement impérial des fonctionnaires. Huizong lui-même a même inventé un style de calligraphie nommé le *slim golden* (or mince, 瘦金体). Ce n'est que sur cette base – l'épanouissement véritable de la peinture des lettrés que se positionnent les idées de François Jullien à l'égard de la peinture chinoise.

En ce qui concerne le statut du peintre, longtemps ignoré, il faut attendre l'empereur

^① Peng Tuan-Keh-Ming, *Calligraphie & Peinture chinoises*, Paris, Dessain et Tolra, 1998, p.28.

Huizong au XII^e siècle, pour que le Bureau de la peinture se transforme en prestigieuse Académie, donnant aux artistes qui en relevaient le statut enviable de « lettré-fonctionnaires », permettant par exemple d'être peintre tout en ayant le rang du ministre.^①

L'art du paysage atteint son apogée avec l'école des Song du Nord dont les représentants sont Fan Kuan (范宽), Guo Xi (郭熙) et Li Cheng (李成) et l'école des Song du Sud (1127-1279) dont les paysagistes sont représentés par Li Tang (李唐), Liu Songnian (刘松年), Ma Yuan (马远), Xia Gui (夏圭) et Mi Fu (米芾).

Le foisonnement de la peinture du paysage ne signifie pas pour autant la décadence de la peinture de personnages bien que celle-ci a connu les changements internes. Le regard du peintre se tourne des thèmes nobles comme les événements historiques, les figures religieuses, saintes, mythiques, le monde aristocratique aux thèmes plus bas, les scènes quotidiennes de genre ; comme Su Hanchen (苏汉臣), qui peint des enfants, des femmes en employant la technique *Gong Bi* (工笔), Zhang Zeduan (张择端) dont le tableau le plus connu s'appelle *Le Jour de Qingming au bord de la rivière* (《清明上河图》) dans lequel il représente la journée de la Fête du Qingming dans la ville commerçante Bianliang. Les animaux et les fleurs sont moins exploités que le paysage et les personnages mais les grands peintres existent quand même comme Li Di (李迪), spécialiste des buffles d'eau.

Au début du XIII^e siècle, les Mongols du Nord envahissent la Chine centrale. La dynastie des Song du Sud est remplacée par une nouvelle dynastie des Yuan (1279-1368) fondée par Khan Hu Bi Lie. La peinture de cette époque se caractérise d'abord par son association étroite avec la calligraphie :

Les artistes ajoutent souvent à leur peinture d'importantes inscriptions calligraphiques, ce qui n'était pas le cas sous les Song, le peintre se contentant de signer discrètement son œuvre.^②

Par le développement de la peinture des bambous, des fleurs de prunier, de chrysanthèmes

^① *Dictionnaire de la Chine* (sous la direction de Jean Pruvost), Eragny-sur-Oise, Éditions des Silves, 2008, p.60.

^② *Calligraphie & Peinture chinoises*, op.cit., p.32.

et d'orchidées, et enfin par la supériorité de représentation du paysage sur celle des personnages, ce dernier point peut s'expliquer par l'accentuation des conflits entre les différentes couches sociales.

En 1368, la dynastie des Ming remet à l'honneur des valeurs traditionnelles, notamment l'art des Song. Tang Yin (唐寅), Qiu Ying (仇英), Shen Zhou (沈周), Wen Zhengming (文徵明) vont illustrer l'art du paysage, tandis que Bian Wenjin (边文进) réalise de remarquables peintures d'oiseaux. La réflexion esthétique connaît un nouvel essor. L'étude menée par le célèbre peintre Dong Qichang (董其昌) impose de nouveaux principes. Celui-ci établit une distinction fondamentale, moins géographique qu'esthétique, entre école du Nord (北宗) et école du Sud (南宗), qui éclaire l'histoire de la peinture chinoise. Selon lui, l'école du Nord recherche la ressemblance formelle (北宗：多为宫廷画家，重视形似), le dessin précis, détaillé, et l'emploi de coloris brillants, tandis que l'école du Sud privilégie l'intuition et les techniques du spontané, cherchant à atteindre d'emblée l'essence des choses (南宗：重文人思想气节，不重形似，反求气韵).

Au cours de la chute des Ming et de l'avènement des Qing, on peut constater deux tendances des peintres. La première catégorie se tient à la tradition académique pour se mettre au service du nouveau régime, parmi les représentants, on peut citer «les quatre Wang» (Wang Shimin, 王时敏, Wang Jian, 王鉴, Wang Hui, 王翬, et Wang Yuanqi, 王原祁), Wu Li et Yun Shouping (恽寿平). La deuxième catégorie à laquelle appartiennent Zhu Da (*ba da shan ren*, huit grands montagnards, 朱耷/八大山人), Shi Tao (石涛/原济), Shi Xi (石溪/髡残) et Jian Jiang (渐江/弘仁) – «les quatre bonzes» (四僧) se met du côté contraire. Pour exprimer leur voix contre le nouveau régime des Qing, ils préfèrent s'évader du monde réel et se retirer dans des monastères bouddhistes ou taoïstes et développent alors un style d'une grande originalité. Vers le milieu des Qing, avec la prospérité de la ville commerçante Yangzhou au sud de la Chine et le mécénat des grands marchands de sel, s'assemblent autour de cette ville un groupe d'artistes nommé Les «Huit excentriques de Yangzhou» (*yang zhou ba guai*, 扬州八怪) dont les tableaux expriment une plus grande originalité et une bizarrerie. Hommes déçus dans la politique, leur bizarrerie dans la peinture peut être considérée comme une réaction déournée contre le pouvoir.

III.3 La complexité des choix thématiques dans la peinture chinoise

L'analyse de Jullien sur l'absence du nu est, quant à elle, plutôt esthétique, philosophique, il se concentre sur l'essence ontologique, les notions de forme et de vérité. On peut donc lui opposer, pour la nuancer, la non prise en compte des éléments développés plus haut mais aussi deux autres facteurs oubliés : la technique picturale et le réel social.

En ce qui concerne la raison des techniques, nous avons ici deux exemples. Si la peinture des bambous est prisée des lettrés chinois, c'est parce qu'elle a des affinités avec la calligraphie, l'esquisse des bambous dans la peinture nécessite la maîtrise des huit traits dans la calligraphie. L'autre exemple, le peintre chinois a recours à l'arbre dans la peinture de « montagne-eau » afin de suggérer le climat, la saison ou l'orientation géographique de la scène représentée.

Quant au réel social, pensons aux deux animaux qui tiennent une grande place dans la peinture chinoise, le buffle d'eau et le cheval. Nous connaissons l'importance du premier dans la vie rurale des Chinois. Comme membre de la famille et moyen de transport, il symbolise la diligence, la fiabilité, la fidélité et le courage en peinture. Le buffle d'eau reflète la paysannerie tandis que le cheval l'aristocratie. Les manières de les représenter ne sont pas les mêmes. Pour mettre en valeur les qualités du buffle, le peintre est tenu de travailler lentement sur les touches, dans le cas du cheval, l'image de l'animal qui est associée à la noblesse et à la vitesse demande que l'on exécute les touches avec une certaine impétuosité.

CHAPITRE II LE CONCEPT LINGUISTIQUE

Concernant l'étude de François Jullien dans le domaine linguistique, nous avons choisi deux ouvrages qui sont *Le Détour et l'Accès*, paru aux Éditions Grasset en 1995, et *Un sage est sans idée*, paru aux Éditions du Seuil en 1998. À travers les deux langues différentes, François Jullien nous a montré deux manières de penser le rapport entre la parole et la pensée.

I. Le domaine d'application

Nous devons, tout d'abord, citer ce propos d'Arthur Henderson Smith (1845-1932), missionnaire américain qui vécut en Chine de 1872 jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale, laquelle met en lumière le trait le plus marqué de la langue anglo-saxonne dans ses *Chineses Characteristics* :

Nous, Anglo-Saxons, nous nous montrons très fiers de notre éducation intellectuelle qui nous permet d'aller jusqu'à la moëlle d'un sujet et, lorsque nous y sommes parvenus, de dire exactement ce que nous voulons dire. (*Le Détour et l'Accès*, Chapitre I, « Il est chinois », « c'est du chinois », p.15)

Ce propos nous fait réfléchir à l'essentiel de la fonction de toutes les langues humaines. Remontons aux deux mythes bibliques concernant la langue. C'est d'abord la langue/le Verbe qui créa le monde. Selon *La Genèse*, la langue est quelque chose de tout puissant, ce qui explique peut-être l'origine du monde. « Que la lumière soit, la lumière fut ». Toutes les choses furent créées après leur nomination par Dieu, et au septième jour, Dieu créa l'homme selon sa propre image, et il fut content de ses œuvres. L'autre mythe, celui de Babel, concerne les descendants de Noé qui parlèrent, après le déluge, tous une même langue et décidèrent un jour de construire une tour « dont le sommet pénètre les cieux » (*Genèse*, 11, 4). Alors, Dieu, irrité par l'entreprise, les dispersa pour que les humains emploient des langues distinctes et n'arrivent pas à se comprendre.

Une chose est claire, la fonction la plus fondamentale de la parole est la fonction de communication.

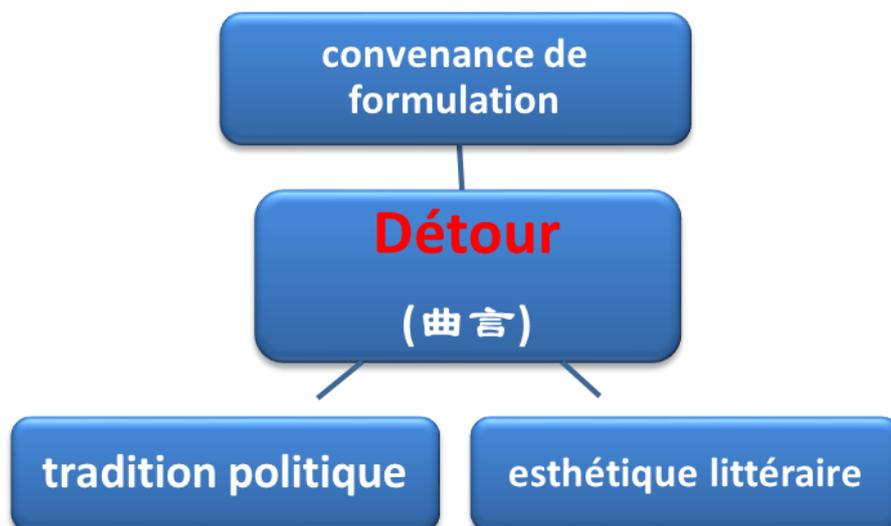
La langue exprime la pensée humaine, que l'homme dise ce qu'il pense pour que l'autre le comprenne. Selon la règle du moindre effort, soit pour celui qui parle, soit pour celui qui écoute, il va de soi que, dans ce cas, l'expression la plus directe devrait être choisie.

Ce qui est intéressant, c'est que la langue chinoise, chez Arthur Smith, dévie de ce principe d'économie, celui du moindre effort, elle utilise partout le détour qui se concrétise par les périphrases, les termes synonymiques afin d'exprimer, pour reprendre son propos, «des idées parfaitement simples»^①. Pour s'entendre avec les Chinois, il faut commencer par apprendre la langue chinoise et avoir une bonne capacité de déduction, sinon, il est très difficile de comprendre la langue chinoise et les Chinois.

Pour réussir dans ses rapports avec les Chinois, l'étranger doit posséder, en plus d'une connaissance approfondie de la langue, une grande puissance de déduction. (*Le Détour et l'Accès*, Chapitre I, «Il est chinois», «c'est du chinois», p.16)

C'est en lisant Arthur Smith que François Jullien se met à réfléchir sur les différences des conceptions de la langue en Occident et en Chine. Pourquoi les Chinois préfèrent-ils parler avec sinuosité ? Est-ce seulement une question de politesse ? En s'appuyant sur les classiques chinois, comme *Le livre des odes*, *Entretiens de Confucius*, *Tchouang-Tseu*, *Dao De Jing*, les poèmes de la dynastie des Tang, François Jullien a expliqué le détour de la langue chinoise de deux aspects, l'un, c'est la critique insinuée sous le régime monarchique, l'autre, c'est le besoin de l'esthétique littéraire. Nous allons, dans la dernière partie de ce chapitre, consacrée à la réflexion de la question du détour, compléter la pensée de Jullien en travaillant sur une troisième condition de possibilité du détour – convenance de formulation.

^① F. Jullien, *Le Détour et l'Accès*, Paris, Grasset, 1995, p.15.



II. Les deux éléments du détour dans la langue chinoise

François Jullien, en s'appuyant sur une recherche aussi approfondie que solide à l'égard des classiques de la Chine antique, conclut qu'il y a deux actants principaux dans l'art du détour de la langue chinoise, ils sont la tradition politique désignant principalement un abri contre la censure politique, et l'exigence d'une esthétique littéraire.

II.1 La langue du détour : la critique insinuée dans la vie politique

Le premier recueil poétique, *Livre des odes*, occupe une place tellement importante dans l'histoire que le Grand Maître en a dit : « Si on ne l'étudie pas, on n'est pas en mesure de parler. » (*bu du shi, wu yi yan*, 不读诗, 无以言) Le mariage du poème et de la politique est une tradition en Chine pour en développer trois dispositifs :

Exemple 1 : biens éances diplomatiques

Afin de témoigner une élégance et une civilité, les ministres de l'époque des Printemps et Automnes, arrivent à un accord diplomatique qui s'exprime dans les poèmes du *Livre des odes*. Une esthétique de la langue commence à se former puisque le vrai sens reste sous le couvert d'un certain poème qui n'ait pas toujours en corrélation étroite avec lui. Voyons deux exemples de ce genre.

Le prince de Jin, Chong'er qui restait à Qin pour se réfugier suite à une persécution politique, s'est une fois entretenu avec Mugong et a inspiré des poèmes. Celui-ci a dit : « Gentilhomme qui vient dans mon pays, que puis-je vous offrir de bon ? Rien d'autre qu'un

char et des chevaux. » (君子来朝，何锡予之？虽无予之，路车乘马。——《雅·小雅·采芣》) En remerciement d'une telle bienveillance, le prince, à son tour, lui a répondu par ces vers : «La pluie, en les humectant, fait pousser les millets. C'est grâce aux encouragements de Zhaogong que l'on peut faire ce long voyage vers le sud.» (芄芄黍苗，阴雨膏之。悠悠南行，召伯劳之。——《雅·小雅·黍苗》)

Le Premier ministre des Jin – Zhao Meng a fait une visite officielle à Zheng. Pendant son entrevue avec un autre ministre de cette principauté, celui-ci lui a chanté *La pie fait son nid* qui commence ainsi : «La pie a fait son nid, la tourterelle l'occupe. » (维鹊有巢，维鸠居之。——《国风·召南·鹊巢》) Ces vers, consacrés à la célébration d'une alliance entre un jeune homme et une jeune fille, sont employés ici à faire l'éloge du haut standing qu'avait Zhao Meng dans son pays, parce que c'est en fait lui, ce Premier ministre qui détient le pouvoir de Jin.

Exemple 2 : critiques sous couvert d'images par peur d'offenser les autorités

Ce n'est qu'en Chine monarchique qu'on peut trouver des fonctionnaires-lettrés maîtrisant à la fois l'art d'écrire et de peindre. Le poème, par son ambiguïté, permet au lettré-fonctionnaire de se protéger de la censure politique. Bornons-nous à citer le propos de François Jullien :

Prince et lettré s'entendent le plus commodément du monde, à demi-mot : celui-ci en a assez dit pour se faire comprendre, il n'en a pas trop dit pour risquer sa tête. Le détour poétique amortit le heurt des deux côtés : il estompe pour l'un la faute, pour l'autre la honte ; il départage, chez le sujet, la juste courage de la folle témérité ; il permet que le lettré remplisse son devoir de remontrance tout en respectant l'autorité. De même, sa demi-mesure est un juste milieu entre l'implicite et l'explicite : il esquisse sans insister, il oriente sans s'arrêter ; ce détour poétique laisse entendre la critique comme le vent fait résonner. (*Le Détour et l'Accès*, Chapitre III, Sous couvert d'images : la critique insinuée, pp.63-64)

Selon Jullien, cette obliquité de la critique sous la forme poétique a deux avantages : d'une part, elle protège l'auteur qui critique de grands dangers, puisque son poème qui s'est

contenté de parler sinueusement offre naturellement un degré d'atténuation de remontrance caustique, ainsi qu'une échappatoire ; d'autre part, n'ayant pas heurté de front les autorités, elle aide à préserver leur face (*mian zi*, 面子), ce qui se conforme à la tradition chinoise de dissimuler les fautes en faveur des vénérables. Pour compléter la pensée de Jullien, nous constatons que la façon la plus connue est de recourir au passé pour critiquer le présent (*jie gu feng jin*, 借古讽今) :

La brume mouille le fleuve, sur le sable de l'îlot repose le clair de la lune.

La nuit, en amarrant mon bateau au bord du fleuve Qinhuai,

je me trouve proche des assommoirs.

Chanteuse, tout en ignorant la haine de perdre son pays,

Chante encore de l'autre rive La Fleur Houting.

(*Au bord du fleuve Qin Huai*, Du Mu)

烟笼寒水月笼沙，夜泊秦淮近酒家。

商女不知亡国恨，隔江犹唱后庭花。

—— [唐]杜牧 《泊秦淮》^①

Le poète, en faisant appel à une chanson *La Fleur Houting* dont le compositeur le plus connu est un empereur de la dynastie du Sud qui, par sa débauche, conduit son pays vers l'autodestruction, fait allusion au déclin de son époque, c'est-à-dire la dynastie des Tang où il vivait.

Exemple 3 : allusion à une ambition d'élève

Continuons à compléter la pensée de Jullien. Comme la plupart des lettrés chinois jouent aussi le rôle des fonctionnaires de la royauté il arrive que ses lettrés, par le truchement de son œuvre, parle de l'injustice de son destin ou d'un idéal politique qui n'est pas encore récompensé :

À Jingmen où les monts et ravins vont en nombre,

Demeure de Ming Fei le hameau paternel ;

^① 《唐诗三百首》，长春，时代文艺出版社，2010年，第89页。(Les Trois cents poèmes des Tang, Changchun, Éditions de la Littérature et de l'Art contemporains, 2010, p.89.)

Fuyant le palais pourpre aux vœux du désert sombre,
Elle a sa tombe verte au couchant éternel.
Au portrait se pressent son grand charme de brise :
L'ombre seule en revient sous la lune en frisson.
Dans l'antique guitare où son âme se brise,
L'amertume, la haine éclate à chaque son.

(*Évocation de sites antiques*, Du Fu)

群山万壑赴荆门，生长明妃尚有村。
一去紫台连朔漠，独留青冢向黄昏。
画图省识春风面，环佩空归月夜魂。
千载琵琶作胡语，分明怨恨曲中论。

——[唐]杜甫《咏怀古迹》^①

Ce poème, en toute apparence, est dédié à la mémoire d'une des quatre plus belles femmes dans l'histoire de la Chine antique – Wang Zhaojun (王昭君). Mais si l'on essaie de le lier aux expériences vécues du poète, on va comprendre qu'il y existe un vif ressentiment ou plutôt une plainte qui demande à être épanchée. Wang Zhaojun, à cause d'une négligence du peintre royal, est obligé d'aller se marier avec un chef dans la région lointaine. Quant à Du Fu, lui, écarté longuement du pouvoir central et ne pouvant être qu'un petit fonctionnaire durant toute sa carrière politique, il a un même complexe d'exil que Wang Zhaojun. Comme on dit en chinois : «Ceux qui ont la même maladie sympathisent l'un avec l'autre. » (*tong bing xiang lian*, 同病相怜)

II.2 La langue du détour : une stratégie de l'esthétique littéraire

Après avoir fait un pont entre la littérature chinoise et la politique monarchique, François Jullien, à partir du Chapitre VII «Entre émotion et paysage : le monde n'est pas un objet de représentation», essaie de nous frayer un autre chemin qui s'ouvre vers une nouvelle possibilité du détour langagier, non plus idéologique, mais esthétique. C'est-à-dire que chez

^① 《唐诗精品》，彭庆生，张仁建主编，北京，北京燕山出版社，2001年，第201页。(Les meilleurs poèmes des Tang, sous la direction de Peng Qingsheng, Zhang Renjian, Pékin, Éditions de Yanshan de Pékin, 2001, p.201.)

les lettrés chinois, si la sinuosité devient obligatoire, c'est tout simplement parce qu'elle représente une forme idéale dans la littérature. Pour reprendre le propos de Jullien, « ce n'est pas seulement que le poète n'ose pas ou ne veut éviter de dire ; il ne peut, par principe, faire autrement »^①. Une exigence propre à la littérature elle-même fait naître cette expression sinueuse.

Selon nous, l'idée de François Jullien sur cette question peut se compléter par trois points. Premièrement, il faut interroger ce qu'est le sens de la parole chez les Sages chinois pour savoir pourquoi ils sont indifférents à la langue humaine ; deuxièmement, il s'agit de l'incapacité inhérente de la parole à communiquer ; dernier point, la tradition littéraire de chercher toujours un au-delà du paysage, un reste de la saveur empêche les lettrés chinois d'écrire directement ce qu'ils veulent exprimer.

II.2.1 Le sens de la parole ou bien la mise en question de la Vérité

Nous avons déjà vu que pour François Jullien, le détour de la langue chinoise n'est pas seulement un trait stylistique, mais surtout une stratégie avec laquelle l'on arrive à transmettre plus efficacement ses idées. Le détour, au lieu de réduire la force de la parole, la redouble.

Occidentaux, nous pouvons nous exprimer directement parce que nous allons droit aux choses, guidés que nous sommes par « le sentiment de la ligne droite » qui est aussi le plus court chemin vers la vérité ; tandis que les Chinois, eux, s'embarrassent de circonlocutions, voire s'ingénient à exprimer par un détour ce qui peut être si « simple » mais que personne, parmi eux, « ne veut » exprimer avec simplicité (*Le Détour et l'Accès*, Chapitre I, « Il est chinois », « c'est du chinois », p.17)

La première phrase de son propos peut être une introduction de ce premier point que nous allons maintenant développer. Pour l'interpréter d'une autre manière, nous disons que dans la pensée occidentale, le sens le plus important de la parole est ainsi : exprimer directement ce que nous voulons dire car ceci est le plus court chemin vers la vérité. La parole sert à élever

^① *Le Détour et l'Accès*, op.cit., p.133.

la vérité

II.2.1.1 Étymologie de la «Vérité»

Pour comprendre cette relation que François Jullien a établie entre la parole et la vérité nous devons recourir à une contextualisation et d'abord faire un point étymologique : le mot «vérité», de provenance grecque «alètheia» (ἀλήθεια) qui se compose de deux parties — «lèthe» au sens de l'«oubli» et «a-» qui signifie la «négation», désigne donc deux aspects : premièrement, la vérité au sens de dévoilement, opposée à l'erreur ou au mensonge ; deuxièmement, la réalité opposée à faux-semblant, apparence^①. Martin Heidegger, dans *De l'essence de la vérité* : approche de l'allégorie de la caverne et du *Théâtre* de Platon, en réalisant une analyse étymologique de ce terme en le définissant comme «dévoilement», réussit à le distinguer d'avec sa signification en latin ou en allemand.

Ce sens original de dévoilement nous rappelle deux aspects : premièrement, dans les Beaux-Arts de l'Occident, la Vérité se trouve souvent personnifiée sous forme d'une femme nue tenant à la main un miroir ou un flambeau que l'on appelle «le miroir de la vérité» (真理之鏡) ou «le flambeau de la vérité» (真理之炬). On peut en donner pour illustration *le Temps d'érobant la Vérité aux atteintes de l'Envie et de la Discorde* de Poussin ou *le Triomphe de la Vérité* de Rubens ; deuxièmement, souvenons-nous du début du roman *la Forteresse assiégée* (《围城》^②) de Qian Zhongshu (钱钟书) ? Le badinage des étudiants chinois sur le bateau : après avoir vu Mademoiselle Bao qui porte peu de vêtements sur elle, ils l'appelle «la Vérité» car celle-ci se trouve toujours sans déguisement. Cependant, Bao n'était pas complètement nue, on ne peut que l'appeler «une partie de la Vérité» (局部的真理^③). Il en est de même pour Ge Hongbing, l'auteur de *La Vérité humble*, il nous explique ce qu'est la Vérité en disant : «On ne peut gagner la Vérité qu'avec un corps nu, dans ce cas-là le déshabillage, comme un état d'avant le bain, symbolise notre rapprochement de la Vérité»^④. Ces deux derniers exemples, voire ironiques quelque part, nous aide à remonter jusqu'au sens propre de la Vérité

^① *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950, p.76.

^② 钱钟书, 《围城》, 北京, 人民文学出版社, 1980年版。(Qian Zhongshu, *La Forteresse assiégée*, Pékin, Éditions de la Littérature du Peuple, 1980.)

^③ *Ibid.*, pp.4-5.

^④ 葛红兵, 《卑贱的真理》, 北京, 中国文联出版社, 2003年, 第163页。(Ge Hongbing, *La Vérité humble*, Pékin, Éditions de la Fédération de Littérature de Chine, 2003, p.163.)

