

Pensée chinoise et philosophie européenne.

Jean-Pierre Bompied

Partons de la question telle que la formule avec une simplicité étudiée une des figures de la sinologie française contemporaine, Anne Cheng, titulaire au Collège de France de la chaire *Histoire intellectuelle de la Chine*. Question qui est aussi le titre même de l'opuscule (2009) reproduisant sa leçon inaugurale : *La Chine pense-t-elle ?*

Une oreille philosophique pense immédiatement à la formule–choc de Heidegger : *la science ne pense pas*. Mais la sinologue indique très vite qu'elle a emprunté ce titre à celui d'un ouvrage d'un collègue indianiste, qui était : *L'Inde pense-t-elle ?*

Arrêtons-nous un instant. Au début du 19^e siècle, Hegel dans son grand tableau des pensées humaines, traite ensemble de l'Inde et de la Chine. Mises dans le même sac intellectuel. Un siècle plus tard, dans les années 30, Husserl, lors d'une fameuse conférence dite de Vienne, fait de même et pour qualifier ces deux grandes cultures asiatiques il emploie une curieuse expression : ce sont des « spécimens empiriques ou anthropologiques ». Enfin, en 1960, cet esprit distingué qu'est Merleau-Ponty écrit une préface pour un beau livre sur l'Asie, chez Mazenod, qu'il intitule : *L'Orient et la philosophie*. Il continue donc de traiter ensemble de l'Inde et de la Chine, et d'ailleurs reproduit à leur sujet le point de vue hégélien et husserlien, mais avec une sorte d'hésitation – j'en dirai un mot dans un moment. Aujourd'hui qui songerait à amalgamer les deux pays géants de l'Asie, les deux émergents comme on dit ? Quand on les rapproche, sur le plan économique, politique ou culturel, c'est au contraire pour les comparer et les opposer.

Revenons à la question : la Chine pense-t-elle ? Mais d'abord de quelle Chine s'agit-il ? Sûrement pas seulement de la superpuissance actuelle qui forme avec les USA une sorte de G2 à l'échelle mondiale – état atteint au terme de trois décennies de croissance prodigieuses. Alors parle-t-on de la civilisation chinoise dans son ampleur plurimillénaire – une profondeur historique qui déjà inquiétait Pascal, on pense à son abrupte et énigmatique formule (« Lequel est le plus croyable des deux, Moïse ou la Chine? ») ?

Si le premier sens (Chine contemporaine) est manifestement inapproprié, trop étroit, le second (la civilisation chinoise) semble trop large. Je crois que la question posée par A.Cheng concerne la Chine dans sa tradition intellectuelle propre, originale, ce que François Jullien, une autre figure de la sinologie contemporaine, appelle la Chine *lettrée*. Cette Chine lettrée apparaît dans l'antiquité, vers le milieu du premier millénaire av/JC, avec pour saint patron Confucius. Au passage une remarque : à la suite des missionnaires jésuites qui ont découvert la culture chinoise à partir de la fin du 16^e nous parlons de confucianisme - terme repris par les sinologues, alors que la tradition chinoise dit école des lettrés (儒 ru). Ecole dont Confucius est le premier maître, et qui sans surprise est présenté dans le premier chapitre de l'ouvrage de référence d'A.Cheng : *Histoire de la pensée chinoise*. Ajoutons : Confucius est bien plus que

le maître d'une école particulière, après lui se répandent une profusion de doctrines, avec textes et auteurs (*Les cent écoles*). Il est ainsi l'opérateur d'une révolution culturelle qui ouvre l'âge d'or de la pensée chinoise, la période où se formulent toutes ses grandes notions et conceptions, et cela dans une situation politiquement troublée, violente, instable avant qu'au troisième siècle av/JC la fondation de l'empire ne réinstalle un ordre rigoureux dans le monde chinois. Un ordre politique, moral et intellectuel assuré par une bureaucratie composée de lettrés (*mandarins*).

Dès que ces données historiques commencent d'être connues en Europe, se profile l'idée d'un processus historique double et parallèle survenu au cours de l'antiquité : grosso modo au même moment, mais en s'ignorant mutuellement, naissent dans l'espace grec et en Extrême Asie la philosophie européenne et la pensée chinoise. Dès le 18^e, à l'époque des Lumières, on voit dans Confucius le Socrate chinois.