II.2.1.2 Diversités des définitions de la « Vérité »

La diversité des interprétations du mot a constitué dans le passé et jusqu'à maintenant bien des controverses. Les réflexions des philosophes au cours des siècles constituent autant d'écoles différentes.

1) Théorie de Platon sur le mythe de la caverne

Platon, dans sa *République*, élabore sa théorie sur la connaissance de la vérité par le mythe bien connu de la caverne, laquelle se subdivise en trois étapes :

Premièrement, les ombres pour les prisonniers enchaînés dans la caverne. Ceux-ci, enfermés depuis leur enfance dans la caverne, ne voyant que les ombres des choses projetées sur la paroi en face d'eux, prennent pour vérité ces ombres puisqu'ils ne peuvent que les voir.

Deuxièmement, la première tentative d'un enchaîné vers l'émancipation. Lorsque l'un des prisonniers sont obligés de se retourner vers la lumière, « ne crois-tu pas qu'il penserait que les choses qu'il voyait auparavant étaient plus vraies que celles qu'on lui montre à présent ? » (*République*, Livre VII, 515d)^① Cette action le fait souffrir non seulement à cause de l'éclat de la lumière qui l'empêche de voir les choses dont il n'observait que les ombres, mais encore à cause du changement brutal d'un nouveau monde, coup fatal pour ce qu'il croyait vrai. Dans l'état d'obscurité, aucune chose ne lui faisait obstacle comme cette lumière éblouissante, ni le mettait dans cette confusion de jugement, ni lui apportait ce sentiment de revers. L'enchaîné ne comprenant pas l'essentiel de son émancipation, cette première tentative ne reste qu'un échec.

Troisièmement, l'émancipation réelle de cet enchaîné. Si on le tire de force jusqu'à l'extérieur de la caverne pour qu'il voie clairement le soleil qui représente l'Idée ou la Vérité suprême et tout ce qui l'entoure, après s'y être habitué, l'homme va parvenir à regarder le soleil et le connaître tel qu'il est, voilà l'émancipation réelle qui attend une période d'adaptation en guise d'amortisseur.

2) Aristote

Aristote distingue ainsi le vrai d'avec le faux dans sa *Métaphysique* :

^① Platon, *République*, traduction et présentation par Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2004, p.360.

Pour qui définit la nature du vrai et du faux. Dire de l'Être qu'il n'est pas, ou du Non-Être qu'il est, c'est le faux ; dire de l'Être qu'il est, et du Non-Être qu'il n'est pas, c'est le vrai ; de sorte que celui qui dit d'un être qu'il est ou qu'il n'est pas, dira ce qui est vrai ou ce qui est faux.^①

3) **Saint Thomas d'Aquin**

En tant que philosophe et théologien le plus important du Moyen Âge, Thomas d'Aquin définit, à la suite d'Aristote, la Vérité comme « la conformité de la pensée et de la chose ». Il s'agit dans cette interprétation de deux sens : la conformité de la pensée à la chose, soit la Vérité logique, et la conformité de la chose à la pensée, soit la Vérité ontologique. La pensée et la chose y sont inséparables. Si on ne considère que l'aspect spirituel de la Vérité, on risque de tomber dans le piège de l'arbitraire subjectif ou au solipsisme. Autrement dit, il convient de vérifier la pensée avec les objets et la pratique.

Du Moyen Âge jusqu'à nos jours, il est universellement reconnu en Occident que « *veritas est adaequatio rei et intellectus sive enuntiationis* » (ce qui veut dire que la vérité signifie la conformité de ce qu'on pense ou ce qu'on dit avec le fait). Selon *Le Dictionnaire encyclopédique Quillet*, la Vérité peut s'expliquer par trois cas : d'abord, « la conformité de l'idée avec son objet » ; puis, « la conformité du récit avec le fait » ; enfin, « la conformité de la parole avec la pensée »^②.

II.2.1.3 la parole, la vérité et la naissance de la démocratie occidentale

L'essentiel dans cette recherche de la vérité dans la parole donnée est qu'elle donne naissance aux deux principes de la démocratie en Occident. Citons le propos de Jullien :

Quant à la structure sociale et politique de la cité, dont on sait qu'en Grèce elle a servi de cadre à la laïcisation de la parole, elle a marqué la notion de vérité, et en a favorisé l'essor, au moins de deux façons : sur un mode antagoniste, la vérité s'affirmant par opposition, à l'instar

^① Aristote, *Méaphysique*, traduit en chinois par Miao Litian, Pékin, Éditions de l'Université du Peuple de Chine, 2003, p.80.

^② *Dictionnaire encyclopédique Quillet*, Paris, Librairie Aristide Quillet, 1979, p.7255.

des discours pour et contre (discours « doubles », « antilogiques »; et sur un mode qu'on dira dialogique, la vérité se soumettant au jugement d'autrui et requérant son assentiment. Les deux se complètent, en dépit de leur apparente contradiction : dans son institution, la vérité est structurée conjointement par l'*agôn* et l'*agora*. (*Un sage est sans idée*, Partie I, Chapitre VIII, Fallait-il faire une fixation sur la vérité? pp.108-109)

Pour François Jullien, l'*agôn* et l'*agora* constituent les deux piliers de base de la démocratie grecque. L'*agora* signifie le lieu où « des milliers de citoyens sont invités à un débat de paroles et d'idées toujours ouvert »^①, les citoyens peuvent y donner ouvertement leurs propositions à la construction de la cité. Ce lieu symbolise la liberté d'expression, la critique publique ; si l'*agora* représente la forme, alors l'*agôn* sera son contenu. Ce terme signifie au début une compétition sportive ou artistique organisée à l'occasion de célébrations religieuses dans la Grèce antique, puis désigne ensuite d'autres réalités comme la dispute des deux parties, le débat bilatéral.

La cité fonctionne sur la base d'un choix entre deux opposés qui s'excluent (un parti est contre l'autre, on vote dans un sens ou dans l'autre) : de même, la philosophie prend position pour ou contre, sa vérité est exclusive (vrai ou faux). Or, la sagesse, on vient de le voir, se garde d'exclure (en Chine, on n'a jamais voté). (*Un sage est sans idée*, Partie I, Chapitre VIII, Fallait-il faire une fixation sur la vérité? p.111)

On croit que plus on discute, plus se révélera la vérité (真理越辯越明). Dans ce cas, la démocratie et la philosophie occidentales sont de la même famille, la vérité s'affirme dans un modèle antithétique, dialogique. Pour la chercher, il faut parler, s'expliquer, se convaincre les uns les autres.

II.2.1.4 L'indifférence à la vérité dans la pensée chinoise

Est-ce que les Chinois accordent une même importance à la vérité ? Avant de parler des

^① Jacqueline de Romilly, *Pourquoi la Grèce ?* Paris, Éditions de Fallois, 1992, p.105.

conceptions des Sages sur la langue, nous voulons évoquer d'abord deux histoires, l'une tirée des *Entretiens de Confucius* et l'autre du *Mencius*.

Ye Gong a eu une conversation avec Confucius. Il parlait au Maître : « Chez nous, il y a des gens droits : si le père vole un mouton, son fils le dénonce. » Confucius rétorqua : « Chez nous, on a une autre conception de la droiture : le père cache en faveur de son fils, le fils cache en faveur de son père. C'est cela que tient la droiture. »

叶公语孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是：父为子隐，子为父隐。——直在其中矣。”——《论语·子路篇第十三》^①

La deuxième conversation se tient entre Mencius et Tao Ying. Celui-ci demanda à Mencius : « Shun est le fils du ciel, Gao Tao le juge du tribunal, si Gu Sou, père de Shun a commis une tuerie, alors Shun, comment s'y prendre ? » Mencius lui répondit : « Il faut arrêter Gu Sou. » « Mais Shun, ne va-t-il pas interdire cette arrestation ? » demanda encore Tao Ying, Mencius continua : « Comment Shun va-t-il donner cette consigne d'interdiction ? Gao Tao le juge, il a tout le droit de le faire. » Tao Ying demanda : « Alors Shun, que va-t-il faire ? » « Shun s'en fiche d'être fils du ciel. Il va porter son père sur le dos, l'emmener jusqu'au bord de la mer pour y mener une vie heureuse. »

桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽叟杀人，则如之何？”孟子曰：“执之而已矣。”“然则舜不禁与？”曰：“夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。”“然则舜如之何？”曰：“舜视弃天下犹弃蹠也。窃负而逃，遵海滨而处，终身沂然，乐而忘天下。”——《孟子·尽心上》^②

Il y a quelque chose d'analogue dans ces deux conversations : les deux maîtres du confucianisme portent une même attitude envers la vérité. Il s'agit d'une indifférence totale à la vérité, ce qui est important et sacré, c'est la piété filiale (*xiao*, 孝).

Dans la première conversation, ce qu'ont dit Ye Gong et Confucius reflètent une dissidence conceptuelle à l'égard de la vérité entre l'Occident et la Chine. Selon Ye Gong, le père ayant volé un mouton, le fils l'a dénoncé sans hésitation, c'est respecter la vérité dans le

^① 杨伯峻，《论语译注》，北京，中华书局，1980年，第139页。（*Entretiens de Confucius*, traduit et annoté par Yang Bojun, Peking, Librairie de Zhonghua, p.139.）

^② 杨伯峻，《孟子译注》，北京，中华书局，1960年，第317页。（*Mencius*, traduit et annoté par Yang Bojun, Peking, Librairie de Zhonghua, 1960, p.317.）

fait (*shi shi qiu shi*, 实事求是), malgré la cruauté possible de ce dernier ; mais chez Confucius, ce qu'est la vérité peut être mis à part, l'essentiel pour un honnête homme (*jun zi*, 君子) est de prendre sa responsabilité envers la famille et la société. Si le fils n'a pas dit la vérité en faveur de son père, c'est par son amour naturel, instinctif.

Cet amour prôné par le confucianisme est bien différent de celui du christianisme : Jésus Christ nous a prêché un amour indifférencié (无差别的爱), c'est-à-dire pour l'amour de Dieu, tu dois aimer ton prochain comme tu dois aimer ton ennemi. Alors que Confucius insiste sur un amour différencié hiérarchisé (有亲疏的爱), ce qui pour lui s'adapte plus à la nature humaine. Cette particularité est aussi remarquée par le grand savant anglais, Bertrand Russell : « Confucius a beaucoup parlé des devoirs, de la moralité, mais il n'a jamais imposé aux hommes les choses qui vont contre leur nature. »^① C'est-à-dire l'amour de l'homme confucianiste s'adresse d'abord à sa famille, à ses amis, pour s'étendre ensuite à une plus grande communauté.

Revenons à l'indifférence des Chinois à la vérité, pour emprunter les termes de Gu Hongming (辜鸿铭), ils ont deux religions, la première, c'est « la religion du désintéressement » (religion of selflessness, 无我教), la deuxième, c'est « la religion de la fidélité » (religion of loyalty, 忠诚教). La vie de tous les Chinois, d'après lui, est « une vie du sacrifice »^②. Ici, nous nous rappelons la célèbre formule de Socrate, apparue aussi dans *Un sage est sans idée* de François Jullien :

Votre sentiment est-il que je suis dans le vrai ? dit au contraire Socrate, alors tombez d'accord avec moi ; n'en est-il pas ainsi ? tendez contre moi toutes vos raisons. (*Un sage est sans idée*, Partie II, Chapitre VIII, Comment a pu s'ignorer la discussion ? p.222)

Confucius et Socrate, ils représentent deux voies différentes dans l'éducation humaine. L'un se soucie de la culture morale et l'autre de la pensée critique.

^① [英]罗素, 《罗素论中西文化》, 杨发庭等译, 北京, 北京出版社, 2010年, 第4页。(Bertrand Russell, *Essai sur la culture chinoise et la culture occidentale*, traduit par YANG Fating, P & K, Éditions de P & K, 2010, p.4.)

^② 辜鸿铭, 《中国人的精神》, 海口, 海南出版社, 2007年, 第85页。(Gu Hongming, *L'esprit des Chinois*, Haikou, Éditions du Hainan, 2007, p.85.)

II.2.2 L'incapacité de la parole ou bien la partialité de l'idée

Selon François Jullien, ce non-souci de la vérité des Chinois est une des raisons pour expliquer le détour dans la langue chinoise. En fait, il n'est que le début, pour l'approfondir, il faut tourner son regard vers la pensée taoïste.

La raison de la nasse se trouve dans le poisson : quand on a pris le poisson, on oublie la nasse ; la raison du lacet se trouve dans le lièvre : quand on a pris le lièvre, on oublie le lacet. La raison de la parole se trouve dans le sens à exprimer : quand ce sens est atteint, on oublie la parole. Quand trouverai-je quelqu'un qui oublie la parole pour dialoguer avec lui ! (*Le Détour et l'Accès*, Chapitre XIII, « Nasse » et « poisson », ou comment accéder à la nature, p.289)

荃者所以在鱼，得鱼而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉！——《庄子·杂篇·外物》

Ici, pour faire comprendre son idée, Zhuangzi a fait des comparaisons. Il a d'abord utilisé la nasse et le lacet pour désigner la parole, ils sont les outils pour attraper le poisson, le lièvre et l'idée. La fonction de la parole est de transmettre les idées (*da yi*, 达意). Voici une explication précise de François Jullien sur la citation de Zhuangzi :

La nasse est la parole, le sens est le poisson. Il y aurait d'une part l'instrument du langage, de l'autre ce qu'on veut exprimer. L'écart que creuse entre eux l'image tend à montrer, dans les strates ultérieures du *Zhuangzi*, l'incapacité du langage à communiquer.[...]

[...]Au lieu de révéler le *tao*, il est condamné à l'« occultation » (et ici cette « occultation », loin d'être volontaire, est un défaut congénital) ; dans son principe même, le langage nous ferait rater la réalité (*Le Détour et l'Accès*, Chapitre XIII, « Nasse » et « poisson », ou comment accéder à la nature, p.290)

Selon Zhuangzi, la fonction de la parole est bien limitée, la langue est un assemblage de

mots, de signes auxquels l'on donne, en linguistique, le nom de « signifiant ». Le signifiant existe pour exprimer une idée qui est le signifié. Pour Zhuangzi, la nature du signifiant est la délimitation, donc l'emprisonnement, la nature du signifié est l'infinité, la possibilité toujours ouverte. Il y a une contradiction radicale entre la parole et l'idée. Continuons à compléter la conception de Zhuangzi sur la langue :

Ce que les hommes considèrent comme le plus précieux, c'est le *tao*, c'est par les livres que le *tao* peut être transmis. Les livres sont écrits par les mots, les mots rendent les idées. Cependant, le vrai sens des idées, non sensible, est hors de la portée des mots concrets. Ce que chérissent les hommes ordinaires, ce sont les mots, la parole qui ne répond peu ou pas à la nature des choses, à la vérité. Ils pensent qu'ils peuvent se procurer le *tao* à travers la forme, la couleur, le nom et le son. Je dis que ceux qui savent le *tao* ne peuvent l'exprimer par la parole, ceux qui montrent le *tao* par la parole ne savent pas le *tao*.

世之所贵道者，书也。书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。世虽贵之，我犹不足贵也，为其贵非其贵也。故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫！世人以形色名声为足以得彼之情。夫形色名声，果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！——
《庄子·外篇·天道》^①

Pour résumer l'idée de Zhuangzi, on peut dire que « la parole ne peut montrer l'idée dans sa totalité » (*yan bu jin yi*, 言不尽意). Après l'avoir dit, Zhuangzi a donné un exemple. Un jour, le duc Huan des Qi lisait dans sa salle surélevée, tandis qu'en bas de la salle le charron Bian travaillait à faire une roue. Déposant son marteau et son ciseau, le charron monta dans la salle et demanda au duc :

- Qu'est-ce que vous lisez là ?
- Les paroles des saints, répondit le duc.
- Les saints existent-ils encore ? demanda Bian.

^① [战国]庄周，《庄子》，胡仲平译注，北京，北京燕山出版社，2005年，第116页。(Zhuangzi, traduit et annoté par Hu Zhongping, P & K, Éditions de Yanshan de P & K, 2005, p.116.)

- Ils sont morts, dit le duc.
- Alors, ce que vous lisez ne représente que la lie des Anciens.
- Je lis, un charron n'a pas à me donner son avis. Je te permets toutefois de t'expliquer. Si tu n'y arrives pas, tu seras mis à mort. Dit le duc.
- Voici ce que le métier de votre serviteur lui a permis d'observer. Quand je fais une roue, si je vais doucement, le travail est plaisant, mais n'est pas solide. Si je vais vite, le travail est pénible et bâcle. Il me faut aller ni lentement ni vite, en trouvant l'allure juste qui convienne à la main et corresponde au cœur. Il y a là quelque chose qui ne peut s'exprimer par les mots. Aussi n'ai-je pu le faire comprendre à mon fils qui, lui-même, n'a pu être instruit par moi. C'est pourquoi à soixante-dix ans je travaille toujours à faire mes roues. Ce que les Anciens n'ont pu transmettre est bien mort et les livres que vous lisez ne sont que leur lie. (*Tchouang-Tseu*, Chapitre XIII, La Voie du ciel)^①

桓公读书于堂上，轮扁斫轮于堂下，释椎凿而上，问桓公曰：“敢问：公之所读者，何言邪？”公曰：“圣人之言也。”曰：“圣人在乎？”公曰：“已死矣。”曰：“然则君之所读者，古人之糟粕已夫！”桓公曰：“寡人读书，轮人安得议乎！有说则可，无说则死！”轮扁曰：“臣也以臣之事观之。斫轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入，不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟粕已夫！”——《庄子·外篇·天道》

Suivons la réflexion de François Jullien. Si le taoïste se méfie de la langue, c'est premièrement parce que le *tao* ne peut être exprimé en parole, comme le montre cette histoire, il y a toujours quelque chose de subtil, d'imperceptible qui échappe à la connaissance humaine.

Les Chinois ont un autre mot : la sagesse ne s'explique pas (elle ne donne guère à comprendre) – elle est à méditer ou, mieux encore, en laissant tout son temps à ce déroulement,

^① *Philosophies taoïstes, Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu* (avant-propos, préface et bibliographie par René Etiemble, textes traduits, présentés et annotés par Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, relus par Paul Demiéville et Max Kaltenmark), Paris, Gallimard, 1980, p.185.

tel celui d'une imprégnation, à « savourer ». (*Un sage est sans idée*, Partie I, Chapitre I, Sans rien avancer, p.19)

C'est la raison pour laquelle les Chinois, dès leur enfance, attachent une grande importance à la récitation. À l'école, on demande aux élèves d'apprendre par cœur les poèmes des Tang même si au début, ils n'arrivent pas à bien comprendre ce que les poètes veulent exprimer. Les Chinois aiment dire : « De la familiarité vient l'habileté. » (*shu neng sheng qiao*, 熟能生巧) À force d'être lus et relus, les poèmes deviennent quelque chose de spontané dans la tête, de sorte qu'un jour, après une longue préparation de méditations, surgit le moment de cette « illumination subite » (*dun wu*, 顿悟).

Néanmoins, Zhang Yuanshan, un savant chinois d'aujourd'hui et qui est aussi un spécialiste du *Zhuangzi*, a vivement critiqué *Zhuangzi* sur ce point en disant qu'il est le coupable, peut-être le plus grand, qui a empêché en Chine la diffusion de la science et des techniques, parce que selon *Zhuangzi*, la parole est incapable de transmettre l'idée, de sorte que toute construction théorique, systématique, analytique se trouve dans un état arriéré en Chine. D'après Zhang Yuanshan : « On peut exprimer, préciser tous les principes et toutes les lois de l'univers à travers un langage scientifique bien défini. »^① La langue chinoise, dès sa naissance, se caractérise par son indétermination, son imprécision, elle s'est déjà privée de la faculté d'exprimer quelque chose de précis, de concret. La méditation, l'illumination subite, au dire de Zhang Yuanshan, n'est qu'un choix à bout de ressources. Si nous faisons une comparaison entre l'étude chinoise et l'étude occidentale, nous allons voir que l'étude chinoise, au cours de l'apprentissage, devient de plus en plus difficile, déroutante, occulte, l'étude occidentale, qui est une étude de science, par contre, devient de plus en plus facile, parce que le principe est devenu de plus en plus précis, l'explication de plus en plus éclaircie.

Deuxièmement, le *tao* englobe la totalité, tandis que la parole clôture l'homme par sa partialité

^① 张远山, 《寓言的密码——轴心时代的中国思想探源》, 上海, 复旦大学出版社, 2005年, 第50页。(Zhang Yuanshan, *Le code secret des fables – une exploration de la pensée chinoise avant la dynastie des Qin*, Shanghai, Éditions de l'Université de Fudan, 2005, p.50.)

Si le réel échappe au langage, ou plutôt, ce qui est peut-être encore plus grave, si le langage est porté à occulter la réalité, c'est d'abord que le langage nous instaure d'emblée dans l'unilatéralité d'un point de vue. Je dis ceci et non cela, je vois les choses comme ci et non comme ça. Dès que nous parlons, nous nous trouvons murés dans une partialité qui nous fait manquer la dimension communautaire essentielle aux choses. Le propre du langage est de marquer des différences, celui du discours de s'en servir pour opiner. Or c'est le fonds indifférencié des choses qui, nous l'avons vu précédemment, constitue le *tao* de la réalité (*Le Détour et l'Accès*, Chapitre XIII, « Nasse » et « poisson », ou comment accéder à la nature, pp.291-292)

La mise en avant d'une idée signifie qu'on choisit un angle de vue particulier pour lequel il est nécessaire d'abandonner en même temps tous les autres possibles. En insistant sur l'arbitraire, on perd la totalité. Il y a un grand nombre de fables chinoises pour soutenir ce point de vue, dont l'arbitraire de la parole.

Un homme, aveugle de naissance, voulant connaître l'aspect du soleil, demanda qu'on le lui décrive. «Le soleil est comme ce disque en bronze, expliqua quelqu'un en frappant sur un gong. » Quelque temps plus tard, l'aveugle entendit une cloche sonner et il crut que le son provenait du soleil. Un autre lui dit : «Le soleil brille comme un cierge. » L'aveugle prit le cierge dans ses mains et en étudia la forme. Un jour, il saisit une flûte, et il crut qu'il tenait le soleil. Grandes sont les différences entre une cloche, une flûte et le soleil, mais l'aveugle ne pouvait le savoir, car il n'avait acquis ces notions que par les dires d'autrui.

Deuxième exemple. Il était une fois deux hommes qui discutaient de la physionomie de leur maître. «Qu'il est beau ! » disait l'un d'entre eux, « Qu'il est laid ! » disait l'autre. Après une longue et vaine discussion, ils se dirent mutuellement : «Demandons à quelqu'un d'autre de la regarder ; vous verrez que j'ai raison ! » La physionomie du maître était ce qu'elle était ; cependant les avis étaient différents ; c'est parce que chacun le voyait à sa façon.

Dans la langue chinoise, nombreuses sont des expressions courantes pour nous avertir de ce risque de tomber dans le piège de la partialité. Par exemple, « être tel une grenouille au fond du puits » (*zuo jing guan tian*, 坐井观天) : assise au fond d'un puits, la grenouille se

lève la tête en pensant que le ciel sous son regard est l'ensemble du ciel. Cantonnée par sa position, elle n'aura jamais la chance de savoir qu'il n'en représente qu'une partie infime ; ou bien «le regard d'un souris n'atteint que la longueur d'un pouce (*shu mu cun guang*, 鼠目寸光) ; ou bien «un aveugle tâte un éléphant pour le connaître » (*mang ren mo xiang*, 盲人摸象). Contrairement à ces attitudes, on doit «se situer haut pour voir loin » (*gao zhan yuan zhu*, 高瞻远瞩).

L'autre maître taoïste Laozi abonde dans le même sens en disant : «Le sage n'a pas de conception figée. » (圣人无常心。——《道德经·四十九章》) Il en est de même pour Confucius :

Les quatre choses dont le Maître était exempt : il était sans idée (privilegié), sans nécessité (prédéterminé), sans position (arrêté), et sans moi (particulier). (*Entretiens de Confucius*, IX, 4) (*Un sage est sans idée*, Partie I, Chapitre II, sans idée privilégié, sans moi particulier, p.21)

子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。——《论语·子罕篇第九》

Pour compléter la pensée de Jullien, nous disons que pour Confucius, tout point de vue personnel nous éloigne de la totalité des choses, mais encore, il se défie de la parole donnée, comme il a dit un jour : «Souvent celui qui sait bien parler n'a pas de *ren*. » (巧言令色，鲜矣仁！——《论语·学而篇第一》^①)

Un autre jour, il a soupiré : «Je ne veux point parler. » Zi Gong, son disciple lui demanda : «Si vous ne parlez plus, qu'est-ce que nous allons noter ? » Le Maître dit : «Le Ciel parle-t-il ? Cependant les quatre saisons se succèdent, les cent créatures prospèrent, qu'est-il besoin au Ciel de parler ? » (子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”——《论语·阳货篇第十七》^②) Par rapport à ce qu'on dit, Confucius croit plutôt à ce qu'on fait. La volonté se fait connaître par les actions.

^① 杨伯峻，《论语译注》，北京，中华书局，1980年，第3页。(Entretiens de Confucius, traduit et annoté par Yang Bojun, P & K, Librairie de Zhonghua, p.3.)

^② *Ibid.*, pp.187-188.

Laozi en parle de la même façon : « Le Sage enseigne sans parole. » (圣人行不言之教。——《道德经·二章》^①) ; « Ceux qui savent ne parlent pas, ceux qui parlent ne savent pas. » (知者不言, 言者不知。——《道德经·四十九章》^②)

Revenons à la pensée de François Jullien. Le sage évite d'adopter aucun parti pris et c'est la totalité qu'il cherche à embrasser. Ici, François Jullien a trouvé le sens véritable du juste milieu dans la pensée chinoise. Au lieu d'être timorée et trop discret, il s'agit d'une sagesse de ne pas s'enfermer dans aucune position déterminée, car le réel peut changer à tout instant, toute fixation préconçue fera obstacle au déploiement de toutes les possibilités. Nous allons voir comment François Jullien a interprété cette doctrine du Juste Milieu :

Je peux être le plus passionné comme aussi le plus impassible ; me donner complètement à cette fête comme me livrer à la solitude, aujourd'hui me consacrer au travail et demain m'adonner au plaisir – je vivrai alternativement les deux à fond, d'autant mieux l'un que j'aurai vécu l'autre, et n'exagère d'aucun côté (mais, de « moi », bien sûr, on ne pourra rien dire : je serai sans caractère...). Car comprenons bien d'où vient le milieu : il n'est pas de s'arrêter à mi-chemin ; mais c'est pouvoir passer également de l'un à l'autre, être capable de l'un aussi bien que de l'autre, en ne s'enlisant d'aucun côté, qui constitue la « possibilité » du milieu. (*Un sage est sans idée*, Partie I, Chapitre III, Le juste milieu est dans l'égalité des extrêmes, p.35)

François Jullien a raison de tenir ces propos. Nous nous rappelons que dans *La Doctrine du Juste Milieu*, Confucius a dit : « Avant de montrer aucun frémissement de plaisir, de colère, de douleur, ou de joie, on peut dire que l'esprit est dans un état d'Équilibre ; quand ces sentiments sont manifestés à l'occasion pertinente et à leur juste niveau, on peut l'appeler l'état d'Harmonie. » (喜怒哀乐之未发, 谓之中; 发而皆中节, 谓之和。——《中庸》^③)

^① 《道德经》, 陈忠译评, 长春, 吉林文史出版社, 2006年, 第3页。(Tao Te King, traduit et annoté par Chen Zhong, Changchun, Éditions de la Littérature et de l'Histoire de la province du Jilin, 2006, p.3.)

^② *Ibid.*, p.95.

^③ 《四书·五经》, 北京, 华文出版社, 2009年, 第14页。(Les Quatre Livres et les Cinq Classiques, Peking, Éditions de Huawen, 2009, p.14.)

Le juste milieu nous demande de mener notre action quand il faut, où il faut. Il n'y a pas de devoirs exigeants, car tout dépend de la situation concrète. Ce qu'on doit faire, c'est être disponible et ouvert à toutes les possibilités. C'est ici où le bât blesse. Nous savons ce que veut dire la médiété aristotélicienne en Occident.

Dans tout ce qui est continu et divisible, on peut trouver le plus, le moins et l'égal. Et cela se détermine, soit dans la chose même, soit relativement à nous. – Or, l'égal est une sorte de milieu entre l'excès et le défaut. D'autre part, j'appelle milieu de la choses, ce qui se trouve à égale distance de chacun des deux extrêmes, milieu qui est un et le même aux yeux de tous. En revanche, le milieu déterminé relativement à nous, c'est ce qui n'est, pour nous, ni trop ni trop peu ; or ce milieu n'est pas une chose unique, ni la même pour tous. Par exemple, si dix est beaucoup et deux peu, on prend six comme le milieu dans la série, puisqu'il dépasse et est dépassé par une quantité égale. Et ce milieu est conforme au rapport arithmétique.^①

Le juste milieu chez Aristote semble plus facile à comprendre. C'est la demi-mesure entre ce trop et ce trop peu, entre l'excès et le défaut. Revenons à la question de la parole, si les sages chinois s'en méfient, c'est parce que d'une part, la parole est individuelle, subjective, donc fatalement partielle et partielle, elle nous empêche de connaître le *tao* global ; et que d'autre part, la parole, ou plus profondément, la définition, la théorisation d'une chose est générale, elle ne peut s'adapter chaque fois à des particularités réelles.

Confucius nous dresse un bon exemple. Zi Lu, un des disciples de Confucius, demanda à son maître : « Est-ce que je dois mettre en pratique immédiatement ce que je viens d'apprendre ? » Le Maître lui répondit : « Tu as encore ton père et ton frère aîné, conviendrait-il de mettre aussitôt à exécution tout ce que tu apprends ? » Ran You, un autre disciple demanda aussi s'il devait mettre en pratique sans retard tout ce qu'il apprenait d'utile, le Maître répondit : « Fais-le tout de suite. » Gongxi Hua, le troisième disciple était perplexe, il ne savait pas pourquoi son Maître donna deux réponses différentes aux deux disciples qui

^① Aristote, *Éthique à Nicomaque* (traduction et présentation par Richard Bodéüs), Livre II, La vertu, 7.2.2.1, Paris, Flammarion, 2004, p.113.

lui avait posé une même question, Confucius le lui expliqua : « Qiu^① n'ose pas avancer, c'est pourquoi je l'ai poussé. You^② a autant d'hardiesse que deux, c'est pourquoi je l'ai freiné. »

子路问：“闻斯行诸？”子曰：“有父兄在，如之何其闻斯行之？”冉有问：“闻斯行诸？”子曰：“闻斯行之。”公西华曰：“由也问闻斯行诸，子曰，‘有父兄在’；求也问闻斯行诸，子曰，‘闻斯行之’。赤也惑，敢问。”子曰：“求也退，故进之；由也兼人，故退之。”——《论语·先进篇第十一》^③

Le Sage connait bien la variation de la nature humaine, donc il convient d'ajuster la parole aux circonstances. Pour qu'elle soit bien acceptée, il convient d'abord de savoir à qui vous allez parler, quelle est sa personnalité. L'essentiel de la stratégie repose sur cette efficacité. Nous ne sommes pas sortis de la conception globale de la pensée chinoise. Citons encore le propos de Jullien :

Tel le musicien (Zhao Wen) jouant du luth : en faisant advenir tel ou tel son, quand il joue, il se prive de tous les autres. Soit l'on se garde de faire advenir et l'on ne perd rien non plus : le musicien s'abstient alors de jouer et l'harmonie reste silencieuse. Tous les sons sont contenus (sur le même plan : le fond du silence) sans qu'aucun se détache, aucun n'est préféré ni non plus n'est exclu. (*Un sage est sans idée*, Partie II, Chapitre I, La sagesse se perd sous la fragmentation des points de vue, p.133)

是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。果且有成与亏乎哉？果且无成与亏乎哉？有成与亏，故昭氏之鼓琴也；无成与亏，故昭氏之不鼓琴也。——《庄子·内篇·齐物论》

Par cette histoire d'un musicien, Zhuangzi nous fait voir qu'en faisant un son particulier, on perd le reste. Laozi possède une même idée : « C'est un grand carré dont on ne voit pas les angles ; un grand vase qui semble loin d'être achevé ; une grande voix dont le son est imperceptible ; une grande image dont on n'aperçoit point la forme. » (大方无隅，大器晚

^① L'autre nom de Ran You.

^② L'autre nom de Zi Lu.

^③ 杨伯峻，《论语译注》，北京，中华书局，1980年，第117页。(Entretiens de Confucius, traduit et annoté par Yang Bojun, P & K, Librairie de Zhonghua, p.117.)

成，大音希声，大象无形。——《道德经·三十五章》^①

Alors nous avons trouvé chez Confucius un propos qui exprime l'idée semblable : «L'homme honorable n'est pas un vase. » (君子不器。——《论语·为政篇第二》^②) Pour l'expliquer, un vase est celui qui n'a qu'un usage, ce n'est pas l'idéal de l'homme honorable. Il doit être apte à tout. Pour François Jullien, c'est la recherche de la vérité qui a fait l'Occident, soit dans le régime politique, soit dans la pensée philosophique ; côté chinois, c'est une sagesse qui l'emporte, elle préfère l'harmonie au débat, le propos indiciel au dialogue antagonique, la globalité à l'exclusivité. Le contraire de la vérité est le faux, celui de la sagesse est la partialité

PHILOSOPHIE 哲学



Éristique 辩

Dialogique 对

Exclusive 偏

SAGESSE 智慧



Pacifique 和

Soliloque 独

Compréhensive 全

II.2.3 La recherche du paysage au-delà du paysage (*jing wai zhi jing*, 景外之景)

La littérature chinoise traditionnelle, d'après l'élaboration du Chapitre XIV «*Les nuages et la lune* », fait preuve de la faculté de laisser réfléchir ses lecteurs. Au lieu de tout dire, de tout révéler, elle tend à se voiler quelque part, c'est-à-dire qu'«il ne faut ni coller à ce qu'on veut dire ni non plus le perdre de vue, ni le quitter, ni s'y attacher »^③.

II.2.3.1 La vivacité entre le dit et le non-dit

Si nous prenons d'abord la peinture chinoise comme exemple, il est de tradition chez les peintres de ne représenter le plus souvent un monastère de montagne que par un moine

^① 《道德经》，陈忠译评，长春，吉林文史出版社，2006年，第69页。(Tao Te King, traduit et annoté par Chen Zhong, Changchun, Éditions de la Littérature et de l'Histoire de la province du Jilin, 2006, p.69.)

^② 杨伯峻，《论语译注》，北京，中华书局，1980年，第17页。(Entretiens de Confucius, traduit et annoté par Yang Bojun, Pékin, Librairie de Zhonghua, p.17.)

^③ *Le Détour et l'Accès*, op.cit., p.315.

portant l'eau puisé au ruisseau voisin, ce qui peut faire entrevoir aux spectateurs la proximité du temple. De manière analogue, on peut sentir, par la présence des papillons, le parfum des fleurs écrasés sous les sabots du cheval, et entendre (踏花归去马蹄香), par la vue des larves de grenouilles au ruisseau, les coassements des grenouilles aux alentours (蛙声十里出山泉).

Le principe de base de l'esthétique lettrée, en Chine, est que, qu'on contemple une peinture ou qu'on lise un poème, le sens, la jouissance « ne s'épuisent pas au premier regard », soient promis à des développements sans fin. (*Le Détour et l'Accès*, Chapitre II, De front, de biais, p.52)

Grâce à cet écart intentionnellement pris, notre imagination est activement et infiniment motivée. Il convient d'y ajouter un extrait du *Palais fleur de jade* composé par Du Fu :

Au tournant du ruisseau – le vent dans les pins [s'étend] au loin,

Des rats se faufilent – [sous] d'anciennes tuiles.

Je ne sais de quel roi est ce temple...

溪回松风长，苍鼠窜古瓦。不知何王殿。…… — [唐]杜甫《玉华宫》^①

François Jullien, après l'avoir lu, le considère comme un « bon exemple de micro-lecture à la chinoise »^②, puisqu'il y aperçoit une inconscience naturelle du lecteur menée par la logique enchaînée du poète qui articule l'une après l'autre les scènes afin d'en faire sortir le sujet réel. Chaque fois qu'il lance une chose, c'est pour en introduire une deuxième : si le ruisseau tourne, c'est pour que « le promeneur tourne avec lui »^③ ; avec ce tour, le vent dans les pins arrivent à se faire entendre ; le vent nous fait regarder les pins, les pins nous font regarder les rats ; les rats qui se faufilent sous d'anciennes tuiles pousse notre attention à tourner enfin vers le temple en ruine.

La première règle de l'art d'écrire serait celle d'un écart concerté entre la visée du texte et

^① <http://www16.zzu.edu.cn/qtss/zjpoem1.dll/viewoneshi?js=217&ns=016>.

^② *Le Détour et l'Accès*, op.cit., p.323.

^③ *Idem*.

ce dont il traite nommément (non pas donc d'un écart par rapport à la langue, comme on l'a souvent dit du discours poétique en Europe, mais d'un écart par rapport au sujet). L'auteur, en somme, ne doit pas « écrire » directement ce que, au départ, il a en vue : il doit écrire à côté. De ce décalage, qui est aménagé intentionnellement, naît l'effet de profondeur du développement littéraire. Car si, à l'inverse, le texte colle à ce qu'il veut dire, son lecteur n'a plus rien à chercher et l'intérêt est supprimé. (*Le Détour et l'Accès*, Chapitre XIV, Les Nuages et la lune, p.314)

Selon l'esthétique chinoise, « tandis que notre regard est tourné de ce côté-là, notre main écrit de ce côté-ci » (目注彼处, 手写此处——金圣叹), nous disons ce propos qui est ici pour désigner une idée qui est là-bas (言在此而意在彼). Une description de face-à-face qui correspond tout à fait à ce qu'on vise à exprimer sera accusée d'être pétrifiante, parce qu'elle supprime toute possibilité d'évocation. Conduit par la suggestion du créateur, un bon lecteur essaie de créer aussi, selon ses propres moyens, un nouveau monde au dehors du paysage peint dans l'œuvre. Ce passage du paysage réel au monde imaginaire, que Sikong Tu (司空图) appelle « le paysage hors du paysage » (*jing wai zhi jing*, 景外之景), la scène hors du scène » (*xiang wai zhi xiang*, 象外之象), constitue un des fondements théoriques de la pensée esthétique chinoise. Le lettré est tenu d'en produire, en dehors du paysage qu'il trace dans son œuvre, un ou même plusieurs niveaux cachés derrière lui qui puissent provoquer une association de pensée du lecteur.

Comme dans cette strophe : « Le jardin ne peut enfermer le printemps, comme un rameau se laisse sortir de l'enclos. » (满园春色关不住, 一枝红杏出墙来^①) Ce rameau unique, servant d'un indice, nous murmure l'intérieur du jardin tout fleuri. Ici, un créateur dit réussi est comme un bon maître, qui, à l'aide des indices mi-clos, amène petit à petit ses lecteurs à trouver le vrai sens de son œuvre.

^① 句出南宋叶绍翁诗《游园不值》。http://poem.8dou.net/html/poem/0/poem_149.shtml. (Vers tirés d'un poème de Ye Shaoweng, *La visite non réussie d'un jardin privé.*)

II.2.3.2 Le plaisir du jeu de cache-cache entre l'encodeur et le décodeur

Cette finesse entre le dit et le non-dit suscite d'ailleurs un plaisir du jeu de cache-cache entre celui qui crée le texte et celui qui le lit. On trouve aussi, dans *L'implicite*, une explication minutieuse à l'égard de ce plaisir réciproque :

Plaisir, pour l'encodeur, de dissimuler sa véritable intention communicative, et de la voir cependant, selon son vœu découverte ; plaisir, pour le décodeur, de parvenir à résoudre cette énigme que constitue la formulation indirecte ; et pour tous les deux, plaisir d'une connivence semblable à celle qui s'établit dans le jeu de la devinette : plus l'échange communicatif est périlleux, plus grands sont les risques que A ne parvienne pas, quelle catastrophe, à trouver le sens caché par L dans l'énoncé et plus est grand aussi le contentement qu'entraîne sa réussite pour les deux partenaires de cet échange.^①

Ce propos nous fait penser à l'image du dragon dans la peinture chinoise qui reste toujours vaguement visible. On n'en voit que la tête sans avoir trouvé la queue, les pattes sans avoir trouvé le corps. François Jullien, lui aussi, le faisant remarquer au cours de ses études sur les classiques littéraires chinoises, donne son opinion par un exemple bien intéressant :

Cela ressemble tout à fait au lion qui, au cirque, fait rouler un ballon. Il ne s'agit bien, en fait, que d'un ballon, mais il permet au lion de déployer dans tous les sens l'adresse dont il est capable. En un instant, tous ceux qui remplissent le baraquement et sont là à regarder le lion ont les yeux éblouis. Mais le lion, lui, n'est pas directement concerné : les gens fixent le lion des yeux, mais lui fixe, des yeux, le ballon. Car ce qui tourbillonne ainsi, c'est le lion ; mais ce qui le fait tourbillonner ainsi dans tous les sens, c'est toujours le ballon. (*Le Détour et l'Accès*, Chapitre XIV, Les nuages et la lune, p.316)

^① Catherine Kerbrat-Orecchioni, *L'implicite*, Paris, Armand Colin, 1986, p.277.

Une distinction s'interpose entre le lion qui est le texte lui-même et le ballon avec lequel il joue qui représente la visée du texte. Roland Barthes, grand maître de la sémiotique occidentale, a partagé dans *Le plaisir du texte* cette sensation de jouissance éprouvée par l'écrivain en jeu de cache-cache avec son lecteur :

Si je lis avec plaisir cette phrase, cette histoire ou ce mot, c'est qu'ils ont été écrits dans le plaisir (ce plaisir n'est pas en contradiction avec les plaintes de l'écrivain). Mais le contraire ? Écrire dans le plaisir m'assure-t-il – moi, écrivain – du plaisir de mon lecteur ? Nullement. Ce lecteur, il faut que je le cherche, (que je le « drague »), sans savoir où il est. Un espace de la jouissance est alors créé. Ce n'est pas la « personne » de l'autre qui m'est nécessaire. C'est l'espace : la possibilité d'une dialectique du désir, d'une imprévision de la jouissance : que les jeux ne soient pas faits, qu'il y ait un jeu.^①

La priorité conférée à cette « écriture de côté » (*qu bi*, 曲笔) trouve son explication dans une quête de saveur littéraire. Si le texte colle à ce qu'il veut dire, son lecteur n'a plus rien à chercher et le plaisir du texte sera épuisé

II.2.3.3 Le dédoublement des effets par le truchement de l'autre bout

L'analyse de notre sinologue débute par l'évocation d'une tradition poétique chinoise – le thème de la nostalgie. Citons un extrait tiré du chapitre XV :

Un soldat parti en expédition lointaine gravit la montagne et se tourne vers le foyer paternel : il se borne à évoquer ce que son père, sa mère, son frère aîné tour à tour doivent se dire de lui qui demeure si longtemps absent ; mais il ne dit mot de sa propre nostalgie. (*Le Détour et l'Accès*, Chapitre XV, La distance allusive, p.340)

陟彼岵兮，瞻望父兮。父曰：“嗟予子，行役夙夜无已！上慎旃哉，犹来无止！” —
— 《国风·魏风·陟岵》

^① Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, p.11.

À travers le sentiment d'autrui qui nous concerne, y compris nos membres de famille ou nos amis, puisque ce renversement de la perspective, cette technique de l'attaque de biais dite de l'évocation « par l'autre côté » (celui d'en face) bénéficie d'un double avantage : premièrement, « en s'écartant de sa propre position, en l'exprimant à travers la position de l'autre, on donne à induire ce qu'on ressent. Au lieu de dire, on laisse à penser »^① ; deuxièmement, « le sentiment exprimé (celui des parents) s'approfondit en devenant allusif de son propre sentiment qui, lui, demeure implicite ».

Nous pouvons donner un autre exemple pour soutenir l'idée de Jullien. Le poème antique nous raconte qu'il y avait autrefois une fille qui s'appelle Luo Fu (罗敷), dont la beauté s'est connue de tous, mais la description du poète est à bien remarquer : au lieu d'utiliser une description de front sur sa figure et ses vêtements, il cherche à présenter la joliesse de Luo Fu par les réactions des passants fascinés par une merveille qu'ils n'avaient jamais trouvée dans une autre créature. Celui qui passe à côté ne peut s'empêcher de ralentir ses pas pour lui jeter un coup d'œil tout en faisant semblant de caresser sa barbe ; celui sur le champ oublie son propre travail de labour en la regardant. (行者见罗敷，下担捋髭须。少年见罗敷，脱帽着梢头。耕者忘其犁，锄者忘其锄，来归相怨怒，但坐观罗敷。——《乐府诗陌上桑》) Ce pinceau de biais conforme d'une part à la règle de réserve, et d'autre part rend approfondi l'effet désiré. Ou bien le thème de la solitude dans le poème de Du Fu, *Nuit de Lune* :

Cette nuit à Fuzhou la lune: Mon épouse est seule à la contempler.

Au loin je pense à mes enfants qui sont petits,

Ils ne peuvent se rendre compte en se souvenant de Chang'an [ou qu'elle songe à Chang'an].

Dans l'atmosphère parfumée son chignon en nuage est humide,

Sous la limpide clarté ses bras de jade sont glacés.

Quand enfin, nous appuyant à la croisée vide,

Accouplés – de nos larmes brillants les traces vont-elles sécher ?

今夜鄜州月，闺中只独看。

遥怜小儿女，未解忆长安。

^① *Le Détour et l'Accès*, op.cit., p.341.

香雾云鬟湿，清辉玉臂寒。

何时倚虚幌，双照泪痕干。

——[唐]杜甫《月夜》^①

Ce poème, composé durant l'emprisonnement du poète qui était fonctionnaire royal mais s'est arrêté malheureusement par les ennemis rebelles à Chang'an, exprime sa solitude en prison et ses affectueuses pensées à sa famille à Fuzhou. Quant à l'art du détour de ce poème, François Jullien parvient à en dégager quatre niveaux :

Premier détour : «Le sentiment de solitude est exprimé à partir de l'autre côté (de la relation) : non pas à partir de Chang'an mais à partir de Fuzhou, non pas à partir de lui (songeant à sa femme) mais à partir de sa femme (songeant à lui). »^②

Deuxième détour : «Le sentiment de solitude éprouvé par sa femme est exprimé à l'envers par l'inconscience de ses enfants, à ses côtés, trop jeunes pour le partager. »^③

Troisième détour : «La durée de la contemplation solitaire est évoquée à partir de son effet (le chignon humide, les bras glacés). »^④

Dernier détour : «Le moment présent de la solitude est rendu à partir du moment opposé – la joie des retrouvailles. »^⑤

Continuons à compléter la pensée de Jullien. Nous disons qu'il y a un troisième genre poétique qui n'est pas mentionné par François Jullien, il s'agit de décrire l'allégresse afin de renforcer le sentiment de la tristesse, ou bien l'inverse, de décrire la tristesse afin de renforcer le sentiment de l'allégresse (*ai jing xie le, le jing xie ai*, 哀景写乐, 乐景写哀). En renversant la règle entre le représenté et le représentant, cette écriture produit un effet spécial de variété de nouveauté, et d'expressivité qui charme bien sûr plus qu'une relation des faits toute directe. La tristesse renforcée à travers l'allégresse :

Le vagabond, mélancolique, regarde les saules,

Qui, tous les jours poursuivent le vent du printemps.

^① 《唐诗三百首》，长春，时代文艺出版社，2010年，44-45页。（*Les Trois cents poèmes des Tang*, Changchun, Éditions de la Littérature et de l'Art contemporains, 2010, pp.44-45.）

^② *Ibid.*, p.342.

^③ *Idem.*

^④ *Idem.*

^⑤ *Le Détour et l'Accès*, op.cit., p.343.

Qui, dans ce vent qui fait ondoyer,

Comprenne ce cœur d'un vagabond.

(*Mélancolie d'un vagabond*, Li Qunyu)

客愁看柳色，日日逐春深。

荡漾春风起，谁知历乱心。

——[唐]李群玉《客愁二首》^①

Le printemps, souvent associé à la description de l'allégresse chez les poètes chinois, est affecté ici à faire ressortir un état d'âme languissant. Plus le temps se réveille-t-il beau au printemps, plus la mélancolie du vagabond se fait-elle remarquer. Ou bien l'allégresse renforcée à travers la tristesse :

De l'Antiquité on ne voit de l'automne que la tristesse,

Moi, je dis que l'automne est plus beau que le printemps.

Au ciel bleu, s'est envolé une grue au-dessus du nuage,

Avec laquelle s'ensuit ma pensée poétique.

(*Poème d'automne*, Liu Yuxi)

自古逢秋悲寂寥，我言秋日胜春朝。

晴空一鹤排云上，便引诗情到碧霄。

——[唐]刘禹锡《秋词》^②

Comparé au cas précédent, le poète, à l'encontre du cliché dans lequel l'automne se conforme à un paysage d'abandon, le représente sous un esprit d'élan et de vivacité

III. Les réflexions sur la stratégie du détour dans la langue chinoise

Tout d'abord, les Chinois ne parlent pas toujours obliquement. Quelquefois, leurs paroles ne sont pas plus tortueuses que celles des Occidentaux. Par exemple, face à la vie privée, l'interrogation des Chinois sont tout à fait directes : Combien d'argent gagnez-vous chaque mois ? Êtes-vous déjà marié ? Quel âge avez-vous ? À l'inverse, les Occidentaux sont

^① <http://www16.zzu.edu.cn/qtss/zzjpoem1.dll/viewoneshi?js=570&ns=005>.