C'est ainsi de la Chine lettrée dont il est question dans le propos d'A.Cheng. La Chine lettrée, comme son nom l'indique, c'est la Chine qui écrit. A cet égard une autre remarque s'impose : le support utilisé là-bas pour la pensée et la mémoire n'est pas alphabétique mais idéographique : on ne note pas les signifiants phoniques, mais directement les signifiés, au moyen d'emblèmes tous différents : caractères ou idéogrammes. Celui-ci par exemple 人 désigne l'homme en tant que genre (anthropos en grec, homo en latin). Conséquence : dans le monde chinois il n'y a pas de sinophonie (on y parle des langues différentes) mais une sinographie – partout la même écriture, par nature très stable, depuis l'antiquité. A qui sait lire, au lettré (il peut être japonais ou coréen), les textes antiques sont directement accessibles.

Par contraste, la philosophie européenne apparaît comme un grand voyage à travers des langues, une entreprise toujours relancée de traduction : elle commence par parler grec, puis se traduit systématiquement en latin, avant, assez récemment somme toute, de s'écrire en langues nationales, français, allemand, anglais, et toutes les autres. En Europe, mis à part le moment grec fondateur, le philosophe est toujours un traducteur – contrairement au lettré chinois.

Reprenons la question : la Chine lettrée pense-t-elle ? En tout cas elle écrit, et ses textes traduits (par les missionnaires) arrivent en Europe au 17^e, 18^e siècle. Ses textes canoniques, comme les *Entretiens* de Confucius, livre sur l'enseignement du maître, et aussi le livre fondateur de l'autre grande école dite du Tao, taoïsme, d'un auteur moins bien identifié historiquement que Confucius, mais qui aurait été son contemporain (nom : Lao-tseu ou Laozi). Mentionnons un troisième texte, encore plus ancien que les deux précédents, intitulé le *Livre Classique des Mutations* (Yiking ou Yi Jing). Il développe un système binaire (trait plein, trait brisé) qui a excité la curiosité de Leibniz.

Ajoutons qu'à l'époque classique, au fur et à mesure que se découvre la culture de la Chine, grâce à la correspondance des missionnaires et à leurs travaux déjà sinologiques, se renforce la conviction d'une étonnante altérité de cette culture. Leibniz, en particulier, en fait l'observation : toutes nos réalisations culturelles ont en Chine leur équivalent, mais complètement différent. Des manières de table à la façon d'écrire, tout s'effectue autrement.

La Chine, par son étrangeté, commence à représenter un objet privilégié pour la réflexion européenne.

Les européens cultivés de l'âge classique savent qu'en dehors de la leur il y a eu et il y a encore d'autres grandes civilisations, égyptienne, perse, arabe, indienne. Mais aucune d'elles ne manifeste la même altérité que la civilisation chinoise. En chacune on peut trouver des points de ressemblance ou de jonction. Par exemple, les arabes, ennemis traditionnels, sont monothéistes, comme les chrétiens. Avec l'Inde, on va se découvrir de profondes parentés intellectuelles, au niveau même des structures de langue : le sanscrit, l'indo-européen, et par suite dans les représentations de base (ligne de recherches qui aboutit à Dumézil). Rien de tel avec la Chine : sa situation historique et géographique d'extériorité semble avoir créé les conditions d'une altérité exemplaire. Nous allons retrouver ce problème jusque dans les débats de la sinologie actuelle.

On ne s'étonnera pas que le problème de savoir si la Chine lettrée pense finisse par être directement posé au niveau philosophique. C'est Hegel qui s'en charge, au début du 19^e. Avant Hegel les penseurs européens font des observations sur la Chine : Montaigne, Pascal, Leibniz, Voltaire, Montesquieu, Goethe et d'autres. Avec Hegel on change de niveau.