^② <http://www16.zzu.edu.cn/qtss/zzjpoem1.dll/viewoneshi?js=365&ns=009>.

beaucoup plus réservés devant ces questions et évitent de les aborder.

Nous avons vu que chez François Jullien, la critique insinuée est due à la tradition politique en Chine, l'autre élément, c'est l'esthétique littéraire. Ici, nous voulons ajouter un troisième facteur, peut-être plus évident que les deux précédents, qui amène les Chinois à s'attacher à ce louvoisement, soit la convenance de formulation.

III.1 La troisième fonction du d'étour : pour une convenance de formulation

Nous pouvons comprendre cette convenance de formulation de deux aspects. Elle est nécessaire au sein de la famille, entre les amis et les connaissances (à l'intérieur), mais aussi à l'extérieur, c'est-à-dire dans la société, entre les inconnus (à l'extérieur).

III.1.1 Vers l'intérieur

Exemple 1 : la prise en compte de la moralité vis-à-vis des parents

La moralité confucéenne a traditionnellement exercé une influence importante sur le mode de pensées de ce peuple et les comportements de ses individus. Nous savons que les Chinois, attachés à l'intersubjectivité, assurent leur identité sur un réseau de relations. Alors l'homme, en tant que plus petite unité de la société qui éprouve son existence et commence à son auto-perfectionnement dans le cocon familial, son d'étour vise en premier lieu aux parents. Cette exigence morale qui peut aller à l'extrême transgresse tout à fait la vision européenne sur la vérité, nous nous rappelons encore l'exemple de la réaction du fils face à son père qui vole un mouton. Pour Confucius, il faut que le fils cache ce vol en faveur de son père. C'est en cela que tient la droiture.

Exemple 2 : par délicatesse envers nos relations

Imaginons qu'il arrive un jour à une Chinoise un tel incident : elle se rend compte, par hasard, que sa meilleure amie se laisse abuser par son compagnon qui la trompe, comment cette Chinoise, va-t-elle faire pour résoudre ce dilemme ? Va-t-elle le dénoncer à sa meilleure amie ou ne peut-elle être que complice du trompeur malgré sa bonne intention en faveur de son amie ? Il se peut le plus souvent qu'elle choisisse d'abord de cacher cette vérité jugée trop cruelle pour que son amie puisse l'accepter, mais au fur et à mesure, elle va, de manière bien subtile, par exemple, en lisant une histoire d'un coureur de jupons dans un certain journal,

rappeler son amie à la surveillance de son compagnon.

Exemple 3 : l'usage de la litote

Cette forme d'ordre linguistique correspond tellement bien à la langue parlée des Chinois que l'on ne peut l'ignorer malgré son absence dans le schéma de François Jullien.

Pour bien des mères chinoises, elles sont habituées à appeler leurs filles « ma petite bête » ou bien on entend les femmes chinoises appeler leurs maris « type qui devrait être condamné à mille coups ». Si les filles sont appelées ainsi, ce n'est pas parce que leurs mères pensent réellement qu'elles sont bêtes, mais au contraire elles expriment par là qu'elles les aiment tellement ; pareillement, les femmes chinoises, contrairement à celles d'Occident qui laissent jaillir leurs sentiments intimes dans l'amour, ressentent de la honte à le dire ouvertement et donc recourent à ce genre d'expressions aussi étranges que plaisantes.

III.1.2 Vers l'extérieur

III.1.2.1 La face

Dans la communication quotidienne, une expression détournée dite « formule de politesse » entre les inconnus est tributaire de l'importance de la face à laquelle les Chinois accordent une place primordiale.

Exemple 1 : pour préserver la face du locuteur

Un jeune homme vient passer un entretien dans une compagnie chez laquelle il veut travailler, l'examineur lui demande quel sera le salaire qui lui convient, il répond : « Je tiens à cette chance de travailler ici qui m'apportera de riches expériences, je ne me préoccupe pas tant de l'argent. »

Dans cette situation, si le candidat dit par sincérité que plus il gagne, plus il sera content, cela sera jugé comme une réponse inappropriée qui lui fera perdre la face et laissera une mauvaise impression à celui qui pose cette question en disant de lui : « Un jeune léger qui ne pense qu'à l'argent ».

Xiao Wang a bien fait son travail ce mois. Mais quand le patron lui en fait la louange, Xiao Wang répond : « Je n'oserais l'accepter, vous me faites trop d'honneur. »

Un occidental, à la place de Xiao Wang, va répondre naturellement « merci » à l'éloge d'autrui, ce qui ne marche pas chez les Chinois puisque selon eux, cette action bien audacieuse de se laisser directement louer entraîne une perte de la face.

Cette formule de politesse qui est même « une modestie maladive » se voit souvent en Chine : face au compliment du supérieur, l'inférieur aime répondre : « Je ne l'ai bien assez bien fait, cela reste encore loin de votre demande. » Pendant un repas copieux, l'hôte dit souvent à ses invités : « Ce n'est qu'un repas simple, veuillez m'excuser. »

Exemple 2 : pour préserver la face de l'interlocuteur

Si une réunion chinoise se clôture par cette conclusion d'un représentant des responsables : « Nous pensons que c'est une proposition bonne et assez constructive, mais il faut encore prendre du temps pour y bien réfléchir et l'étudier avant sa mise en œuvre. » Les chinois savent tout de suite qu'ils s'opposent en réalité à cette proposition. Le locuteur se donne la peine de s'exprimer par ricochet pour préserver la face de l'interlocuteur. Ce refus détourné joue le rôle d'atténuateur ou d'amortisseur.

Soit pour préserver la face du locuteur, soit pour préserver celle de l'interlocuteur, ce privilège donné aux périphrases n'échappent pas aux grands dangers : on ne verra jamais où se situe le vrai problème, puisque tous les sens sont à déchiffrer, à deviner. On ne s'intéresse plus à ce que la parole exprime, ou si elle est exprimée avec certitude et exactitude, mais à son motif sous-jacent : pourquoi dit-il ceci, pas cela ? Qu'est-ce qu'il veut insinuer en utilisant ce mot ? Ce discours, veut-il présager quelque chose ? Une méfiance commence à s'installer, de sorte que les sentiments d'honneur et de sûreté se perdent de plus en plus, ce qui va conduire enfin aux disputes cruelles entre les gens.

III.1.2.2 Le tabou langagier

Chen Yuan, linguiste chinois, a considéré ce tabou langagier comme « une vénération humaine donnée à la parole »^①, pour conjurer l'existence de certains tabous, il faut recourir à la formule implicite. Sun Rujian, dans *L'analyse psychologique et sociologique de la rhétorique*, a dit ainsi de ces tabous qui proviennent d'un culte rendu à la langue elle-même :

^① 陈原, 《社会语言学》, 上海, 学林出版社, 1994 年, 第 336 页。(Chen Yuan, *La linguistique sociale*, Shanghai, Éditions de Xuelin, 1994, p.336.)

Cette imagination merveilleuse pour la langue fait croire qu'il y a, dans la langue, une force magique qui reste surnaturelle et peut à la fois bénir les êtres humains et les exempter de mauvais esprits. En liant la langue et les choses qu'elle présente, ils prennent les signifiants comme « malheur » et « bonheur » pour leurs signifiés. Ils utilisent avec prudence ce genre de mots pour ne pas tenter le diable, ainsi est né un tabou langagier.^①

Exemple 1 : la conception de la hiérarchie

Dans une société monarchique comme la Chine antique, quelques formules implicites sont mises en place pour déjouer certaines censures d'ordre hiérarchique. Par exemple, on ne doit jamais appeler sans sinuosité le nom d'un empereur, mais doit utiliser « Votre dix mille ans » (*wan sui*, 万岁), « Votre Majesté » (*bi xia*, 陛下), ou parler directement de la mort d'un empereur ou d'un vénérable, mais qu'« il passe pour un autre monde comme les dieux (*xian shi*, 仙逝), ou qu'« il part pour l'Ouest en grue » (*jia he xi gui*, 驾鹤西归).

Exemple 2 : pour conjurer les mauvais esprits

Dans *Le langage, cet inconnu, une initiation à la linguistique*, Julia Kristeva a fait une analyse détaillée sur les langues dans le monde entier qui possèdent une longue histoire, par exemple, la langue égyptienne, la langue indienne, l'hébreu, l'arabe, etc. Son étude a certainement touché la langue chinoise, qui ont, d'après Julia Kristeva, deux caractères remarquables : le premier, ce n'est que dans le chinois que « phonétisme et écriture forment deux registres généralement indépendants »^②, c'est un exemple unique dans l'histoire ; le deuxième, c'est que dans le chinois, chaque syllabe peut être prononcée sur quatre tons, donc « la langue est monosyllabique et abonde en homophones »^③, par exemple, *shi* prononcé sur le quatrième ton peut avoir plusieurs signifiés, *chose* (事), *propension* (势), *tenter/essayer* (试), *chambre* (室), *montrer* (示), *ville* (市), *mourir* (逝), *serment* (誓), etc.

Ces mots homonymiques dans la langue chinoise deviennent parfois un tabou langagier,

^① 孙汝建, 《修辞的社会心理分析》, 上海, 上海外语教育出版社, 2006年, 第20页。(Sun Rujian, *L'analyse psychologique et sociologique de la rhétorique*, Shanghai, Éditions de l'Éducation des langues étrangères de Shanghai, 2006, p.20.)

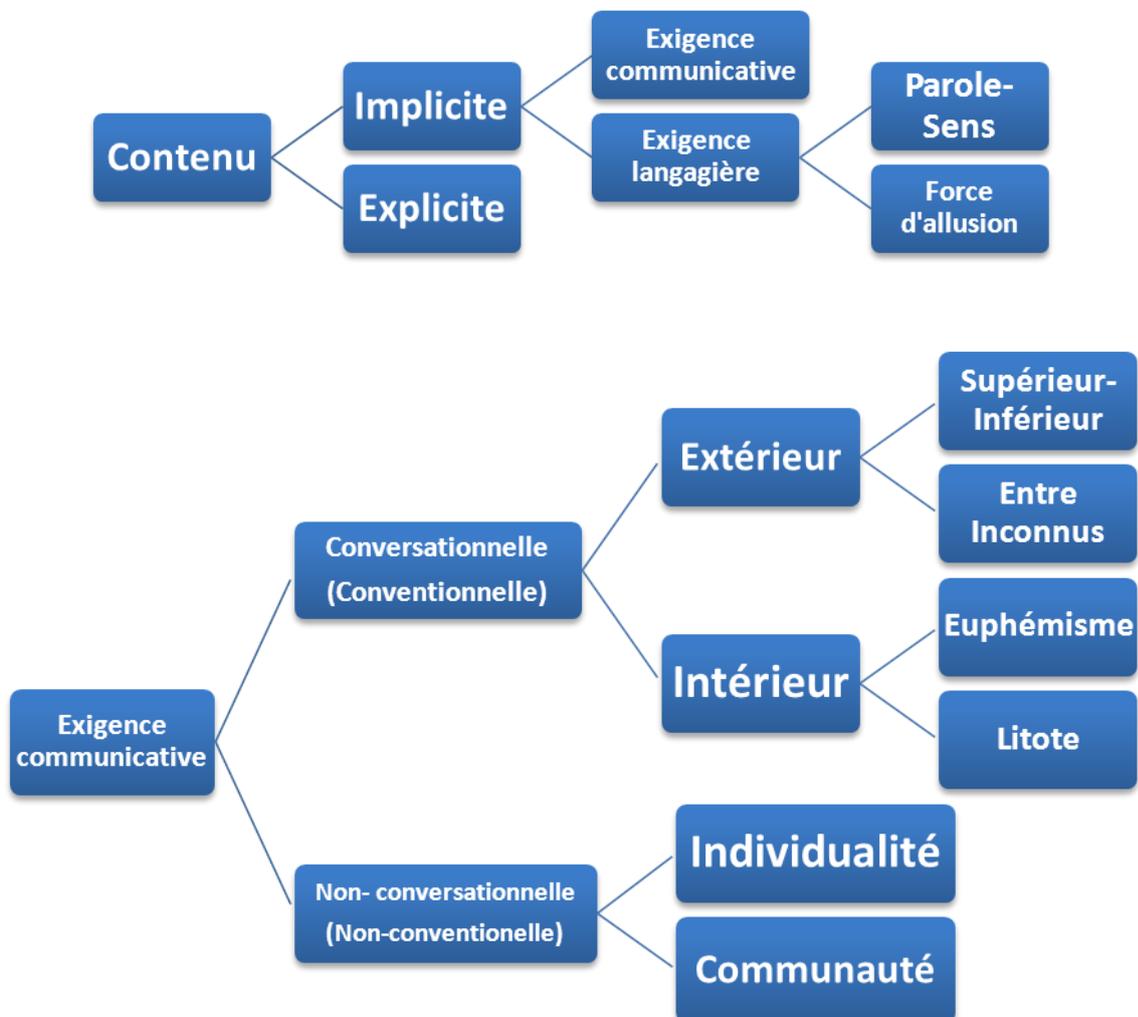
^② Julia Kristeva, *Le langage, cet inconnu, une initiation à la linguistique*, Paris, Seuil, 1981, pp.77-78.

^③ *Ibid.*, p.78.

par exemple, les pêcheurs évitent de dire la voile (*fan*, 帆) puisque ce «*fan*» (voile) possède la même prononciation que cet autre «*fan*» (renversement, 翻). Autre cas similaire, on entend pas appeler les autochtones de la province du Hunan le cǎeri «*qin cai*» (芹菜) car cette prononciation «*qin*» coïncide avec celle de «la pauvreté» (穷) dans le dialecte local, le cǎeri se nomme donc «*fu cai*» dont la première syllabe «*qin*» veut dire «la richesse» (富).

Exemple 3 : l'exigence de la bienséance

Bornons-nous à en citer un exemple, et ce n'est pas qu'en Chine qu'on trouve qu'il n'est pas bienséant de parler des choses concernant le sexe ou l'excrétion. Quand on en parle, il est nécessaire d'utiliser d'autres équivalents qui puissent les remplacer.



III.2 Le questionnement sur la convenance de formulation

III.2.1 Le détour comme accès ou impasse dans la communication

Aux deux premiers chapitres du *Détour et l'Accès*, François Jullien se plaît à donner son point de vue personnel, à propos de la nécessité d'une formulation indirecte. Il convient d'y ajouter un grand point d'interrogation : en ce qui concerne le détour, n'y a-t-il que le locuteur qui puisse en profiter ? Autrement dit, l'interlocuteur, ne peut-il que rester à la merci de son locuteur « insidieux » ? Mettons les points sur les i :

III.2.1.1 côté élocuteur

Nous attribuons une reconnaissance totale à ce qui se formule plus haut, puisqu'une parole dite implicite facilite le destinataire par deux aspects :

Il pourrait faire semblant d'avoir transmis, sans conteste, au destinataire des messages qu'il a implicitement suggérés. « Je vous l'ai dit tout à l'heure, c'est vous qui n'avez pas bien écouté » Voici un exemple :

L¹. – Vous savez ce qui me ferait plaisir ?

L². – Non.

L¹. – Que vous m'appeliez Robert.

Un peu plus tard :

L¹. – Je vous avais demandé de me tutoyer.

L². – Mais non, vous m'avez juste demandé de vous appeler Robert.

L¹. – C'était sous-entendu.

En cas de besoin, il pourrait, par contre, nier avoir dit le contenu suggéré, c'est-à-dire que l'expression implicite offre une possibilité au destinataire d'orienter insidieusement dans telle ou telle direction le travail interprétatif du destinataire, tout en se déchargeant de la responsabilité de sa mainmise secrète.

Ce stratagème se voit dans les critiques des Chinois qui prennent plaisir à « glisser des significations offensantes dans les plus délicates insinuations, au moyen d'allusions dont la véritable signification peut, à ce moment, échapper au destinataire, car elles demandent à être

dirigés comme une pilule amère enrobée de sucre »^①.

En la situant dans le cadre stratégique chinois, nous allons découvrir que cette méthode s'accorde parfaitement au principe de base de son art militaire : « Il faut d'abord désorienter l'ennemi pour pouvoir le vaincre », cet accès de biais permet le sujet de rester inattaquable tout en soumettant l'adversaire à sa disposition. Comme une armée d'attaquer de biais pour un général qui la conduit, les sous-entendus situe toujours le lecteur, nous, « à un stade antérieur à l'actualisation des choses » et de « manipuler l'autre à notre guise tout en demeurant nous-mêmes 'insondables'...notre capacité d'attaque demeure intacte et notre potentiel est 'inépuisable' »^②.

III.2.1.2 côté interlocuteur

Cependant, loin de nous, l'idée de penser que l'interlocuteur, dans l'autre bout, se trouve complètement réduit à la passivité, plus exactement, il s'assure lui aussi, sinon plus par rapport au locuteur, une supériorité à part égale, puisque face à un énoncé qui s'est simplement contenté d'insinuer :

Il pourrait aussi, en contrepartie, faire la sourde oreille à ce que dit le locuteur, et prétendre n'avoir rien reçu en rétorquant : « C'est cela que vous vouliez me dire ?! Je n'y ai rien compris »; ou bien, il pourrait choisir de réagir directement contre la volonté du locuteur.

Dans ce cas-là nos raisonnements se justifient d'autant plus que se pose une question fondamentale : le détour, sert-il d'un accès ou c'est le bien le contraire : risque-t-il de tomber dans son impasse communicative ? Notre étude montre que c'est un outillage à double tranchant, tout en leur apportant les utilités, elle rend neutralisés à la fois le destinataire et le destinataire.

III.2.2 Le balancement immanent entre le locuteur et l'interlocuteur

Les discussions ci-dessus à l'égard des fonctionnements des deux parties dans la communication ne sont pas encore finies, elles conduisent à une autre question : Comment arriver à un balancement immanent entre le locuteur et l'interlocuteur ? François Jullien, qui

^① *Le Détour et l'Accès*, op.cit., p.20.

^② *Le Détour et l'Accès*, op.cit., pp.38-39.

s'en est aussi rendu compte, écrit :

Dans le cas du chinois, il ne suffit pas d'étudier la langue, il faut encore apprendre à déchiffrer le discours ; une « grande puissance de déduction » est requise, en Chine, jusque dans nos rapports avec les gens les plus simples, à l'occasion des échanges les plus quotidiens.
(*Le Détour et l'Accès*, Chapitre I, « Il est chinois », « c'est du chinois », p.17)

Ces quelques mots suffisent à nous rappeler un détail : la communication ne dépend jamais d'une seule partie, car la parole est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui l'écoute. Dans la communication au niveau de la langue, un énoncé n'accède au sens qu'à partir du moment où il est reçu, perçu et déchiffré. Le poète-écrivain français Paul Valéry va encore plus loin :

Il n'y a pas de vrai sens d'un texte. Pas d'autorité de l'auteur. Quoi qu'il ait voulu dire, il a écrit ce qu'il a écrit. Une fois publié un texte est comme un appareil dont chacun peut se servir à sa guise et selon ses moyens ; il n'est pas sûr que le constructeur en use mieux qu'un autre.^①

Vu que le récepteur d'un énoncé ou d'une texte dispose de toute une liberté d'interpréter comme il veut, une question commence à nous intéresser : si la capacité du récepteur n'est pas de même niveau que celle du locuteur, quel sera l'acheminement de ce détour ?

L'essentiel dans l'art du détour repose évidemment sur un travail d'équipe, tel qu'un duo dans lequel les deux parties impliqués doivent y participer activement pour que la performance ne soit pas déjouée.

Pour le locuteur, il doit se procurer trois sortes de compétence : compétence linguistique, compétence encyclopédique et compétence logique. Mais c'est un truisme que celui qui interprète (sa volonté d'interpréter en est la prémisse majeure) son discours en a besoin aussi. Dans la partie où est abordé le détour pour une esthétique littéraire, on voit qu'il est un plaisir

^① Cité par Catherine Kerbrat-Orecchioni dans *L'implicite*, Paris, Armand Colin, 1986, p.310.

de cache-cache, mais si « être caché est un plaisir », n'être pas trouvé sera « une catastrophe ». C'est ce balancement de compétence entre l'encodeur et le décodeur qui importent dans la réussite d'une communication.

III.2.3 La comparaison de l'efficacité entre la formulation directe et la formulation indirecte

Ce que nous faisons ici constitue une série de chaînes dont chaque partie succède à celle qui la précède. Nous arrivons à déduire, de la première question que nous avons posée à propos de l'emprise des deux acteurs de la communication sur le détour, la difficulté de la réalisation d'un état du balancement de capacité entre le locuteur et l'interlocuteur. Cette position conduit encore à une troisième question : considérant la variabilité des compétences chez les locuteurs, entre la formulation directe et la formulation indirecte, laquelle se révèle plus efficace et rend l'accès au sens plus facile ?

Imaginons que nous avons affaire à un locuteur dont la capacité interprétative est faible, une expression directe sera certainement plus efficace, le détour ne lui offrant rien d'autre que la confusion ; mais lorsque l'on rencontre un locuteur qui est à même de décoder le message caché dans le méandre, l'expression implicite favorisera plus, par son apparence alambiquée, l'emprise du discours sur l'interlocuteur. Par exemple, une critique sinueuse, grâce à son atténuation des forces, devient un adoucissant accepté plus facilement. En même temps, l'expression directe est parfois plus efficace parce qu'il n'y a peu de risques d'incompréhension que le détour ne peut éviter.

III.3 La reconsidération sur la fonction de l'esthétique littéraire : une comparaison entre l'étude de Jullien et celle d'un spécialiste chinois du *Livre des odes* sur le mode incitatif

Le mode incitatif (*xing*, 兴), selon François Jullien, se caractérise par une non-pertinence entre le motif initial et le sujet réel, qui le permet de l'emporter sur le mode analogique (*bi*, 比). Mais à la lecture d'une œuvre de Zhao Peilin, spécialiste du *Livre des odes*^①, dédiée à l'étude génétique sur le mode incitatif de la littérature ancienne, nous avons rencontré un autre

^① 赵沛霖, 《兴的源起——历史积淀与诗歌艺术》, 北京, 中国社会科学出版社, 1987年。(Zhao Peilin, *L'origine du mode incitatif en tant que tradition historique et art poétique*, Peking, Éditions des sciences sociales de Chine, 1987.)

point de vue.

Selon Zhao, quelques images fréquemment évoquées dans les poèmes du *Livre des odes* reflètent en fait les différents cultes des hommes des époques primitives, tels que l'oiseau qui se lie toujours à un culte rendu aux ancêtres lointains, et le poisson qui fait preuve d'une grande puissance de reproduction un culte rendu à la fécondité féminine^①. Citons deux poèmes du mode incitatif dont l'image initiatrice et le sujet se correspondent :

Petit oiseau qui s'envole jusqu'au ciel,
Triste, je m'ennuie de mes parents décédés.
N'arrivant pas à fermer les yeux,
Je pense à eux.

宛彼鸣鸠，翰飞戾天。

我心忧伤，念昔先人。

明发不寐，有怀二人。

——《雅·小雅·小宛》^②

Ici, l'image introductrice – petit oiseau et le sujet – parents décédés, du point de vue phylogénétique, sont relativement motivés. Un autre poème dont l'image est le couffin à travers lequel les poissons font le va-et-vient symbolisent premièrement, malgré un sens satirique que les exégètes traditionnels y sentent, la relation amoureuse entre les deux sexes.

Même si les recherches de Zhao Peilin sont mises à part, nous pouvons aussi trouver des exemples d'exception, tel que le premier poème du *Livre des odes* dont François Jullien a aussi fait cas comme classique,

Guan-guan se répondent les orfraies
Sur un flot, dans la rivière.
Une jeune fille, charmante et réservée,
Pour ce seigneur, quelle bonne compagne elle fait !

^① *Ibid.*, pp.12-36.

^② http://www.gushiwen.org/GuShiWen_cf645e32f9.aspx.

关关雎鸠，在河之洲。

窈窕淑女，君子好逑。

——《国风·周南·关雎》^①

Si le poète commence sa strophe par les chants des orfraies, c'est parce que l'on ne peut trouver de meilleur symbole pour le sujet suivant – jeunes hommes et femmes en quête d'amour que ces oiseaux qui ont l'habitude de vivre en pair et de se répondre avec les chants.

^① http://www.gushiwen.org/GuShiWen_3cdf7d2ec3.aspx.

CONCLUSION

Jusqu'ici, nous avons effectué autant d'analyses, donc d'explorations possibles de la pensée de F. Jullien, articulée autour de deux grands domaines d'application, le domaine temporel et moral, et le poétique, déclinés à travers plusieurs notions comme le concept d'efficacité, la pensée de la création et la pensée du procès, le concept de temps, de la langue etc. Entre la pensée chinoise et la pensée occidentale, il existe une relation de l'altérité radicale qui est le résultat d'une longue indifférence mutuelle.

S'il nous faut, avant de conclure finalement sur la position de cette thèse concernant la pensée de François Jullien, consacrer quelques pages à ces notions, telles que le «Moi », l'«Autre », le rapport entre le «Moi » et l'«Autre » dans les contacts culturels, c'est que ses thèmes évoqués ont tous une relation directe avec sa méthodologie en matière de sinologie. Pour commencer, le mieux est de remonter à l'histoire humaine illustrée par plusieurs épisodes oscillant entre la séparation et l'unité du genre humain.

Dans les religions primitives, il semblerait que chaque peuple ait eu ses dieux. Même chez les Hébreux, le dieu unique n'était encore au début que le Dieu d'Israël. Ce n'est que peu à peu, avec les Prophètes, qu'il a pris une valeur universelle, idée reprise par le christianisme, puis par l'islam. Le mythe de Babel nous dit que les différences sont les résultats d'une malédiction divine, et le rôle du Messie, dans la conception juive, sera de rétablir l'unité du genre humain.^①

Ce passage de Benjamin Matalon nous paraît bien intéressant. Le mythe judéo-chrétien de la Tour Babel a donné une explication pour la diversité humaine. En divisant les langues, Dieu a fait diviser les groupes humains. Depuis le Moyen Âge dont le but de l'Occident est d'universaliser la pensée, d'évangéliser le monde, comme Saint Paul qui a proclamé qu'« il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme »^②. Jusqu'à l'époque des Lumières, on a encore essayé de mettre en place un universalisme là où il veut

^① Benjamin Matalon, *Face à nos différences, universalisme et relativisme*, Paris, L'Harmattan, 2010, p.32.

^② *Idem*.

que l'esprit de tout être humain soit fondé sur la Raison et qu'il doive y avoir des valeurs communes partagées par tous, par exemple la liberté de la pensée, la poursuite de la vérité. À savoir aussi que cette pensée des Lumières a fourni les fondements idéologiques du colonialisme européen du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle. Tzvetan Todorov et Benjamin Matalon en ont tous parlé dans leurs écrits :

Les Lumières affirment l'unité du genre humain, donc l'universalité des valeurs. Les États européens, convaincus d'être porteurs de valeurs supérieures, se sont cru autorisés à apporter leur civilisation aux moins favorisés qu'eux ; pour s'assurer de la réussite de leur entreprise, ils ont dû occuper les territoires où habitaient ces populations.^①

L'universalisme est devenu, dans le colonialisme, un prétexte d'imposer la culture dominante aux cultures dominées. Cette culture dominante est sous la plume d'Edward W. Said la culture capitaliste, européenne. Le passage de Benjamin Matalon que nous voulons montrer ci-dessous parle de la même chose :

À la fin du XIX^e siècle, un nouveau relativisme apparaît, dans un contexte très différent, celui de l'anthropologie. Jusqu'alors, on avait une conception évolutionniste de la diversité des sociétés, fondée sur l'idée d'un progrès plus ou moins unilinéaire, allant des primitifs aux civilisés, les Européens, bien entendu. C'est l'idée de cette marche vers la civilisation et le retard des « sauvages » qui a constitué le principal argument humaniste pour justifier la colonisation.^②

L'ethnocentrisme culturel tend à survaloriser sa propre culture et à considérer les autres comme inférieurs. Aujourd'hui, la mondialisation, tout en favorisant dans une certaine mesure l'unité du genre humain, ne peut négliger leurs différences. Comme l'Église a fait des compromis nécessaires avec la science : le Pape Jean-Paul II a réhabilité Galilée et a accepté

^① Tzvetan Todorov, *L'esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006, p.30.

^② Benjamin Matalon, op.cit., p.37.

non sans quelques réserves, la théorie de l'évolution. Face au monde actuel, nous avons généralement deux situations à repérer, la première, c'est la conservation de soi, la deuxième, c'est la tentation de l'Autre.

I. L'ancrage de la culture d'origine

La culture dans laquelle nous sommes nés, une fois enraciné, devient une auto-conscience qui décidera dans une large mesure de toutes nos pensées et de nos actes. Malgré la possibilité de l'éloignement géographique, elle va subsister dans nos esprits, d'où vient notre nostalgie la plus profonde. Est-ce que nous avons encore la mémoire de ce que François Cheng a écrit vers la fin de son chef-d'œuvre *Le Dit de Tianyi* ?

L'invisible souffle, s'il est de vie, ne saurait oublier ce qu'il a connu sur cette terre, fureurs et saveurs confondues. Il porte en lui assez de nostalgie pour qu'il n'effectue pas, lui aussi, sa marche du retour, quand il voudra, où il voudra.^①

Ces propos nous font penser à de nombreux souvenirs. On trouve chez Yu Guangzhong (1928-), poète contemporain de Taiwan, une réponse au complexe de Cheng, son vers le plus lu : «La nostalgie est un détroit peu profond, je suis ici, et le continent - mon pays natal se tient à l'autre rive. »(乡愁是一湾浅浅的海峡, 我在这头, 大陆在那头)

Il en est de même pour la philosophe Hannah Arendt (1906-1975)^②. Née en Allemagne, elle est d'origine juive. À cause de la persécution nazie, elle a quitté en 1933 l'Allemagne pour s'embarquer enfin aux États-Unis où elle s'est mise à écrire et à donner des cours universitaires tous en anglais. Après la Seconde Guerre mondiale, quand elle est retournée en Allemagne, au cours d'une interview, elle a dit au journaliste que l'Allemagne demeurait toujours au fond de son cœur une fascination, ainsi que l'allemand, sa langue maternelle.

^① 玛德莱娜·贝尔多, 裴程, 《美是相遇, 阅读程抱一的中西对话》, 引自《跨文化对话》, 乐黛云, [法]李比雄主编, 北京, 三联书店, 2011年, 第472页。(Madeleine Biardeau, Pei Cheng, *La beauté dans la rencontre, une lecture des dialogues sino-occidentaux chez Cheng Baoyi*, essai recueilli par Yue Daiyun et Li Bixiong dans *Dialogues entre cultures*, P &in, Éditions Sanlian, 2011, p.472.)

^② [日]青木保, 《异文化理解》(于立杰, 陈潇潇, 吴婧译), 北京, 中国青年出版社, 2008年, 第26页。(Qing Mu Bao, *Compréhension des cultures étrangères*, traduit du japonais par Yu Lijie, Chen Xiaoxiao, Wu Jing, P &in, Éditions de la Jeunesse de Chine, 2008, p.26.)

On se rappelle aussi Ye Su, écrivain américain d'origine chinoise, qui a décrit l'état d'âme des Chinois à l'étranger dans un de ses romans intitulé *Les Chinois* :

La famille et la Chine se trouvent dans le cœur de tous les Chinois ! La Chine, les Chinois ! Noms de gloire, et noms de fardeau ! La Chine, c'est un nom brillant par ses rayonnements du passé et ses promesses de l'avenir. Elle n'est pas seulement un nom géographique, une certaine institution politique, elle est l'histoire, les traditions, elle est son peuple, elle est Kong Meng Li Du^①, elle est un esprit, une auto-conscience tacite. Là où il y a des Chinois, c'est la Chine, là où l'on parle chinois, c'est la Chine.^②

C'est un fait que chacun d'entre nous possède, ou au moins cherche une identité culturelle. Nous ne pouvons jamais nous départir de la culture d'origine qui a façonné notre mentalité, notre conception du monde. La culture autochtone a une empreinte inextricable.

En l'associant à la pensée de François Jullien, notre question peut être la suivante : est-ce qu'il est possible pour quelqu'un qui étudie une culture autre que la sienne d'être objectif, de s'interposer entre deux démarches intellectuelles sans préjugés ? Dans son ouvrage sur lequel nous avons mené une analyse précise, *Du « temps », Éléments d'une philosophie du vivre*, Jullien a pris conscience de la puissance de la culture chinoise qui peut assimiler les chercheurs sinologiques sans que ceux-ci ne s'en rendent même compte :

Après avoir appris le chinois, ou plus exactement : avoir commencé de l'apprendre, ce détour par la Chine n'en finissant pas, il faut se déshabituer du chinois pour le reconsidérer à distance, résistant à la « sinisation » - comme, précédemment, on a souhaité prendre ses distances vis-à-vis de l'« Occident » -, et y lire ce qu'il ne dit pas.^③

^① C'est-à-dire Confucius, Mencius, Li Bai et Du Fu qui sont deux poètes les plus connus de la Chine antique.

^② 肖薇, 《异质文化语境下的女性书写——海外华人女性写作比较研究》, 成都, 四川出版集团巴蜀书社, 2005年, 第93页。(Xiao Wei, *Écriture féminine dans la culture étrangère, une étude comparative des écritures féminines des écrivaines chinoises à l'Étranger*, Chengdu, Compagnie d'éditions de Sichuan, 2005, p.93.)

^③ François Jullien, *Du « temps », Éléments d'une philosophie du vivre*, Paris, Grasset, 2001, p.164.

Garder toujours une distance avec son objet d'études, c'est la ligne directrice sur laquelle repose le travail de François Jullien. C'est la raison pour laquelle il a décidé de faire un détour par la Chine dont la finalité est un retour vers l'Europe. Mais ce danger d'être assimilé par la culture chinoise au cours de ses recherches, pour autant, ne veut pas dire que Jullien s'est dégage de sa propre culture. Plus d'une fois, il a mis en doute, voire critiqué du point de vue européen, les anomalies (selon lui) de la pensée chinoise :

Un de mes grands objets d'étonnement, quand je ne tourne vers la pensée chinoise, c'est que la Chine n'ait jamais connu un autre régime que la monarchie. On peut le regretter, mais c'est ainsi. On parlait en Chine seulement du bon prince ou du mauvais prince, de l'« ordre » ou du « désordre » - et même on a souvent considéré qu'un mauvais prince vaut mieux que l'anarchie...^①

Les termes que Jullien a utilisés ci-dessus, comme « étonnement », « jamais », « autre que », « regretter », et « seulement », éclairent son positionnement. Il est certain que la position de Jullien n'est pas neutre. Il a choisi d'être Européen, sinon, il ne serait pas sensible à l'étrangeté chinoise. Nous savons que Roland Barthes a recommandé dans son *Degré zéro de l'écriture* un style objectif, journalistique, donc le travail de François Jullien fait penser de nouveau à cette question : la neutralité est-elle possible dans la comparaison des cultures ?

Aujourd'hui, il y a des écrivains qui prônent un « cosmopolitisme ». Pour eux, être cosmopolite, cela signifie que l'on est libre mentalement. Se tenant au juste milieu, on n'est plus limité par telle ou telle culture, on n'a plus de préférence pour aucune d'entre elles. Chaque culture devient un simple objet d'études et d'observation. L'écrivain Liu Zaifu se considère comme partisan de ce cosmopolitisme. Né en 1941 dans la province du Fujian au Sud-Est de la Chine, il s'est installé aux États-Unis depuis de longues années. Pour lui, la Chine n'est que sa première patrie, lieu de sa naissance. Sa deuxième patrie, c'est le monde au sens large du terme.

^① François Jullien, *Penser entre la Chine et l'Europe*, texte inédit, p.11.

Dans mes recherches des sciences humaines, je suis de plus en plus sorti du cadre d'une certaine nation. Je me positionne comme libre penseur. Être intellectuel, c'est se tenir dans un espace libre, où il n'y a plus de notion d'appartenance étatique, d'identité communautaire, c'est franchir toute délimitation possible, toute frontière. Si l'on me pose la question de mon identité civile, je répondrai que je ne suis ni États-Unien, ni expatrié chinois, ni critique saïdien du capitalisme, je dirai que je suis cosmopolite, que j'ai une responsabilité égale, c'est-à-dire sans préférence ni distinction, envers la Chine, les États-Unis, ou bien toute l'humanité. C'est le rôle que le grand physicien Albert Einstein a choisi de jouer. Ce qu'il veut, c'est la paix perpétuelle. Durant toute sa vie, il n'a cessé de mettre en place cette croyance de servir l'humanité en entier. C'est ce cosmopolitisme que nous devons essayer d'apprendre.^①

Dans un autre ouvrage, il se définit comme un nomade qui est intellectuellement sans résidence permanente :

Au niveau spirituel, je suis toujours un nomade. Il n'y a pas de regret pour moi. Je suis content et fier de mon état présent. À mon avis, être écrivain et être poète, c'est par essence être un nomade spirituel, un nomade apatride, sans frontière, pour toujours.^②

Est-ce que cette position neutre est possible ou bien est-elle simplement une imagination fictive qui ne reste que dans l'idéal ? Voilà un travail de questionnement que nous devons encore poursuivre.

II. La tentation de l'Autre

D'une part, c'est la culture d'origine invincible qui nous empêche de porter un jugement vrai sur l'autre, mais d'autre part, nous sommes attirés par cet autre qui est différent de nous. Dans les échanges entre cultures, des écueils sont à éviter, comme le risque du stéréotype dont

^① 刘再复, 《走向人生深处》, 北京, 中信出版社, 2011年, 第21页。(Liu Zaifu, *Vers le plus profond de la vie*, Pkin, China CITIC Press, 2011, p.21.)

^② 刘再复, 《感悟中国, 感悟我的人间: 刘再复对话集》, 北京, 人民日报出版社, 2011年, 第21页。(Liu Zaifu, *Réflexions sur le Chine, sur le monde où je vis, essai des dialogues*, Pkin, Éditions du Quotidien du Peuple, 2011, p.21.)

nous avons la nécessité de parler dans cette partie.

II.1 L'exotisme paresseux

En dépit de cette emprise de la culture d'origine, de cette identité de soi, l'homme a également une aspiration naturelle à avoir des contacts avec les autres. Shi Tiesheng, écrivain contemporain chinois, l'a montré dans un de ses essais : « L'isolation, c'est la condition de l'homme, la communication, c'est l'aspiration de l'homme, elles sont toutes inscrites par Dieu dans sa pièce de théâtre. » (人的处境是隔离, 人的愿望是沟通, 这两样都写在了上帝的剧本里)^① Le critique occidental Todorov va abonder dans le même sens. En faisant une comparaison entre la pensée de Rousseau et la pensée de Sade, il a trouvé que celui-ci a tort d'avoir insisté sur la solitude absolue de l'humanité :

< Ne naissons-nous pas tous isolés ? Je dis plus, tous ennemis les uns des autres, tous dans un état de guerre perpétuelle et réciproque ? >^② De cet état initial Sade conclut à la nécessité d'ériger l'autosuffisance en règle de vie : tout ce qui compte, c'est mon plaisir, je n'ai pas à tenir compte des autres, si ce n'est pour me protéger de leurs intrusions.^③

La solitude ici s'impose comme la seule vérité de la condition humaine. Afin de contredire ces formules sadiennes, Todorov fait appel à l'auteur du *Contrat social* qui nous fait croire, par ses propres expériences, à une réalité humaine balancée entre la solitude ou bien la vie privée, et le contact inductible avec l'autrui, c'est-à-dire la vie sociale.

Les hommes naissent, vivent et meurent en société ; sans elle, ils ne seraient pas humains. C'est le regard posé sur l'enfant qui est à l'origine de sa conscience, c'est l'appel des autres qui le réveille au langage. Le sentiment même d'exister, dont personne ne peut se passer, provient de l'interaction avec les autres. Tout être humain est frappé d'une insuffisance congénitale, d'une incomplétude qu'il cherche à combler en s'attachant aux êtres qui

^① 史铁生, 《病隙碎笔》, 西安, 陕西师范大学出版社, 2006年, 第44页。(Shi Tiesheng, *Fragments des écrits d'un malade*, Xi'an, Éditions de l'Université Normale du Shaanxi, 2006, p.44.)

^② Marquis de Sade, *La philosophie dans le boudoir* (1795), *Œuvres complètes*, t.XXV, J.-J. Pauvert, 1968, p.173.

^③ Tzvetan Todorov, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006, p.47.

l'entourent et en sollicitant leur attachement.^①

C'est la même chose pour la question entre les cultures. Une culture particulière ne peut refuser de rencontrer, d'entrer en contact avec d'autres cultures. Plus exactement, la notion d'une culture dite pure, sans mélange, n'existe pas. Chaque culture est à l'intérieur un mixage, un ensemble d'éléments divers travaillé par l'évolution de l'histoire.

Le développement de la musique du *Blues* pourrait nous donner un exemple de la fusion des cultures. Le *Blues* a été originellement un genre de musique dont on peut trouver des racines principales en Afrique. Il est grandement développé par les Noirs au terreau du Sud des États-Unis. Victime d'une ségrégation radicale, ce peuple a connu des misères à la fois matérielle et morale, le *Blues* devient alors un exutoire pour chanter leur état d'âme, soit les « idées noires ». Après l'abolition de l'esclavage au début du XX^e siècle, un grand nombre de Noirs ont pu quitter le Sud des États-Unis pour gagner sa vie dans le Nord bien industrialisé. Au fur et à mesure, le *Blues* n'est plus réservé qu'à un public noir dans leur communauté, pour se jouer de plus en plus devant le grand public, comme les bars, les salles et les théâtres pour être accepté et apprécié dans les années 1960 par une nouvelle génération d'enthousiastes blancs.

C'est une des raisons pour lesquelles il faut se garder de stéréotyper une culture, sans prendre en compte ses multiples facettes internes, comme les Orientaux sont conservateurs, les Allemands exigeants, les Américains ont l'esprit ouvert, etc, aujourd'hui, ce danger de stéréotyper une culture est principalement la conséquence des informations fournies par le média, y compris le film, le journal et l'Internet.

En ce sens, il semble possible de proposer une autre perspective pour penser François Jullien. Si l'on regarde de près ses œuvres, on découvrira que la culture chinoise qu'il prend pour son objet d'études se limite aux œuvres classiques datant de la période des Printemps et des Automnes et de celle des Royaumes combattants (770-221 avant J.-C.), c'est-à-dire l'époque avant la fondation de la Dynastie des Qin (221-206 avant J.-C.), première véritable unification du peuple chinois. Pendant cette période troublée, vivaient les grandes figures de

^① *Ibid.*, p.46.

la pensée chinoise, comme Confucius, Mencius, Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Sunzi, Han Fei Zi, Mozi, etc. La plupart d'entre eux sont minutieusement étudiés par François Jullien et leurs pensées deviennent les supports théoriques fondamentaux de ses recherches sinologiques.

Notre problème, c'est que la culture est avant tout, comme nous l'avons dit, un mélange de nombreuses origines, par exemple, le dragon est une création légendaire en Chine. On peut lire dans *Le dictionnaire de la Chine* cette description sur l'image du dragon :

Le dragon chinois est décrit avec une tête de chameau, des cornes de cerf, des yeux de lapin, des oreilles de vache, un cou de serpent, un ventre de grenouille, des écailles de carpe, des griffes de faucon, des pattes de tigre.^①

En tant que l'emblème spirituel du peuple chinois, il a rassemblé les caractéristiques de plusieurs animaux différents, pourquoi ? C'est tout simplement parce que l'image du dragon est un assemblage des totems qui appartiennent à des tribus différentes. Au cours de l'unification de l'Empire du milieu, pour faire obéir plus facilement les tribus convaincues, un certain élément des totems de chaque tribu a été gardé pour qu'ils constituent finalement cette image du dragon. Cet animal incarne déjà la diversité de la culture chinoise.

Dans le cas de la pensée de François Jullien, la Chine sous sa plume se cantonne à une durée déterminée, autrement dit, il n'a pas fait attention au développement des pensées chinoises tout au cours de sa longue histoire. Comme il l'a dit à maintes reprises, la pensée chinoise pense à partir du changeant, de la transformation silencieuses, c'est pourquoi il est inutile pour les Chinois de présupposer un plan, de faire une fixation sur la réalité qui est toujours en mouvement, en processus. Entre la théorie et la pratique, comme entre la généralité et la particularité il reste toujours un grand écart. En ce sens, est-ce qu'on peut questionner Jullien parce qu'il a trahi, de manière inconsciente, ce qu'il a trouvé bien de la pensée chinoise ? Son analyse sur la Chine est plutôt statique, immobile, et ne prend pas en considération la globalité, d'une part la diversité des courants et d'autre part l'évolution de chaque courant. À part la pensée taoïste, la pensée confucianiste, la pensée légiste, et la

^① *Dictionnaire de la Chine*, sous la direction de Jean Pruvost, Éditions des silves, 2008, p.297.

pensée militaire de Sunzi, le bouddhisme a également beaucoup influencé la société chinoise. En fait, l'histoire de la Chine est une histoire entre l'unification et la division, entre la domination et l'agression par les peuples nomades. Par ce moyen, la culture chinoise se forme et s'agrandit peu à peu. Toujours ouverte aux cultures du dehors, elle possède une grande capacité d'adoption et d'assimilation, c'est une des raisons pour laquelle la culture chinoise fait preuve d'une longévité, par rapport à d'autres civilisations anciennes que l'on trouve déjà mortes aujourd'hui, comme la civilisation égyptienne, la civilisation indienne et la civilisation babylonienne.

L'exemple de la peinture peut aussi nous servir. Dans *De l'essence ou du nu*, François Jullien a mis en relief la place prépondérante du tableau de la montagne-eau, il a ignoré on ne sait s'il en est conscient ou inconscient, la complexité des courants pendant le développement de la peinture chinoise. La peinture du paysage, de « montagne-eau », ne peut en représenter qu'une partie, une des traditions. Il y a encore bien d'autres thèmes à traiter. Même si le personnage est réduit au minimum dans le tableau du paysage, cela ne veut pas dire que la figure humaine est complètement effacée de l'esthétique chinoise. Effectivement, il existe en Chine deux genres de peinture sur homme dont le premier a une portée pratiquement moralisatrice, et le deuxième les portraits des femmes qui n'ont rien à voir avec l'admiration de la beauté de silhouette féminine, mais l'évocation de l'esprit souvent exprimé à travers les yeux.

II.2 La pensée chinoise en tant qu'« Autre »

Lorsqu'on se trouve face à une culture autre que la sienne, il y a naturellement deux réactions, l'une est positive, il s'agit de la curiosité instinctive, la fascination, l'admiration, l'autre est négative, elle peut être la crainte, la répulsion.

Souvenons-nous *Le Château* de Franz Kafka. Le héros du récit K., qui est aussi le narrateur, arrive dans un village gouverné par un château afin de prendre son nouveau poste d'être arpenteur. Bien qu'il a fait des tentatives, le château où résident les autorités du village lui demeure inaccessible. Il n'arrive pas à entrer en contact avec ces fonctionnaires qui refusent de croire à la véracité de ses dires. K. est donc totalement et toujours à leurs yeux un inconnu à qui l'on ne donne pas la confiance.

Encore une fois, une voix de l'Occident trouve son écho en Chine, ce qui affirme qu'il y a des sentiments partagés par tous les êtres humains. L'écrivaine chinoise Eileen Chang (1920-1995) a raconté, au nom de sa héroïne, cette même sensation d'être isolée, soit la dédicton, dans l'un de ses romans *Qing Cheng Zhi Lian (L'amour dans une ville ruinée)*:

Il y a bien longtemps, fille d'une dizaine d'années, elle s'est perdue une fois dans la grande pluie après la sortie d'un opéra. Seule dans la rue, elle regardait les autres et ils la regardaient aussi. La fenêtre du tram les séparait dans deux mondes. Combien sont les inconnus ! Chacun se ferme dans son petit univers. Elle s'est creusée la tête pour y entrer, mais en vain.^①

Kafka a écrit une telle phrase dans son journal intime du 24 janvier de 1915 : «On est aimé par sa nature. Mais quand cette nature est montrée, on pensera qu'il n'est pas possible ainsi de vivre avec les autres. » Comme dans *Les Métamorphoses* et *Le Procès*, l'atmosphère kafkaïenne est toujours sombre, illogique, pleine de bizarreries surréalistes, en posant au lecteur une question fondamentale : le contact avec l'autre, c'est-à-dire le «non-moi », est-il possible ? C'est aussi la question posée par Emmanuel Levinas :

En quoi consiste l'acuité de la solitude ? Il est banal de dire que nous n'existons jamais au singulier. Nous sommes entourés d'êtres et de choses avec lesquels nous entretenons des relations. Par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec les autres. Toutes ces relations sont transitives : je touche un objet, je vois l'Autre. Mais je ne suis pas l'Autre. Je suis tout seul. C'est donc l'être en moi, le fait que j'existe, mon exister qui constitue l'élément absolument intransitif, quelque chose sans intentionnalité, sans rapport. Dans ce sens, être, c'est s'isoler par l'exister.^②

La tentation de l'Autre, elle peut résulter d'un simple rapprochement géographique, puis

^① 张爱玲, 《倾城之恋》, 北京, 北京十月文艺出版社, 2009年, 164-165页。(Eileen Chang, *L'amour dans une ville ruinée*, Pékin, Éditions de la Littérature et de l'Art d'Octobre de Pékin, 2009, pp.164-165.)

^② Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, p.21.

et surtout d'une rébellion contre les confins, la limitation par soi et l'intention congénitale de connaître quelque chose de nouveau. C'est Schopenhauer qui est attiré par le bouddhisme indien ; c'est une expression chinoise qui se dit «le moine du lointain sait mieux psalmodier » (*yuan dao de he shang hui nian jing*, 远道的和尚会念经) ; c'est le sinologue français Joël Bellassen en Chine dans les années 1970, surpris de trouver pour la première fois que les Chinois boivent toujours de l'eau chaude^①.