Cet universitaire allemand, petit rappel, est le fondateur de la philosophie de l'histoire et ce faisant le refondateur de l'histoire de la philosophie. Avec lui c'est l'histoire qui est placée au centre de la réflexion philosophique. Non pas l'histoire empirique des événements dont la mémoire humaine garde traces mais une histoire rationnelle qui ordonne cette masse événementielle selon une logique que Hegel appelle dialectique, par laquelle il pense déchiffrer rien de moins que le devenir de la vérité. Ce devenir se traduit dans un progrès millénaire de l'Esprit (Geist) construisant de la culture à partir d'une conscience quasi animale au départ. L'histoire universelle prend ainsi l'allure d'une odyssée de l'Esprit. Odyssée destinée, comme celle d'Ulysse, à avoir un terme, une fin, la fin de l'histoire. Final à partir duquel tout ce qui a précédé s'éclaire : triomphe terminal de la Raison. Ce schéma philosophique frappera vivement, entre beaucoup d'autres, le jeune Marx. Concernant la Chine, il conduit à se poser le problème suivant : où placer cette civilisation dans le processus dialectique millénaire de l'histoire, et où placer sa pensée dans le tableau également dialectique des grandes idées humaines ? Je résume la réponse de Hegel telle qu'il la formule dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. La Chine, comme l'Inde d'ailleurs, appartient à l'Orient, lieu du monde où sont nés l'Etat, l'écriture, où l'histoire universelle s'est véritablement mise en marche. Ces vieilles civilisations ont produit des textes, au sein desquels se manifeste une pensée mais qui n'est pas encore philosophique. Ainsi la pensée chinoise, comme le montrent ses notions cardinales, le Tao et la dualité yin/yang, est à la fois globale et concrète; elle use de notions d'usage illimité, permettant de parler de tout et n'importe quoi. En revanche, font défaut, brillent par leur absence deux idée-force sans lesquelles il n'y a pas de réflexion philosophique : la vérité et la liberté. Les textes canoniques chinois, observe Hegel, sont contrairement aux textes philosophiques grecs dénués de charpente argumentative, le manque de raisonnement y est patent. Aussi bien énoncent-ils soit une sagesse trop simple, terre à terre, faite de truismes (les textes confucéens) soit trop obscure, oraculaire, abstruse (les textes taoïstes). La pensée chinoise est ainsi en deçà de la

philosophie, conclut Hegel, d'où son intérêt intellectuel limité, disons muséographique. De quoi amuser quelques érudits dans leur coin.

L'autorité philosophique de Hegel donne un pli durable au paysage universitaire européen où les études philosophiques et sinologiques se séparent complètement. Car dans le sillage du travail des Jésuites une sinologie savante se met en place au début du 19^e, avec la France pour nation pionnière (1814 premier enseignement officiel du chinois en Europe, au Collège de France), et qui ne cesse de se développer mais dans une niche universitaire confidentielle, sans atteindre le grand public cultivé. Cette tradition érudite se poursuit au 20^e siècle avec des noms peu connus en France mais reconnus à l'international : Granet, Maspéro, Demiéville, aujourd'hui Jacques Gernet et Léon Vandermeersch. Cette sinologie, généralement ignorée des philosophes de métier, se rattache plutôt à la sociologie ; Granet est un élève de Mauss, le successeur de Durkheim et maître de Lévi-Strauss. Aussi jusqu'aux années 60 la sinologie occupe-t-elle une place très discrète sur l'échiquier intellectuel européen.

En 1960 justement Merleau-Ponty écrit la préface que j'ai mentionnée, intitulée *L'Orient et la philosophie*, où il traite ensemble de l'Inde et de la Chine, une démarche qui aujourd'hui paraît obsolète. Mais il ne fait que répéter celle de son maître Husserl, caractérisant les deux immenses cultures asiatiques comme « spécimens empiriques ou anthropologiques », par opposition au rationalisme de l'Europe, né en Grèce et réactivé à la Renaissance. Le fondateur de la phénoménologie, grande figure de la philosophie du 20^e, s'alignait ainsi sur la position de Hegel ; et Merleau-Ponty lui-même ne la conteste pas fondamentalement. Le philosophe du *corps propre* n'a pas de culture sinologique, mais il a lu la première somme sur la pensée chinoise écrite par un intellectuel chinois (Feng Youlan) formé à la philosophie aux Etats-Unis. Ses propos sont datés mais, comme toujours, nuancés : la Chine a produit, dit-il, une « immense littérature pensante » dont le rapport avec la philosophie européenne est comparable à celui de l'enfant et de l'adulte, mais il conclut sur « la secrète, la sourde contribution de l'Orient à la philosophie ». Merleau-Ponty se refuse donc à maintenir fermée la question de la philosophie chinoise, mais sans indiquer comment on pourrait rouvrir le dossier. Ce qu'a fait délibérément la sinologie contemporaine, à partir des années 80 – observons-le, au moment même où là-bas s'amorçait, après la mort du président Mao, le grand tournant politique du régime socialiste.