D'après le sinologue allemand Wolfgang Kubin, que veut dire cet « Autre » ? N'est-il pas « tout ce que moi, je ne connais pas »^② ? Le verso du « Moi » est l'Autre, le « Non-Moi ». Cet « Autre » sous-entend en même temps un système de valeurs, de critères en fonction duquel l'on juge ce que l'on ne connaît rien. La notion de l'Autre chez Kubin veut dire deux choses, qui sont l'éloignement spatial, comme la France est géographiquement pour la Chine un « Autre » ; mais encore l'éloignement du temps. Est-ce qu'on peut dire ainsi que les études menées par François Jullien s'accordent parfaitement à cette notion de l'Autre ? D'une part, l'Europe et la Chine s'éloignent par l'espace, d'autre part, la culture grecque et la culture des lettrés chinois constituent aussi un couple de l'Autre par le temps.

De nos jours, la tendance de la mondialisation fait augmenter des contacts directs entre l'Orient et l'Occident, lesquels vont devenir de plus en plus fréquents. Cette propension est irrésistible. Pour répondre à cette question des regards croisés entre l'Orient et l'Occident, il convient de distinguer deux orientations différentes.

La première, c'est l'occidentalisme, c'est-à-dire que l'Orient cherche à connaître l'Occident. On peut en compter deux manières : il y a des Orientaux qui voient sur place l'Occident en l'examinant d'une mentalité chinoise ; il reste encore ceux qui jugent l'Occident à travers l'influence que celui-ci a effectivement exercée sur l'Orient, par exemple, dans le domaine de la culture moderne, de la littérature moderne et celui de la modernité sociale.

La seconde orientation est l'orientalisme, c'est-à-dire que l'Occident cherche à connaître l'Orient. Les Occidentaux, pour connaître ce nouveau monde, doivent s'y rendre pour

^① 参考[法]白乐桑,《再见了,中国,我的七零印迹:一个外国留学生眼中的那个中国特别年代》,北京,东方出版社,2007年,第3页。(Cf. Joël Bellassen, *Au revoir la Chine, empreintes de mes années 70 : La Chine d'une époque particulière aux yeux d'un étudiant étranger*, Pékin, Éditions de l'Orient, 2007, p.3.)

^② [德]顾彬,《关于“异”的研究》(曹卫东编译),北京,北京大学出版社,1997年,第1页。(Wolfgang Kubin, *Sur l'exotisme*, traduction en chinois par Cao Weidong, Pékin, Presses de l'Université de Pékin, 1997, p.1.)

l'affirmer de leurs propres yeux, ainsi, les images de la Chine chez les Occidentaux sont-elles fondées à partir des documents laissés par ceux qui l'ont déjà visitée.

Quant à Kubin, il a montré deux raisons pour expliquer l'intérêt des Occidentaux sur l'exotisme. Premièrement, depuis le XIV^e siècle, les philosophes occidentaux, déjà insatisfaits de la condition de l'Europe, cherchent à trouver un endroit exotique. Cette tendance va s'accroître au XIX^e et au XX^e siècles, soit la fin de la Première Guerre mondiale, les intellectuels européens commencent à s'élever contre leur propre culture, parce que celle-ci les ennueie. Deuxièmement, Depuis le XIV^e siècle, il y a chez les Occidentaux une inclination à trouver une sorte de société encore en état primitif. Tout en retraçant cette société archaïque, ils se critiquent.

Pour les aventuriers, la société européenne est comme une prison qui les enferme, insipide et fastidieuse. Il faut fuir de cet emprisonnement, trouver la véritable nature en dehors de leur culture, de sorte qu'ils peuvent « redevenir Adam avant sa consommation du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal »^①.

Le fait à admettre est que l'Orient n'a pas exercé une influence aussi considérable que celle de l'Occident sur l'Orient. Habituellement, le Mouvement du 4 mai de 1919 est reconnu comme le tournant décisif dans l'évolution de la société chinoise, parce que, à partir de ce Mouvement, les Chinois, éveillés de la stagnation de leur propre culture, se mettent à apprendre auprès de l'Occident dit avancé. La littérature classique chinoise, écrite en sinogrammes traditionnels, compliqués, est remplacée par une nouvelle littérature que l'on donne le nom de « *bai hua wen* » (白话文), écrite en sinogrammes simplifiés; la conservation de l'ancien régime est bouleversée par une nouvelle recherche possible, celle de la science et de la démocratie moderne. Un grand nombre d'intellectuels chinois sont allés étudier aux États-Unis et en Europe pour vulgariser après leur retour en Chine les notions de la liberté de l'individualité et de l'égalité. Ici gît une question signifiante : est-ce que la culture chinoise a tellement remué la culture occidentale ? Y a-t-il une notion chinoise qui a véritablement changé la voie du développement de la société occidentale ?

Ce phénomène nous fait penser à Claude Lévi-Strauss, à son avis, chaque culture,

^① *Ibid.*, p.23.

théoriquement, est incapable de porter un jugement vrai sur une autre car elle ne peut s'évader d'une supériorité, ou même d'un narcissisme par rapport à d'autres cultures, « son appréciation reste prisonnière d'un relativisme sans appel »^①, dit-il. La réalité cependant a trahi la théorie. L'histoire nous a montré que les civilisations, « loin de rester enfermées en elles-mêmes, reconnaissent l'une après l'autre, la supériorité de l'une d'entre elles, qui est la civilisation occidentale »^②.

À la lecture de l'histoire des échanges entre la Chine et l'Occident, nous pouvons donner deux conclusions possibles. Premièrement, un élément faisant obstacle à la compréhension mutuelle entre la Chine et l'Europe : il est facile pour les Chinois d'accepter les connaissances de l'Occident, y compris les sciences et les technologies, en fonction de la grande productivité qu'elles leur ont apportée et apportent encore aujourd'hui ; ce qui est difficile, c'est de les faire accepter tout ce qui appartient à la culture occidentale, y compris l'institution politique, la morale, le système éducatif, etc. Le vrai problème, c'est que ces connaissances occidentales qu'on peut apercevoir directement proviennent toutes d'une culture qu'on ne peut apparemment apercevoir. Il s'agit d'une infiltration, ou bien d'une appropriation à long terme. La Chine se trouve alors dans un carrefour qui lui offre trois chemins à choisir : ou bien une occidentalisation absolue ; ou bien une conservation de sa propre culture en refusant d'être occidentalisé ; ou bien une hybridation des deux cultures. Il semble que la Chine d'aujourd'hui hésite encore devant ces choix. Quelles sont les traditions qu'elle doit conserver ? Quelles sont les valeurs étrangères qu'elle peut importer ? Quelle sera la mesure de cette importation ? Deuxièmement, l'influence de l'Occident sur l'Orient est une réalité affirmée, sans contestation, par contre, celle de l'Orient sur l'Occident est relativement mince. Est-ce qu'il existe déjà et toujours, entre les deux cultures, une inégalité fondamentale ? Une autre question s'ensuit : est-ce que les dialogues sino-européens ne sont que des fictions imaginaires ? Est-ce qu'on peut compter sur une compréhension mutuelle étant donné que subsistent encore les inégalités ?

^① Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, Éditions Gonthier, 1961, p.51.

^② *Idem*.

III. L'enjeu des recherches sinologiques de François Jullien : la construction d'une altérité

Si F. Jullien a emprunté ce terme « hétérotopie » que Michel Foucault avait opposé à l'« utopie » dans *Les Mots et les Choses*, c'est parce que le rapport entre l'Europe et la Chine est selon lui un rapport d'indépendance l'une de l'autre, donc d'indifférence. Le travail sera de sortir les deux cultures de cette indifférence mutuelle et de trouver la possibilité de les faire dialoguer. Dans un entretien avec Thierry Marchaisse, Jullien a précisé l'importance de Foucault sur sa future recherche de la Chine :

T. M. – À défaut de case déjà prôchée, vous avez des prédécesseurs. Il y a eu tant de voyageurs en Orient en quête de confrontation philosophique...Le dernier peut-être : Foucault conversant avec un bonze.

F. J. – Nous aurions pu débiter par *Les Mots et les Choses*, et même par leur avant-propos, ou, face à « utopie », Foucault conçoit la notion, si décisive à mes yeux, d'hétérotopie. « Hétérotopie » : le « lieu » est « autre ». Foucault a même l'intuition géniale de l'appliquer à la Chine ; et ce texte a été pour moi – rétrospectivement –, alors que j'étais déjà en route, un repère net, et le restera...Car, si la question n'est pas tant que la Chine soit ou non intéressante « en soi », c'est que, de toute manière, son hétérotopie la rend intéressante « pour nous », en tant qu'outil de travail et de reconfiguration philosophique.^①

Jullien l'a bien affirmé : sa pensée sur la Chine est dans une grande partie inspirée par Foucault, qui est l'un des prédécesseurs essayant de construire une altérité chinoise et d'instaurer les deux traditions culturelles en vis-à-vis. Mais son idée finalement ne s'avérait que dans l'imagination, c'est F. Jullien qui la met maintenant en pratique.

III.1 La distinction des trois notions : l'uniforme, l'universel, le commun

Pour conclure, on peut se poser la question de la finalité de cette rencontre entre la pensée

^① François Jullien, Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (la Chine), Entretiens d'Extrême-Occident*, Paris, Seuil, 2000, p.16.

chinoise et la pensée européenne. Afin d'y répondre, il convient de distinguer avant tout trois notions proposées par F. Jullien, qui sont l'universel, l'uniforme et le commun. Apparemment semblables, elles ont effectivement les acceptions presque opposées chez F. Jullien. D'abord il a suggéré l'impératif de différencier l'universel de l'uniforme, deux concepts que le monde paraît aujourd'hui confondre de plus en plus.

L'universel est un concept de la raison et fonde une nécessité, l'uniforme est un concept de la production, dont la seule justification est la commodité (celle du standard, du stéréotype). Or, prendre l'un pour l'autre nous conduira aux pseudo- « grands débats » internationaux (comme on dit la « cuisine internationale ») dans une langue standard (en anglais bêtard) qui serait la *koiné* du monde à venir.^①

Nous pouvons facilement comprendre la signification du concept de l'« uniforme ». Par exemple, la frustration de Roland Barthes lors de son voyage en Chine en 1974. Celle-ci, en pleine Révolution culturelle, a déçu ce sémiologue par la ressemblance de tout le monde. Les Chinois, à cette époque particulière, s'habillaient, parlaient et se comportaient de la même façon. À cause de cette déception, Barthes a tourné son regard vers un autre pays qui est le Japon. L'impression de Barthes se constate par Yu Hua, cet écrivain chinois né dans les années 60 du siècle dernier. Tout son souvenir pour cette Chine rouge et politisée ne peut se passer de l'omniprésence des poèmes, des citations et des portraits du Président Mao Zedong, dit le *Grand Timonier*, dans la vie quotidienne des Chinois :

Sur les bols dans lesquels nous mangions était peinte cette citation : « La révolution n'est pas un dîner de gala. » Sur les verres dans lesquels nous buvions, on trouvait ce poème : « À peine ai-je bu l'eau de Changsha, Que j'ai mangé le poisson de Wuchang. » Les poèmes et les citations de Mao Zedong donnaient du relief au moindre acte de notre vie quotidienne. Nous

^① « De la Grèce à la Chine, aller-retour : Propositions », intervention de François Jullien au Deuxième Colloque international de Sinologie de l'Université Fu Jen « Le détour et l'accès : la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident – la contribution française » (Vendredi 5 et Samedi 6 novembre 2004), Taipei, Editions de l'Université Fu Jen, 2005, p.63.

dormions sur des oreillers où il était inscrit : «N'oublions jamais la lutte des classe. »^①

L'uniforme se trouve dans cette standardisation, cette répétition stérile tuant toute possibilité d'imagination, de créations. Revenons à F. Jullien, son point de départ pour critiquer l'uniforme est cette tendance de la mondialisation actuelle dans notre société de consommation :

Aux quatre coins du monde, on retrouvera inévitablement les mêmes vitrines, les mêmes hôtels, les mêmes clés, les mêmes clichés, les mêmes affiches de bonheur et de consommation. Clos enfin sur lui-même, le tout (planétaire) ne fait plus que se refléter : auto-reflet qui constitue désormais phantasmatiquement le monde sous le règne de la Similitude (et platitude). Car si dictature il y a, c'est qu'une telle uniformisation ne se limite pas aux biens matériels mais envahit l'imaginaire. Par une opération éditoriale réussie, *Harry Potter* ou *Da Vinci Code* (ou tout autre produit du même type) formate à l'identique les rêves d'adolescents du monde entier. Par ses exportations massives de programmes, d'un pays à l'autre, la télévision fait ici son massacre. Sinon, ce qui, en territoire reculé échappe encore à cette uniformité sera considéré comme en retard.^②

L'uniformité, c'est pour Jullien un des grands malaises de la mondialisation avec l'essor des médias de masse. Caractérisée par le stéréotype ou la standardisation, elle relève, comme il l'a dit, d'une « commodité » de la production. Le seul mérite de cette production en chaîne est de « hausser le rendement et d'accroître la facilité »^③. Notre société est soumise à cette uniformisation qui nous menace chaque jour de manière discrète. Le *fast food*, le film commercialisé de Hollywood en font tous partie. Le célèbre anthropologue Claude Lévi-Strauss, dans *Race et Histoire*, nous rappelle également cette nécessité de « préserver la diversité des cultures dans un monde menacé par la monotonie et l'uniformité »^④.

^① Yu Hua, *La Chine en dix mots* (essai traduit du chinois par Angel Pino et Isabelle Rabut), Arles, Actes Sud, 2010, pp.41-42.

^② François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2008, p.36.

^③ *Ibid.*, p.32.

^④ Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, Éditions Gonthier, 1961, p.84.

Plus grave encore : cette uniformisation se procure un visage assez trompeur, elle nous fait vivre dans une illusion. Maintenant les progrès vertigineux des sciences et des technologies ne cessent de changer notre qualité de vie matérielle, en toute apparence, il y a devant nous d'innombrables choix, nous croyons pouvoir en choisir librement et prendre les décisions à notre gré, mais quand les médias nous écrasent du même message, et que la société industrielle nous montre inlassablement le même mode de vie, nous disposons en fait de peu de temps pour réfléchir, de peu de liberté pour former nos propres opinions. Notre opinion est souvent préconditionnée par ce que nous recevons de l'uniforme. Si les enfants de nos jours ne connaissent dès leur naissance que le mode narratif de *Harry Potter*, le film hollywoodien, comment relancer l'imagination humaine ? L'uniforme nous emprisonne mentalement. C'est dans ce sens que F. Jullien insiste sur la protection d'une diversité culturelle devenant plus urgente que jamais :

On s'occupe tant aujourd'hui des ressources matérielles de la Terre, dont on craint qu'elles ne tarissent. Mais ces ressources intellectuelles, ces sources d'intelligibilité, que les diverses cultures de par le Monde ont développées, les laisserons-nous recouvrir et disparaître, ou s'épuiser, par la standardisation qui tend à faire perdre aujourd'hui tout relief et contraste à la pensée ?^①

Nous voudrions évoquer l'article de Samuel Huntington intitulé *The Clash of Civilizations*, publié dans la revue *Foreign affairs* en été 1993 ? Celui-ci, qui a permis à ce professeur de science politique de l'Université de Harvard d'accéder à une notoriété, a déclenché des controverses à l'échelle mondiale, car Huntington y a donné un jugement personnel sur l'avenir de notre planète, en disant que dans le nouveau monde à venir, il faut penser les sources des conflits internationaux en termes non plus idéologiques, économiques, mais culturels. Le christianisme, l'islam et le bouddhisme, qui sont les trois plus grandes religions, vont s'engager dans cette concurrence d'influence.

^① François Jullien, *Penser entre la Chine et l'Europe* (texte inédit), p.17.

On pourrait noter ce contraste entre la pensée de Huntington et celle de F. Jullien sur l'interculturalité. Chez le précédent, la diversité culturelle crée un effet plutôt négatif, quant à F. Jullien, il considère cette variété comme des ressources tout précieuses de l'intelligence humaine. Claude Lévi-Strauss porte le même avis :

La civilisation implique la coexistence de cultures offrant entre elles le maximum de diversité et consiste même en cette coexistence. La civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité.^①

Cependant, François Jullien s'inquiète de l'avenir de la pensée chinoise qui risque de se perdre dans la mondialisation. Son ami Kubin voit plus loin :

François Jullien ne peut être très apprécié de l'autre côté de l'Atlantique, où il doit être perçu comme une poussière dans l'œil du politiquement correct. Tout particulièrement parce qu'il se prononce clairement contre une américanisation de notre planète et que, de même d'ailleurs que Rolf Trauzettel, il voit en la Chine l'unique espoir d'un contre-pouvoir de poids face à l'influence américaine.^②

F. Jullien est français, et sa langue maternelle est le français qui traditionnellement appartient au bataillon contre l'uniformisation de l'anglais. Ce qui est plus intéressant, c'est que la France depuis l'époque du général de Gaulle, non seulement dans cette concurrence des langues, mais aussi dans les relations extérieures, prend une certaine distance à l'égard des États-Unis. En ce qui concerne les relations franco-chinoises, n'oublions pas que la France est le premier pays du monde occidental à avoir reconnu la République populaire de Chine et établi des relations diplomatiques avec elle malgré l'opposition des États-Unis. La Chine est

^① Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, Editions Gonthier, 1961, p.77.

^② « *Sinologia, quo vadis ?* Polémique sur la sinologie actuelle », intervention de Wolfgang Kubin au Deuxième Colloque international de Sinologie de l'Université Fu Jen « Le détour et l'accès : la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident – la contribution française » (Vendredi 5 et Samedi 6 novembre 2004), Taipei, Editions de l'Université Fu Jen, 2005, p.294.

cet «unique espoir d'un contre-pouvoir de poids face à l'influence américaine », nous ne savons à quel point ce jugement de Kubin sur l'intention de Jullien se trouve conforme à l'idée de notre sinologue lui-même, mais une fois de plus, la France et la Chine, qui possèdent toutes une longue histoire et une civilisation hors du commun, se rencontrent, se regardent cette fois-ci, chez lui, pour des raisons culturelles, contre une hégémonie menaçante.

Nous avons beaucoup parlé de cet «uniforme » qui s'impose en quelques sortes contre l'esprit tolérant, représenté par la fameuse formule voltairienne : «Je me battrai à mort contre vos idées, mais je me battrai aussi à mort pour que vous puissiez les exprimer. » En introduisant une deuxième notion qui est l'« universel », F. Jullien a précisé qu'il y a en fait deux niveaux d'« universalité » :

D'une part, une universalité faible, rabattue, paresseuse, se limitant à la seule expérience...elle signifiera : nous constatons, pour autant que nous avons pu l'observer jusqu'ici, que telle chose se passe toujours ainsi ; ou que tous les cas (d'une même classe) se trouvent effectivement concernés. D'autre part, une universalité forte, universalité stricte ou rigoureuse, celle qu'a conçue la philosophie et qui seule, à ses yeux, est légitime : nous prétendons d'emblée, avant toute confirmation par l'expérience, que telle chose doit se passer ainsi. Sans aucune exception possible : nous affirmons non pas seulement que la chose se trouve jusqu'à présent toujours ainsi, mais qu'elle ne peut être autrement.^①

Il sera utile de comparer cette classification des universalités chez Jullien avec celle chez Benjamin Matalon, qui a publié en 2006 son ouvrage *Face à nos différences, Universalisme et relativisme*. Selon ce dernier :

Il existe un universalisme tolérant, qui met l'accent sur notre commune appartenance à l'humanité, qui est plus sensible à l'unité de l'espèce humaine qu'aux particularités ; et des

^① François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2008, p.17-18.

universalismes convaincus d'avoir la seule vérité et qui cherchent à l'imposer, c'est un croyant religieux, nationaliste, idéologique prêt à se battre pour imposer sa conviction, puisqu'il est persuadé qu'elle vaut pour tous.^①

Pour expliquer ce que veut dire un universaliste tolérant, nous disons qu'il attache beaucoup plus d'importances à ce qui fait de nous des être humains, ce qui se partage entre tous, qu'à ce qui nous rend particuliers, différents. Cela nous fait penser au propos de Chen Xujing (1903-1967), historien et sociologue chinois contemporain, sur la ressemblance et la différence de l'humanité :

Les hommes sont autant semblables que disparates. On doit la création et le développement de la culture de notre société à ces deux caractères : ressemblances et différences. La ressemblance apporte la sympathie, et celle-ci nous amène à nous coopérer, tandis que la différence crée la division du travail entre nous.^②

Revenons à la comparaison entre Matalon et Jullien. Si cet universalisme rationaliste, humaniste chez Matalon, fondé sur une confiance de la ressemblance de l'humanité, n'a rien à voir avec les deux niveaux d'universalité de Jullien, alors son deuxième universalisme, qui croit être le seul détenteur de la vérité et cherche à l'imposer aux autres, correspond totalement à l'universalisme faible et paresseux de Jullien. Cerné dans son propre expérience, il se passe en général dans les groupes dominants. Matalon y voit une inégalité profonde entre des groupes qui se trouvent dans une situation de supériorité et ceux d'infériorité :

Les groupes dominants, que ce soit parce qu'ils sont majoritaires ou pour d'autres raisons, s'affirmeront volontiers universalistes : ils veulent faire admettre que leurs valeurs, leurs

^① Benjamin Matalon, *Face à nos différences, Universalisme et relativisme*, Paris, L'Harmattan, 2006, p.54.

^② 杨深编, 《走出东方——陈序经文化论著辑要》, 北京, 中国广播电视出版社, 1995年, 第85页。(En sortant de l'Orient, essais de Chen Xujing sur les cultures, textes recueillis par Yang Shen, Peking, China Radio and Television Publishing House, 1995, p.85.)

normes, leurs croyances ont une valeur universelle, ce qui renforce évidemment les autres groupes dans leur infériorité^①

Reste à parler de la deuxième universalité forte et rigoureuse chez Jullien. Évidemment il implique un problème d'abstraction. Un universaliste de ce genre valorise la généralité théorique et cependant choisit d'ignorer la particularité réelle. Nous pouvons emprunter un terme aristotélicien pour critiquer cette universalité : l'homme est un « animal social », né et élevé dans une communauté concrète, son caractère et ses coutumes de penser et d'agir sont tous déterminés par les groupes auxquels il appartient. Nous n'arrivons pas à une connaissance même sans admettre ce caractère social de chaque individu.

Si F. Jullien objecte à l'uniforme qui stérilise le monde, et à l'universel qui d'une part impose et d'autre part abstrait, qu'est-ce qu'il va promouvoir finalement ? Voilà la troisième notion introduite qui est le « commun ». Il l'a ainsi défini : « Le commun est ce que nous partageons. »^②

Ce commun, je l'identifie ainsi : il est celui de l'intelligible ; et ce, en dépit des écarts qu'on voit apparaître entre ces traditions culturelles : c'est pourquoi nous pouvons, entre Chinois et Européens, nous comprendre et dialoguer.^③

Son idée ne peut être plus claire encore : ce terme « commun » est le synonyme de l'« intelligibilité » dont nous avons déjà étudié le sens dans la partie précédente. Face à toutes les objections, F. Jullien insiste que « son détour par la Chine n'en finira pas »^④, autrement dit, il ne va pas cesser de lire du chinois et d'apprendre en Chine.

^① Benjamin Matalon, op.cit., p.29.

^② François Jullien, *Penser entre la Chine et l'Europe* (texte inédit), p.16.

^③ *Ibid.*, p.17.

^④ « De la Grèce à la Chine, aller-retour : Propositions », intervention de François Jullien au Deuxième Colloque international de Sinologie de l'Université Fu Jen « Le détour et l'accès : la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident – la contribution française » (Vendredi 5 et Samedi 6 novembre 2004), Taipei, Éditions de l'Université Fu Jen, 2005, p.14.

III.2 La logique d'un détour par la Chine pour un retour en Grèce

Montaigne est souvent mentionné comme un des premiers savants en Occident à remarquer par les récits des voyageurs la grande diversité des cultures mais surtout le sens de penser ailleurs. Au lieu de juger les usages différents d'une position ethnocentriste, il apprend plutôt à les expliquer pour aboutir à la conclusion que « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage » (Des cannibales, *Essais*, I, 31)^①, d'où nous pouvons constater qu'il refuse d'imposer nos propres coutumes à celles qui sont simplement différentes des nôtres.

Les cas d'Emmanuel Levinas et de Tzvetan Todorov sont tous semblables. Pour le premier, un profit en est à tirer dans une relation de vis-à-vis, dans la construction d'une extériorité puisque une opportunité sera offerte au sujet de se découvrir, de sentir son être.

La relation avec l'autre est une relation avec un Mystère. C'est son extériorité, ou plutôt son altérité, car l'extériorité est une propriété de l'espace et ramène le sujet à lui-même par la lumière, qui constitue tout son être.^②

Chez Todorov, le détour par l'objet est pour le sujet le raccourci de se connaître :

L'œil ne peut se voir lui-même, ce que remarquait à regret La Rochefoucauld, mais il ne s'en tenait pas à ce constat...La meilleure connaissance de soi passe par celle des autres, le détour le plus long se révèle être le chemin le plus court.^③

Tous deux ont fondé leurs réflexions à partir du sujet, en fait, la relation levinassienne avec l'autre et le chemin du détour todorovien impliquent la mise en regard de deux côtés – sujet et objet. Il s'agit d'un double éclairage qui permet à l'un comme à l'autre de s'illuminer

^① Benjamin Matalon, *Face à nos différences, universalisme et relativisme*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp.32-33.

^② Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, p.63.

^③ 转引自杜小真——《为什么，如何与他者对话——由朱利安思想引起的几点思考》一文，引自《思考他者：围绕朱利安思想的对话》，杜小真主编，北京，北京大学出版社，第 213 页。(Comment et pourquoi dialoguer avec l'autre ? – Quelques réflexions autour de la pensée de François Jullien, article écrit par Du Xiaozhen et mis dans le recueil *Penser l'autre : dialogues autour de la pensée de François Jullien*, sous la direction de Du Xiaozhen, Pékin, Presses de l'Université de Pékin, 2011, p.213.)

pour ensuite se regarder, se refléter chacun à travers l'autre. Par là, Levinas et Todorov rejoignent l'avis de François Jullien dans son travail sur la Chine qui est pour lui un outil de réflexions pour repenser l'Europe.

Pourquoi étudier la Chine ? Selon Daniel Elisseeff, la Chine est un miroir pour l'Occident, « non pas le seule, mais immense assurément »^①. Si cette explication paraît peu suffisante, on en trouvera plus de détails chez F. Jullien. Il a choisi la Chine comme objet de références possible, plutôt que l'Inde, le monde arabe ou le monde hébreu qui sont traditionnellement conçus par les Européens comme composantes d'orientalisme, parce que culturellement, la Chine représente un monde de grande civilisation hors de la pensée européenne, mais qui est en même temps aussi élaboré, civilisé, textualisé que la leur en Europe ; côté langue, le chinois ne constituant pas un affluent de la grande famille indo-européenne, tandis que le sanscrit de l'Inde est apparenté aux langues européennes ; historiquement, la Chine s'est développée indépendamment de l'histoire européenne jusqu'à une époque relativement récente, cependant, le monde arabe ou le monde hébreu sont liés à l'histoire de l'Occident. En tant que conclusion, la Chine, pour F. Jullien, « possède une commodité théorique » et elle « ouvre un ailleurs loin de nos références »^②.

Mais il y a encore une question, c'est pourquoi la Grèce ? La pensée grecque, n'est-elle pas démodée pour penser l'Europe d'aujourd'hui ? François Jullien y a ainsi répondu :

Le choix de départ serait donc celui d'un écart, créant du recul, grâce auquel remettre en perspective la pensée. Au plus loin de tout exotisme, un tel détour est méthodique. Si je passe ainsi par la Chine, c'est aussi pour mieux lire le grec, disais-je au seuil de cet itinéraire, et sans le moindre paradoxe ; car il y a bien, effectivement, en Europe, une certaine familiarité native avec la pensée grecque, parce que héritée, en dépit des ruptures d'épistémé, qu'il nous faut rompre pour espérer la connaître (et pour cela la découvrir) en se constituant un point de vue d'extériorité.^③

^① Daniel Elisseeff, *Histoire de la Chine*, Paris, Éditions du Rocher, 1997, p.10.

^② Voir l'entretien recueilli par Richard Piorunski et Bill Gater avec François Jullien, op.cit.

^③ Intervention de François Jullien au Deuxième Colloque international de Sinologie de l'Université Fu Jen « Le détour et l'accès : la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident – la contribution française » (Vendredi 5 et Samedi 6 novembre 2004), Taipei, Editions de l'Université Fu Jen, 2005, pp.45-46.

Pour lui, la pensée grecque n'est pas démodée, elle a quand même un certain lien avec la pensée européenne aujourd'hui et ce lien va être toujours présent. Aussi de ses propos, nous savons que le détour par la Chine a pour objectif un retour en Grèce. Cette proposition a fait que le travail de François Jullien se différencie tant de celui des autres sinologues. Il est construit sur le fondement d'un mariage entre la sinologie et la philosophie. Traditionnellement, le travail des sinologues est celui d'un philologue qui se plonge dans les textes classiques, ou celui d'un sociologue qui choisit d'étudier telle ou telle époque, ou celui d'un archéologue qui examine pour constater, bref, ils prennent la culture chinoise comme leurs objets d'études et leurs fins d'études. La méthodologie de Jullien est différente, en servant de la culture chinoise, elle vise à un retour à la pensée occidentale.

Lorsque nous parlons du sinologue Jullien, nous rencontrons les objections des autres sinologues qui n'admettent pas qu'il leur appartienne, cependant il lit en réalité en chinois, toutes ses œuvres concernent la Chine. Lorsque nous parlons du philosophe Jullien, nous rencontrons les objections des philosophes français qui le considèrent comme sinologue.^①

Pouvons-nous dire que d'être sinologue, c'est le moyen de François Jullien, et que d'être philosophe, c'est la fin de François Jullien ? La Chine n'est pas sa destination de son grand voyage, mais le moyen par lequel il pourrait ouvrir une nouvelle brèche, dépasser les confins de sa propre pensée européenne. Sa destination, c'est la Grèce, pays natal de la philosophie. Ici, nous avons besoin d'évoquer Xiong Bingming, philosophe, sculpteur et calligraphe français d'origine chinoise dont la pensée est une traduction fidèle de celle de François Jullien :

Un homme n'importe où dans le monde, est parti dans sa jeunesse pour un pays lointain

^① 张西平——《作为西方思想和方法论的汉学——简论朱利安的汉学研究特点》，引自《思考他者：围绕朱利安思想的对话》，杜小真主编，北京，北京大学出版社，第 198 页。(La sinologie : la pensée occidentale et une méthodologie – sur les caractéristiques des recherches sinologiques de Jullien, texte écrit par Zhang Xiping et mis dans le recueil *Penser l'autre : dialogues autour de la pensée de François Jullien*, sous la direction de Du Xiaozhen, Pékin, Presses de l'Université de Pékin, 2011, p.198.)

et y a grandi. Peu à peu, il lui vient l'idée de retourner là où il est né. Mais, le retour est différent de la nostalgie du pays...Le retour est une connaissance, une maturité.^①

Pour bien de ses confrères en sinologie, la méthode de Jullien, celle d'utiliser la sinologie comme une boîte à outil de la philosophie, n'est donc pas faisable, comme l'affirme Wolfgang Kubin, c'est pour cette raison que Jullien « n'est pas accepté par ses pairs américains ou allemands »^②.

Aux purs philologues, qui dans leur acception traditionnelle n'ont réussi à se maintenir qu'aux États-Unis du fait que ce pays n'a pas autant été marqué par un mai 1968, François Jullien apparaîtra probablement comme un métaphysicien.^③

Kubin continue à défendre la pensée de François Jullien en expliquant la situation générale des recherches sinologiques dans le monde entier. Pour la résumer de façon concise, nous disons qu'avec la montée de la langue anglaise après la Seconde Guerre mondiale, dans le domaine des recherches sur la Chine, « une sinologie de haute volée ne pouvait plus être sérieusement envisagée pour ainsi dire que dans un cadre anglo-saxon »^④. Il existe une Europe anti-américaine, mais également une Amérique anti-européenne. La maîtrise de la langue anglaise est pour un sinologue un privilège absolu d'être lu et connu partout dans le monde. Cela provoque, du point de vue personnel de Kubin, un double effet, d'abord la « bénédiction » :

L'anglais permet de publier dans le monde entier et qu'il n'est pas nécessaire, en plus de sa

^① 杜小真——《为什么，如何与他者对话——由朱利安思想引起的几点思考》，引自《思考他者：围绕朱利安思想的对话》，杜小真主编，北京，北京大学出版社，第 218 页。(Comment et pourquoi dialoguer avec l'autre ? – Quelques réflexions autour de la pensée de François Jullien, article écrit par Du Xiaozhen et mis dans le recueil *Penser l'autre : dialogues autour de la pensée de François Jullien*, sous la direction de Du Xiaozhen, Pékin, Presses de l'Université de Pékin, 2011, p.218.)

^② Intervention de Wolfgang Kubin au Deuxième Colloque international de Sinologie de l'Université Fu Jen « Le détour et l'accès : la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident – la contribution française » (Vendredi 5 et Samedi 6 novembre 2004), Taipei, Éditions de l'Université Fu Jen, 2005, p.288.

^③ *Ibid.*, p.289.

^④ *Idem.*

langue maternelle, de manière active une autre langue étrangère, si ce n'est peut-être le chinois.^①

Puis la « malédiction » :

Le système personnel de langue et de pensée, scellé qui a ainsi, été élevé au rang de norme finit par convaincre qu'il n'est pas nécessaire de s'intéresser à des langues et des systèmes de pensée autres.^②

Ce que Kubin veut exprimer est bien clair, par rapport aux sinologues anglo-saxons, il sera plus facile pour F. Jullien, avec sa langue maternelle qui est le français, de remarquer les particularités des autres cultures.

Pour finir, nous disons que son apprentissage est un processus continu de témoignages : la pensée chinoise est intelligible pour l'Europe. Cette ressource intellectuelle ne peut résoudre les questions européennes, elle peut néanmoins les dissoudre. Tout au long de notre exploration sur la pensée de François Jullien, une expression chinoise vient souvent à l'esprit : « Me débarrasser de l'angoisse avec du vin de l'autre. » Changeons un peu les mots et nous aurons cette nouvelle formule : « Débarrasser l'Occident de l'angoisse avec du vin oriental. »

^① *Idem.*

^② *Idem.*

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie suivante, rangée en ordre alphabétique, rassemble plusieurs thèmes, en incluant les objets d'études (le corpus que l'on a choisi), les œuvres complètes de François Jullien, les études critiques sur la pensée de François Jullien, les sources indigènes (les classiques chinois servant d'outils de références), et d'autres ouvrages de portée générale cités dans les notes. De plus, pour faciliter la lecture, les noms des ouvrages chinois sont écrits sous forme bilingue, d'abord en chinois, puis ils sont tous traduits en français.

CORPUS DES ŒUVRES DE FRANÇOIS JULLIEN

Le concept de l'efficacité

1. *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1996.

La pensée de la création et la pensée du processus

2. *Les Transformations silencieuses*, Paris, Grasset, 2009.
3. *Procès ou Création : une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris, Seuil, 1989.

Le concept de temps

4. *Du « temps » : éléments d'une philosophie du vivre*, Paris, Bernard Grasset, 2005.

Le fondement de la morale

5. *Dialogue sur la morale*, Paris, Grasset, 1995.

La pensée esthétique

6. *De l'essence ou du Nu*, Paris, Seuil, 2000.

Le domaine linguistique

7. *Le Détour et l'Accès : stratégie du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset, 1995.

AUTRES ŒUVRES DE FRANÇOIS JULLIEN

8. *Chemin faisant*, Paris, Seuil, 2007.
9. *Conférence sur l'efficacité*, Paris, PUF, 2005.
10. *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 1998.

OUVRAGES ANCIENS

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque* (traduction et présentation par Richard Bodéüs), Paris, Flammarion, 2004.
2. Aristote, *Méaphysique* (traduit en chinois par Miao Litian), Pékin, Éditions de l'Université du Peuple de Chine, 2003.
(亚里士多德, 《形而上学》, 苗力田译, 北京, 中国人民大学出版社, 2003年。)
3. Aristote, *Physique* (traduction et présentation par Pierre Pellegrin), Paris, Flammarion, 2002.
4. Aristote, *Poétique* (introduction, traduction nouvelle et annotation de Michel Magnien), Paris, Librairie Générale Française, 1990.
5. AUGUSTIN (Saint), *Les Confessions*, Paris, Flammarion, 1964.
6. Charles BAUDELAIRE, *Les Fleurs du mal*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 1987 (1857).
7. Albert CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1973 (1942).
8. ÉRASME, *Éloge de la folie* (traduction par Pierre de Nolhac, présentation et noté par Maurice Rat), Paris, Flammarion, 1964 (1511).
9. François de Salignac de La Mothe FENELON, *Dialogues des morts*, Paris, Actes Sud, 1994.
10. FENG Youlan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise* (d'après le texte anglais édité par Derk Bodde, traduction de Guillaume Dunstheimer), Paris, Payot, 1952.
11. André GIDE, *La Symphonie pastorale*, Paris, Gallimard, 1925.
12. Victor HUGO, *Quatre-vingt-treize*, Paris, Flammarion, 2002 (1874).

13. Franz KAFKA, *Le Château*, traduction en chinois par Zhang Rongchang, Kunming, Éditions du Peuple de Yunnan, 2010. (première parution en 1926 pour l'édition originale en Allemagne)
([奥]卡夫卡,《城堡》,张荣昌译,昆明,云南人民出版社,2010年。)
14. Sören KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir* (traduction du danois par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau), Paris, Gallimard, 1990.
15. LÉONARD DE VINCI, *La peinture* (textes réunis, traduits et annotés par André Chastel avec la collaboration de Robert Klein), Paris, Hermann éditeurs des sciences et des arts, 2004.
16. *Les Stoïciens*, textes choisis par Jean Brun, Paris, PUF, 1957.
17. *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites, 1702-1776*, (chronologie, introduction, notices et notes par Isabelle et Jean-Louis Vissière de l'Université de Provence), Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
18. Stéphane MALLARMÉ, *Poésies*, Paris, Flammarion, 1989 (1899).
19. *Mencius*, traduit par André Lévy, Paris, Éditions You-Feng, 2003.
20. *Philosophies taoïstes, Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu* (Avant-propos, préface et bibliographie par René Etiemble, textes traduits, présentés et annotés par Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, relus par Paul Demiéville et Max Kaltenmark), Paris, Gallimard, 1980.
21. Platon, *République*, traduction et présentation par Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2004.
22. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Éditions Garnier Frères, 1961 (1762).
23. Donatien Alphonse François dit le marquis de SADE, *La philosophie dans le boudoir* (1795), *Œuvres complètes*, t.XXV, J.-J. Pauvert, 1968.
24. Arthur SCHOPENHAUER, *Le fondement de la morale*, Paris, Librairie Générale Française, 1991 (1840).
25. Arthur SCHOPENHAUER, *Sur le besoin métaphysique de l'humanité*, Paris, Mille et une Nuits, 2010 (1818).

26. SÉNÈQUE, *La bri èvet éde la vie*, Paris, Ellipses, 2006.
27. SPINOZA, *Éthique*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005 (1677).
28. SUN Tzu, *L'art de la Guerre*, préface et introduction par Samuel B. Griffith, avant propos de B. H. Lidell Hart, traduit de l'anglais par Francis Wang, Paris, Flammarion, 1972.
29. François Marie Arouet dit VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994 (1770).

CLASSIQUE CHINOIS SERVANT D'OUTILS DE REFERENCES

1. Ban Gu, *Le Hanshu ou le Livre des Han*, traduit et annoté par Chen Huanliang et Zeng Xianli, Changsha, Librairie de Yuelu, 2008.
(班固, 《汉书》, 陈焕良, 曾宪礼译注, 长沙, 岳麓书社, 2008年。)
2. *Gui Guzi*, Pêkin, Éditions de Chang'an de Chine, 2007.
(《鬼谷子》, 北京, 中国长安出版社, 2007年。)
3. *Han Fei Zi*, traduit et annoté par Chen Bingcai, Pêkin, Librairie de Zhonghua, 2007.
(《韩非子》, 陈秉才译注, 北京, 中华书局, 2007年。)
4. Laozi, *Tao Te King*, traduit et annoté par Chen Zhong, Changchun, Éditions de la Littérature et de l'Histoire de la province du Jilin, 2006.
(老子, 《道德经》, 陈忠译评, 长春, 吉林文史出版社, 2006年。)
5. *Le Huainan Zi*, présenté et annoté par Yang Youli, Kaifeng, Presses de l'Université de Henan, 2010.
(《淮南子》, 杨有礼注说, 开封, 河南大学出版社, 2010年。)
6. *Les Entretien de Confucius*, traduit et annoté par Yang Bojun, Pêkin, Librairie de Zhonghua, 1980.
(杨伯峻, 《论语译注》, 北京, 中华书局, 1980年。)
7. *Les meilleurs poèmes des Tang*, sous la direction de Peng Qingsheng, Zhang Renjian, Pêkin, Éditions de Yanshan de Pêkin, 2001.
(《唐诗精品》, 彭庆生, 张仁建主编, 北京, 北京燕山出版社, 2001年。)

8. *Les Quatre Livres et les Cinq Classiques*, Pékin, Éditions de Huawen, 2009.
(《四书·五经》, 北京, 华文出版社, 2009年。)
9. *Les Trois cents poèmes des Tang*, Changchun, Éditions de la Littérature et de l'Art contemporains, 2010.
(《唐诗三百首》, 长春, 时代文艺出版社, 2010年。)
10. *Lie-Tseu*, textes traduits et annotés par Zhang Changfa, Zhengzhou, Éditions des œuvres classiques de Zhongzhou, 2010.
(《列子》, 张长法注译, 郑州, 中州古籍出版社, 2010年。)
11. *Livre des odes*, traduction et notes par CHENG Junying, Shanghai, Éditions des œuvres classiques de Shanghai, 1985.
(程俊英译注, 《诗经译注》, 上海, 上海古籍出版社, 1985年。)
12. *Mencius*, traduit et annoté par Yang Bojun, Pékin, Librairie de Zhonghua, 1960.
(杨伯峻, 《孟子译注》, 北京, 中华书局, 1960年。)
13. *Printemps et automnes de Lü Buwei*, textes traduits et annotés par Zhang Shuangdi, Zhang Wanbin, Yin Guoguang, Chen Tao, Pékin, Presses de l'Université de Pékin, 2011.
(《吕氏春秋译注》, 张双棣, 张万彬, 殷国光, 陈涛注译, 北京, 北京大学出版社, 2011年。)
14. SIMA Qian, *Le Shiji ou les Mémoires historiques*, traduit et annoté par Zhao Wangqin, Huo Songlin, Xi'an, Éditions de Sanqin, 2011.
(司马迁, 《史记》, 赵望秦, 霍松林注释, 西安, 三秦出版社, 2011年。)
15. YU Shouzhen, *Une analyse précise des trois cents poème des Tang*, Pékin, Librairie de Chine, 2005.
(喻守真编著, 《唐诗三百首详析》, 北京, 中华书局, 2005年。)
16. Zhuangzi, *Zhuangzi*, traduit et annoté par Hu Zhongping, Pékin, Éditions de Yanshan de Pékin, 2005.
([战国]庄周, 《庄子》, 胡仲平译注, 北京, 北京燕山出版社, 2005年。)
17. ZUO Qiuming, *Le Zuo Zhuan ou Les Annales des Printemps et des Automnes de Zuo Qiuming*, traduit et annoté par Yang Bojun, Pékin, Librairie de Zhonghua, 2009.
(杨伯峻, 《春秋左传注》, 北京, 中华书局, 2009年。)

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

OUTILS DE TRAVAIL

1. *Dictionnaire culturel de la Bible*, sous la direction de Danielle Fouilloux, Anne Langlois, Alice Le Moigne, Françoise Spiess, Madeleine Thibault, René Trébuchon, Paris, Éditions Perrin, 2010.
2. *Dictionnaire de la Chine* (sous la direction de Jean Pruvost), Eragny-sur-Oise, Éditions des Silves, 2008.
3. *Dictionnaire encyclopédique Quillet*, Paris, Librairie Aristide Quillet, 1979.
4. *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950.
5. *Grand Larousse de la langue française* (Tome II), sous la direction de Louis Guilbert, René Lagane, Georges Niobey, Paris, Librairie Larousse, 1977.
6. Pierre GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1951.
7. *Le Grand Robert de la langue française* (Tome 6, 2^{ème} édition dirigé par Alain Rey, du *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* de Paul Robert), Paris, Robert, 2001.
8. Liu Zhengtan, Gao Mingkai, Mai Yongqian, Shi Youwei, *Dictionnaire des mots d'emprunt dans la langue chinoise*, Shanghai, Presses des dictionnaires de Shanghai, 1984.
(刘正琰, 高名凯, 麦永乾, 史有为编, 《汉语外来词词典》, 上海, 上海辞书出版社, 1984年。)

ÉTUDES CRITIQUES

1. Jacques ATTALI, *L'histoire du temps*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1982.
2. Pierre AUREGAN et Guy PALAYRET, *Dix étapes de la pensée occidentale*, Paris, Ellipses, 1995.

3. Roland BARTHES, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973.
4. Joël BELLASSEN, *Au revoir la Chine, empreintes de mes années 70 : La Chine d'une époque particulière aux yeux d'un étudiant étranger*, Pékin, Éditions de l'Orient, 2007.
([法]白乐桑,《再见了,中国,我的七零印迹:一个外国留学生眼中的那个中国特别年代》,北京,东方出版社,2007年。)
5. Henri BERGSON, *Essai sur donn ées imm édiates de la conscience* (traduit de l'anglais en chinois par Wu Shidong), Pékin, Presses commerciales, 2002.
([法]柏格森,《时间与自由意志》,吴士栋译,北京,商务印书馆,2002年。)
6. Henri BERNARD-MA ÎTRE, *Sagesse chinoise et philosophie chr étienne*, Paris, Cathasia, 1935.
7. Jean-Fran çois BILLETER, *Contre Fran çois Jullien*, Paris, Éditions Allia, 2007.
8. Fernand BRAUDEL, *Grammaire des civilisations*, Paris. Flammarion, 1993.
9. CAO Xueqin, *Le R êve dans le pavillon rouge* (traduction, introduction, notes et variantes par Li Tche-Houa et Jacqueline Alézaïs, révision par André d'Hormon), Paris, Gallimard, 1981.
10. Eileen CHANG, *L'amour dans une ville ruinée*, Pékin, Éditions de la Litt ération et de l'Art d'Octobre de Pékin, 2009.
(张爱玲,《倾城之恋》,北京,北京十月文艺出版社,2009年。)
11. CHEN Yuan, *La linguistique sociale*, Shanghai, Éditions de Xuelin, 1994.
(陈原,《社会语言学》,上海,学林出版社,1994年。)
12. A CHENG, *Le roman et la vie, sur les coutumes s éculi ères chinoises* (traduit du chinois par Noël Dutrait), La Tour d'Aigues, Éditions de l'aube, 1995.
13. Anne CHENG, *Histoire de la pens ée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
14. Anne CHENG, *La Chine pense-t-elle ?* Paris, Coll ège de France/Fayard, 2009.
15. André CHENG, *La pratique de la Chine, en compagnie de Fran çois Jullien*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2006.
16. Fran çois CHENG, *Cinq m éditations sur la beaut é* Paris, Albin Michel, 2006.
17. Fran çois CHENG, *L'espace du rêve : mille ans de peinture chinoise*, Paris, Ph ébus, 1983.
18. Fran çois CHENG, *Sagesse mill énaire en quelques caract ères, proverbes et maximes chinois*, Paris, Éditions You Feng, 1997.
19. Fran çois CHENG, *Souffle-Esprit, textes théoriques chinois sur l'art pictural*, Paris,

Éditions du Seuil, 2006.

20. François CHENG, *Vide et plein, le langage pictural chinois*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
21. *Chine/Europe, Percussions dans la pensée, à partir du travail de François Jullien*, sous la direction de Pierre Chartier et Thierry Marchaisse, Paris, PUF, 2005.
22. Geneviève COMEAU, *Peut-on donner sans condition ? Justice et amour*, Montrouge, Bayard, 2010.
23. Michel COURTOIS, *La peinture chinoise*, Lausanne, Éditions Rencontre Lausanne, 1967.
24. *Critique*, Paris, Éditions de Minuit, n°766, mars 2011.
25. Pascal DAVID, Alain RIOU, *En lisant François Jullien, la foi biblique au miroir de la Chine*, Paris, Lethielleux, 2012.
26. *De la Grèce à la Chine, aller-retour, Propositions*, Le Débat, n°116, sept-oct. 2001.
27. P. DEMIÉVILLE *Aperçu historique des études sinologiques en France, Choix d'études sinologiques*, Leiden, 1973.
28. *Dépayser la pensée, Dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine* (textes de G.Samama, J.-F Lyotard, Le Huu Khoa, J.-M Schaeffer, T. Marchaisse, L. Vandermeersch, M. Bitbol, R. Lanselle, P. Ricœur), Paris, Éd. Les Empêcheurs de penser en rond (diffusion Seuil), 2003.
29. *Dépayser la pensée : un detour par la Chine*, Entretien avec François Ewald, Le Magazine littéraire, mai 2001.
30. Marcel DETIENNE, *Comparer l'incomparable, Oser expérimenter et construire*, Paris, Seuil, 2009.
31. Muriel DÉTRIE, *France-Chine, quand deux mondes se rencontrent*, Paris, Éditions Gallimard, 2004.
32. *Deuxième Colloque international de Sinologie de l'Université Fu Jen Le détour et l'accès : la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident-la contribution française*, Vendredi 5 et Samedi 6 novembre 2004, Taipei, Maison d'Éditions de l'Université Fu Jen, 2005.
(《辅仁大学第二届汉学国际研讨会“其言曲而中：汉学作为对西方的新诠释——法国的贡献”论文集》(2004年11月5, 6日), 林志明, 魏思齐编辑, 台北, 辅仁大学出版社, 2005年。)

33. *Dialogues entre cultures*, essais recueillis par Yue Daiyun et Li Bixiong, Pékin, Éditions Sanlian, 2011.
(乐黛云, [法]李比雄主编,《跨文化对话》,北京,三联书店,2011年。)
34. Pierre DO-DINH, *Confucius et l'humanisme chinois*, Paris, Éditions du Seuil, 1958.
35. Bernard DUCOURANT, *Sentences et proverbes de la sagesse chinoise*, Paris, Albin Michel, 1995.
36. DU Xiaozhen, *Éloignement et retour, dialogue entre la Grèce et la Chine : une recherche sur la pensée du philosophe français Jullien*, Pékin, Édition de l'Université du Peuple de Chine, 2004.
(杜小真,《远去与归来,希腊语中国的对话——关于法国哲学家朱利安的研究》,北京,中国人民大学出版社,2004年。)
37. Daniel ELISSEEFF, *Histoire de la Chine*, Paris: Éditions du Rocher, 1997.
38. *En sortant de l'Orient, essais de Chen Xujing sur les cultures*, textes recueillis par YANG Shen, Pékin, China Radio and Television Publishing House, 1995.
(《走出东方——陈序经文化论著辑要》,杨深编,北京,中国广播电视出版社,1995年。)
39. *Entretien avec Antoine Spire*, Le Monde de l'éducation, septembre 2003.
40. *Fable de la Chine antique*, Pékin, Éditions en Langues étrangères, 2003.
41. FENG Jicai, *Propos sur la peinture des lettrés*, Zhengzhou, Éditions des œuvres classiques de Zhongzhou, 2007.
(冯骥才,《文人画辨》,郑州,中州古籍出版社,2007年。)
42. FENG Youlan, *Petite histoire de la philosophie chinoise*, Pékin, Presses de l'Université du Peuple de Chine, 2009.
(冯友兰,《中国哲学小史》,北京,中国人民大学出版社,2009年。)
43. Joséphine FRÈCHES, *La sinologie*, Paris, PUF, 1975.
44. F.-L. GANSHOF, *Qu'est-ce que la féodalité?* Paris, Tallandier, 1982.
45. GE Hongbing, *La Vérité humble*, Pékin, Éditions de la Fédération de Littérature de Chine, 2003.
(葛红兵,《卑贱的真理》,北京,中国文联出版社,2003年。)
46. Jacques GERNET, *Chine et christianisme, action et réaction*, Paris, Gallimard, 1982.

47. Marcel GRANET, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1999.
48. Marcel GRANET, *La religion des Chinois*, Paris, Albin Michel, 1989.
49. GU Hongming, *L'esprit des Chinois*, Haikou, Éditions du Hainan, 2007.
(辜鸿铭, 《中国人的精神》, 海口, 海南出版社, 2007年。)
50. GU Qingsheng, *Un vagabond à Pékin : journal d'un écrivain errant*, Pékin, Éditions de l'Association de la Littérature et de l'Art, 1998.
(古清生, 《漂泊北京: 流浪作家进京的自白》, 北京, 中国文联出版公司, 1998年。)
51. GUO Moruo, *Études sur la société de la Chine antique*, Shijiazhuang, Éditions de l'Éducation du Hebei, 2004.
(郭沫若, 《中国古代社会研究》, 石家庄, 河北教育出版社, 2004年。)
52. GUO Ruoxu, *Notes sur ce que j'ai vu et entendu en peinture* (traduit du chinois et présenté par Yolaine Escande avant-propos de François Cheng), Bruxelles, Éditions de La Lettre volée, 1994.
53. HU Shi, *Réflexions sur les problèmes de la Chine*, Huhehaote, Presses de l'Université de Neimenggu, 2008.
(胡适, 《中国沉思: 胡适读本》, 呼和浩特, 内蒙古大学出版社, 2008年。)
54. JIN Bo, *Histoire et évolution sociale de la Chine*, Pékin, China International Presse, 2008.
55. Philippe JOUSSET, *L'œuvre en cours de François Jullien*, Paris, L'Harmattan, 2006.
56. Didier JULIA, *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse, 1995.
57. François JULLIEN, *Chemin faisant*, Paris, Seuil, 2007.
58. François JULLIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2008.
59. François JULLIEN, *Du « temps », Éléments d'une philosophie du vivre*, Paris, Grasset, 2001.
60. François JULLIEN, Thierry MARCHAISSE, *Penser d'un dehors (la Chine), Entretiens d'Extrême-Occident*, Paris : Seuil, 2000.
61. François JULLIEN, *Un Sage est sans idée*, Paris, Seuil, 1998.
62. Ivan P. KAMENAROVIC, *Agir, non-agir en Chine et en Occident, Du sage immobile à l'homme d'action*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.
63. Ivan P. KAMENAROVIC, *Le conflit, perceptions chinoise et occidentale*, Paris, Éditions

- du Cerf, 2008.
64. Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'implicite*, Paris, Armand Colin, 1986.
65. Anne KERLAN-STEPHENS, *Poèmes sans paroles, chroniques des peintres chinois en de çà du Fleuve Bleu*, Italie, Éditions Hazan, 1999.
66. Julia KRISTEVA, *Le langage, cet inconnu, une initiation à la linguistique*, Paris, Seuil, 1981.
67. Wolfgang KUBIN, *Sur l'exotisme*, traduction en chinois par Cao Weidong, Pékin, Presses de l'Université de Pékin, 1997.
([德] 顾彬, 曹卫东 [编译], 《关于“异”的研究》, 北京, 北京大学出版社, 1997年。)
68. Éric de LA MAISONNEUVE, *Précis de stratégie : cinq éléments pour agir*, Paris, Dunod, 2008.
69. Simon LEYS, *Essais sur la Chine*, Paris, Robert Laffont, 1998.
70. Simon LEYS, *La forêt en feu : essais sur la culture et la politique chinoises*, Paris, Hermann, 1983.
71. Simon LEYS, *Le Bonheur des petits poissons*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 2008.
72. Emmanuel LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris : PUF, 1983.
73. Claude LEVI-STRAUSS, *Race et Histoire*, Paris, Éditions Gonthier, 1961.
74. LI Ling, *La guerre se fonde sur la duperie, une lecture du Sunzi*, Pékin, Librairie de Zhonghua, 2006.
(李零, 《兵以诈立, 我读<孙子>》, 北京, 中华书局, 2006年。)
75. LI Hao, *Une lecture précise de l'esthétique des poèmes des Tang*, Shanghai, Éditions de l'Université de Fudan, 2009.
(李浩, 《唐诗美学精读》, 上海, 复旦大学出版社, 2009年。)
76. LI Junhua, *Le mystère du temps*, Ha'erbin, Éditions des sciences et des technologies de Heilongjiang, 2007.
(李俊华, 《时间的奥妙》, 哈尔滨: 黑龙江科学技术出版社, 2007年。)
77. LIANG Shuming, *Le destin de la culture chinoise*, Pékin, China CITIC Press, 2010.
(梁漱溟, 《中国文化的命运》, 北京, 中信出版社, 2010年。)
78. LIANG Shuming, *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies* (traduit du chinois par Luo Shenyi), Paris, PUF, 2000.

79. *L'indifférence à la psychanalyse, sagesse du lettré chinois, désir du psychanalyste : rencontres avec François Jullien* (textes de L. Cornaz, P. Hassoun, R. Abibon, O. Natahi, H. Fontana, O. Douville, M. Guibal et T. Marchaisse), Paris, PUF, 2004.
80. *Lie-Tseu*, traduit du chinois, présenté et annoté par Benedykt Grynopas, Paris, Gallimard, 1961.
81. LIN Yutang, *La Chine et les Chinois* (traduit de l'anglais par S. Et P. Bourgeois, préface de Michel Jan), Paris, Éditions Payot & Rivages, 1997.
82. LIU Wenying, *La conception du temps et celle de l'espace en Chine antique*, Tianjin, Presses de l'Université de Nankai, 2000.
(刘文英, 《中国古代的时空观念》, 天津, 南开大学出版社, 2000年。)
83. LIU Zaifu, *Réflexions sur la Chine, sur le monde où je vis, essai des dialogues*, Pékin, Éditions du Quotidien du Peuple, 2011.
(刘再复, 《感悟中国, 感悟我的人间: 刘再复对话集》, 北京, 人民日报出版社, 2011年。)
84. LIU Zaifu, *Vers le plus profond de la vie*, Pékin, China CITIC Press, 2011.
(刘再复, 《走向人生深处》, 北京, 中信出版社, 2011年。)
85. LIU Zhenyun, *Peaux d'ail et plumes de poulet*, Pékin, Éditions de la Littérature du Peuple, 2006.
(刘震云, 《一地鸡毛》, 北京, 人民文学出版社, 2006年。)
86. LU Xun, *Œuvres complètes*, Tome I, Pékin, Éditions de la Littérature du Peuple, 1981.
(《鲁迅全集》第一卷, 北京, 人民文学出版社, 1981年。)
87. LU Xun, *Œuvres complètes*, Tome III, Pékin, Éditions de la Littérature du Peuple, 1981.
(《鲁迅全集》第三卷, 北京, 人民文学出版社, 1981年。)
88. LUO Guanzhong, *Histoire romancée des Trois Royaumes*, critiques par Li Zhi, Mao Zonggang, Lu Xun, etc, Pékin, Éditions de la bibliothèque de Pékin, 2007.
(罗贯中, 《三国演义》, 李贽, 毛宗岗, 鲁迅等评, 北京, 北京图书馆出版社, 2007年版。)
89. Nicolas MARTIN et Antoine SPIRE, *Chine, la dissidence de François Jullien*, Paris, Seuil, 2011.

90. Benjamin MATALON, *Face à nos différences, universalisme et relativisme*, Paris, L'Harmattan, 2010.
91. Jean de MIRIBEL et Léon VANDERMEERSCH, *Sagesse chinoise, une autre culture*, Paris, Le Pommier, 2010.
92. Jean MONNERET, *Le triomphe du trompe-l'œil, histoire du trompe-l'œil dans la peinture occidentale du VI^e siècle avant J.-C. à nos jours*, Paris, Mengès, 1993.
93. MOU Zongsan, *Spécificités de la philosophie chinoise* (traduction du chinois par Ivan P. Kamenarovic et Jean-Claude Pastor), Paris, Éditions du Cerf, 2003.
94. *Oser construire, Pour François Jullien*, Paris, Seuil, 2007.
95. Henri PENA-RUIZ, *Grandes légendes de la pensée*, Paris, Editions Flammarion, 2005.
96. PENG Changming, *Écho, l'art pictural chinois et ses résonances dans la peinture occidentale*, Paris, Éditions YOU FENG, 2004.
97. PENG Tuan-Keh-Ming, *Calligraphie & Peinture chinoises*, Paris, Dessain et Tolra, 1998.
98. *Penser d'un dehors (La Chine), entretiens d'Extrême-Occident* (en collaboration avec Thierry Marchaisse), Paris, Seuil, 2000.
99. *Penser l'autre : dialogues autour de la pensée de François Jullien*, sous la direction de Du Xiaozhen, Pékin, Presses de l'Université de Pékin, 2011.
(《思考他者：围绕朱利安思想的对话》，杜小真主编，北京，北京大学出版社，2011年。)
100. Charles PÉPIN, *Une semaine de la philosophie*, Paris, Flammarion, 2006.
101. *Philosophies taoïstes, Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu* (Avant-propos, préface et bibliographie par René Etiemble, textes traduits, présentés et annotés par Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, relus par Paul Demiéville et Max Kaltenmark), Paris, Gallimard, 1980.
101. QIAN Zhongshu, *La Forteresse assiégée*, Pékin, Éditions de La Littérature du Peuple, 1980.
(钱钟书, 《围城》, 北京, 人民文学出版社, 1980年。)
102. Qing Mu Bao, *Compréhension des cultures étrangères*, traduit du japonais par Yu Lijie, Chen Xiaoxiao, Wu Jing, Pékin, Éditions de la Jeunesse de Chine, 2008.
([日]青木保, 《异文化理解》, 于立杰, 陈潇潇, 吴婧译, 北京, 中国青年出版社, 2008年。)

103. René RAMPNOUX, *Histoire de la pensée occidentale, de Socrate à Sartre*, Paris, Éditions Ellipses, 2010.
104. Paul RICŒUR, *Le Mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1986.
105. Jacqueline de ROMILLY, *Pourquoi la Grèce ?* Paris, Éditions de Fallois, 1992.
106. Alain ROUX, *La Chine au 20^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2006.
107. Bertrand RUSSELL, *Essai sur la culture chinoise et la culture occidentale*, traduit en chinois par Yang Fating, Pékin, Éditions de Pékin, 2007.
- ([英]罗素, 杨发庭等译, 《罗素论中西文化》, 北京, 北京出版社, 2010年。)
108. Edward W. SAID, *Culture and Imperialism* (traduit de l'anglais par Li Kun), Pékin, Éditions de Sanlian, 2003.
- (萨义德, 《文化与帝国主义》, 李琨译, 北京, 三联书店, 2003年。)
109. Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.
110. Cécile SERRURIER, Bernadette BRICOUT, *Dérangements-Aperçus : autour du travail de François Jullien*, Paris, Hermann, 2011.
111. SHEN Xiaolong, *La langue chinoise et la culture chinoise*, Shanghai, Éditions de l'Université de Fudan, 2003.
- (申小龙, 《汉语与中国文化》, 上海, 复旦大学出版社, 2003年。)
112. SHEN Xilun, *La culture traditionnelle chinoise et sa langue*, Shanghai, Éditions de l'Éducation de Shanghai, 2004.
- (沈锡伦, 《中国传统文化和语言》, 上海, 上海教育出版社, 2004年。)
113. SHI Nai'an, LUO Guanzhong, *Au Bord de l'eau*, Shanghai, Éditions du Peuple de Shanghai, 1975.
- (施耐庵, 罗贯中, 《水浒全传》, 上海, 上海人民出版社, 1975年。)
114. SHI Tiesheng, *Fragments des écrits d'un malade*, Xi'an, Éditions de l'Université Normale du Shaanxi, 2006.
- (史铁生, 《病隙碎笔》, 西安, 陕西师范大学出版社, 2006年。)
115. SUN Rujian, *L'analyse psychologique et sociologique de la rhétorique*, Shanghai,

Éditions de l'Éducation des langues étrangères de Shanghai, 2006

(孙汝建, 《修辞的社会心理分析》, 上海, 上海外语教育出版社, 2006年。)

116. Tzvetan TODOROV, *Éloge du quotidien, essai sur la peinture hollandaise du XVII^e siècle*, Paris, Éditions Points, 2009.
117. Tzvetan TODOROV, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006.
118. *Un Sage philosophique de la Chine, Entretien avec Marcel Gauchet*, Le Débat, n°91 sept.oct. 1996.
119. *Une déconstruction du dehors : De la Grèce à la Chine, aller-retour*, La vocation philosophique, Centre Pompidou, Bayard, 2004.
120. Léon VANDERMEERSCH, *La formation du légisme, recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1965.
121. Sylvie VERBOIS, *Yi-King, Le classique de la simplicité*, Paris, Éditions Fernand Lanore, 1995.
122. Jean-Pierre VERNANT, *Mythe & Sociétés en Grèce ancienne*, Paris, Librairie François Maspero, 1974.
123. Jean-Pierre VERNANT, *Pandora, la première femme*, Paris, Bayard, 2006.
124. WANG Jianan, CAI Xiaoli, Dawn YOUNG, *Peinture chinoise, tradition Qi* (traduit de l'anglais par Hélène Tordo), Paris, Éditions Eyrolles (Quarto Publishing pour l'édition originale, 1997), 2002.
125. WU Guosheng, *La conception du temps*, Pékin, Éditions des sciences sociales de Chine, 1996.

(吴国盛, 《时间的观念》, 北京, 中国社会科学出版社, 1996年。)
126. XIAO Wei, *Écriture féminine dans la culture étrangère, une étude comparative des écritures féminines des écrivaines chinoises à l'Étranger*, Chengdu, Compagnie d'éditions de Sichuan, 2005.

(肖薇, 《异质文化语境下的女性书写——海外华人女性写作比较研究》, 成都, 四川出版集团巴蜀书社, 2005年。)
127. XU Mofan, LIU Dawei, *En parlant de la pragmatique de la langue chinoise*, Guangzhou,

Éditions de l'Université de Jinan, 2011.

(徐默凡, 刘大为, 《汉语语用趣说》, 广州, 暨南大学出版社, 2011年。)

128. XU Shiyi, *La Langue et l'Écriture*, Nanjing, Éditions de l'Université de Nanjing, 2009.

(徐时仪, 《语言文字》, 南京, 南京大学出版社, 2009年。)

129. YE Lang, *Une présentation générale de l'histoire de l'esthétique chinoise*, Shanghai, Éditions du Peuple de Shanghai, 1985.

(叶朗, 《中国美学史大纲》, 上海, 上海人民出版社, 1985年。)

130. YU Hua, *La Chine en dix mots*, Arles, Actes Sud, 2010.

131. YU Yuan, *Une brève présentation de l'esthétique classique chinoise*, Wuhan, Éditions de la Littérature et de l'Art de Changjiang, 1986.

(郝沅, 《中国古典美学初编》, 武汉, 长江文艺出版社, 1986年。)

132. YUAN Hongdao, *Nuages et pierres* (traduit du chinois et présenté par Martine Vallette-Hénery), Arles, Éditions Philippe Picquier, 1997, p.85.

133. YUAN Ke, *Histoire de la mythologie chinoise*, Chongqing, Éditions de Chongqing, 2007.

(袁珂, 《中国神话史》, 重庆, 重庆出版社, 2007年。)

134. ZENG Zuyin, *Sur l'esthétique de la Chine antique*, Wuhan, Édition de l'Institut de sciences et de technologies du centre de Chine, 1986.

(曾祖荫, 《中国古代美学范畴》, 武汉, 华中工学院出版社, 1986年。)

135. ZHANG Qinxia, *Han Fei Zi et art politique traditionnel chinois*, Changchun, Éditions de Changchun, 2009.

(张亲霞, 《韩非子与中国传统政治艺术》, 长春, 长春出版社, 2009年。)

136. ZHANG Yuanshan, *Le code secret des fables – une exploration de la pensée chinoise avant la dynastie des Qin*, Shanghai, Éditions de l'Université de Fudan, 2005.

(张远山, 《寓言的密码——轴心时代的中国思想探源》, 上海, 复旦大学出版社, 2005年。)

137. ZHAO Lin, *Régulation et transcendance, une exploration du mode de pensée chinoise*, Wuhan, Éditions de l'Université de Wuhan, 2005.

(赵林, 《协调与超越——中国思维方式探讨》, 武汉, 武汉大学出版社, 2005

年。)

138. ZHAO Peilin, *L'origine du mode incitatif en tant que tradition historique et art poétique*, Pékin, Éditions des sciences sociales de Chine, 1987.

(赵沛霖, 《兴的源起——历史积淀与诗歌艺术》, 北京, 中国社会科学出版社, 1987年。)

139. ZONG Baihua, *Essai sur l'Art*, Pékin, Éditions de l'Université de Pékin, 1987.

(宗白华, 《艺境》, 北京, 北京大学出版社, 1987年。)

140. Nicolas ZUFFEREY, *Introduction à la pensée chinoise*, Paris, Marabout, 2008.

Principales publications de François Jullien

1. *Lu Xun, Écriture et Révolution*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1979.
2. *La valeur allusive, des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1985 ; r éd. Collection «Quadrige », Paris, PUF, 2003.
3. *Procès ou création, une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris, Seuil, 1989 ; r éd. Le Livre de Poche, «Biblio », 1996.
4. *Éloge de la fadeur : À partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine*, Arles, Phillipès Picquier, 1991 ; r éd. Le Livre de Poche, «Biblio », 1993.
5. *La propension des choses : Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris, Éditions du Seuil, 1992 ; r éd. Collection Point, Seuil, 2003.
6. *Figure de l'immanence : Pour une lecture philosophique du Yiking*, Paris, Grasset, 1993 ; r éd. Le Livre de Poche, «Biblio », 1995.
7. *Le Détour et l'accès, stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset, 1995 ; r éd. Le Livre de Poche, «Biblio », 1997.
8. *Fonder la morale, Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Grasset, 1995 ; r éd. Le Livre de Poche, «Biblio », 1998.
9. *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1997 ; r éd. Le Livre de Poche, 2002.
10. *Un Sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 1998.
11. *De l'essence ou du nu*, Paris, Seuil, 2000.
12. *Du «temps », Éléments d'une philosophie du vivre*, Paris, Grasset, 2001.
13. *La Grande image n'a pas de forme, ou du non objet par la peinture*, «L'Ordre philosophique », Paris, Seuil, 2003.
14. *La Chaîne et la Trame, Du canonique, de l'imaginaire et de l'ordre du texte en Chine*, Extrême-Orient/Extrême-Occident, n° 5, 11 et 12, Presses Universitaires de Vincennes ;

r éd. Collection « Quadrige », Paris, PUF, 2004.

15. *L'ombre au tableau, du mal ou du négatif*, Paris, Seuil, 2004.

16. *Conférence sur l'efficacité*, Paris, PUF, 2005.

17. *Nourrir sa vie, à l'écart du bonheur*, Paris, Seuil, 2005.

18. *Si parler va sans dire*, Paris, Seuil, 2006.

19. *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, Paris, Seuil, 2007.

20. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2008.

21. *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe*, Paris, Seuil, 2009.

22. *Cette étrange idée du beau*, Paris, Grasset, 2010.

23. *Le Pont des singes, de la diversité à venir, fécondité nationale face à l'identité nationale*, Paris, Galilée, 2010.

24. *Philosophie du vivre*, Paris, Gallimard, 2011.

25. *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2012.

26. *Entrer dans une pensée ou des possibles de l'esprit*, Paris, Gallimard, 2012.

BIOGRAPHIE

Fran çois JULLIEN

Adresse électronique : francois.jullien@univ-paris-diderot.fr

Formation et titres universitaires

Ancien élève de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm (1972-1977)

Agrégé de l'Université (1974)

Étudiant des Universités de Pékin et Shanghai (1975-1977)

Responsable de l'Antenne Française de sinologie à Hong-Kong (1978-1981)

Pensionnaire de la Maison Franco-japonaise de Tokyo (1985-1987)

Docteur de 3^e cycle en Études Extrême-orientales (avril 1978)

Docteur ès Lettres (décembre 1983)

Président de l'Association Française des Études Chinoises (1988-1990)

Président du Collège international de philosophie (1995-1998)

Actuellement

Professeur à l'Université Paris 7 – Denis Diderot

Titulaire de la chaire sur l'altérité créée à la Fondation Maison des sciences de l'homme

Champs de recherche

- Philosophie générale et pensée chinoise (pensée de la Chine antique et néoconfucianisme ; conceptions littéraires et esthétiques de la Chine classique) ;

- Comparatisme et interculturalité

Méthodologie de recherche

Contrairement à celles des autres sinologues, la méthode de François Jullien entreprend entre la pensée chinoise et la pensée européenne se caractérise par un détour par la Chine pour un effet de retour en Europe. Pour relancer la philosophie européenne, il faut dépayser la pensée, créer un écart, chercher à explorer d'autres ressources intelligibles en Extrême-Orient.

Cette expédition de François Jullien vise à la fois à réinterroger l'Europe dans ses partis pris et à sortir la pensée chinoise de son mysticisme traditionnel. Son travail tient à deux principes : ouvrir des prises obliques sur notre impensé et creuser chacune des deux cultures dans ses conditions de possibilité

REMERCIEMENTS

Nous souhaitons avant tout exprimer notre reconnaissance la plus profonde à Monsieur le professeur WU Hongmiao, directeur de cette thèse, pour nous avoir amené il y a trois ans à prendre connaissance des œuvres de François JULLIEN, ce qui a suscité chez nous la première inspiration de cette thèse de doctorat, et aussi pour la patience qu'il nous a infiniment donné au cours de nos discussions. Sans lui, la mise à jour de ce travail ne sera pas possible.

Notre gratitude affectueuse à Madame le Professeur Auréa GAILLARD qui a bien voulu assurer la co-direction de cette thèse, pour le grand intérêt qu'elle a accordé à ce travail, pour les précieux conseils qu'elle nous a prodigués tout au long de nos recherches, pour la patience et l'exigence stimulante dont elle a fait preuve à l'égard de notre étude.

Il nous reste à remercier quelques autres professeurs de français à l'Université de Wuhan, y compris Monsieur DU Qinggang, Monsieur LUO Guoxiang, Monsieur WANG Zhan, Madame FENG Xuejun, Madame WANG Jing, Madame YANG Haiyan, ainsi que le professeur Éric BENOÎT de l'Université Michel de Montaigne Bordeaux-III.

Enfin, un merci tout particulier à mes parents, présents lors de toutes mes études. C'est grâce à leurs encouragements que nous avons toujours eu la volonté d'aller au bout de notre démarche.

Qu'ils trouvent ici l'expression de notre reconnaissance et de nos sincères remerciements.