Ainsi derrière l'interrogation malicieusement formulée par A.Cheng il ne manque pas d'attendus et de présupposés. La Chine pense-t-elle ? C'est dans une optique philosophique qu'est posée la question. Elle signifie en somme : y a-t-il une teneur philosophique de la pensée chinoise, et si oui en quoi consiste-t-elle ? C'est adossés à notre propre tradition philosophique que nous nous demandons, face à une Chine dont nous connaissons à la fois l'ancienneté et les multiples performances culturelles, passées et présentes, de quelle capacité réflexive elle a su faire preuve – avant même de prendre connaissance de la philosophie européenne, ce qui ne survient vraiment qu'au 20^e siècle. Le comparatisme semble ainsi être l'horizon de toute recherche sinologique, surtout dans le domaine intellectuel : on ne peut évoquer la pensée chinoise sans présupposer ce qu'on tient pour la voie royale de la réflexion : la philosophie. C'est à cette aune que spontanément nous évaluons les grands textes de la tradition lettrée.

Regardons maintenant comment la sinologie française contemporaine répond à une interrogation qui vient donc de loin. D'abord la position d'A.Cheng. Comment répond-elle à la question qu'elle a elle-même posée ?

Cette sinologue se définit elle-même comme « passeur » entre les deux cultures, française et chinoise. Elle est née en France, française, de parents chinois (fille de l'académicien François Cheng, émigré dans les années 50 et comprenant mal le français). Elle a accompli le parcours complet de l'école de la République, de la maternelle à l'Ecole Normale supérieure, complété à Oxford avec les sinologues anglais puis à l'université de Shanghai. Difficile d'être sinologue sans aller un jour en Chine.

Cette intellectuelle française d'origine chinoise s'inscrit parfaitement dans la tradition sinologique fondée en 1814. C'est d'abord une sinologie érudite : avec la pensée et d'abord la langue chinoise on n'en sait jamais assez, chez les sinologues il est malséant de publier un livre avant l'âge de 50 ans. C'est la dimension philologique incontournable de la discipline. Derrière le sinologue se tient comme *idéal du moi* le mandarin : il ne cesse de comparer sa connaissance de la culture chinoise à celle du mandarin, à son désavantage. A.Cheng, elle, peut relever le défi. Second point : ce vaste savoir obéit aux découpages de la tradition chinoise, qui a une claire conscience de son historicité – même une historicité méticuleuse avec son goût de l'archive. Son travail propre consiste à restituer une certaine histoire de la pensée qui n'est pas la nôtre, en montrant dans ses grands textes la cohérence de son discours. Cohérence mais dans la dynamique d'ensemble d'une culture. Pour les sinologues il n'y a pas de Chine éternelle – une des raisons pour laquelle ils ont mal reçu l'essai de Peyrefitte *Quand la Chine s'éveillera* -, il y a une autre histoire de la pensée.

Plus important : A.Cheng estime que le comparatisme en sinologie est une fausse bonne idée, du moins s'il aboutit à définir une essence culturelle chinoise qui s'opposerait trait pour trait à une essence européenne. « Plutôt que l'altérité qui fige le vis-à-vis, écrit-elle, je préfère les différences qui saisissent les choses dans les couleurs et les mouvements de la vie ». Les deux mondes, chinois et européen, ont toujours été en mouvement et sont désormais en communication. Bien sûr, le sinologue travaille dans la différence, sans cesse, mais il ne cherche pas à construire une théorie générale des différences. Son travail essentiel consiste à traduire, à rendre intelligible. Souvent l'excellente traductrice laisse le mot chinois tel quel, après avoir clarifié son contenu. Elle préconise et pratique une sinologie plurielle et ouverte. Plurielle parce que la richesse même de la pensée chinoise exige de multiples approches, ouverte car il n'est jamais question de se refermer dans une vision essentialiste de cette pensée.

Appuyée sur des principes aussi nets A.Cheng a produit un travail sinologique de grande qualité, comme en témoignent tant son œuvre principale *Histoire de la pensée chinoise*, ouvrage de référence, que sa traduction annotée des *Entretiens* de Confucius, deux livres qui ont leur place dans la bibliothèque de l'honnête homme du 21^e siècle. Un exemple pour finir de sa rigueur intellectuelle. Considérant ce problème récurrent de la sinologie : la pensée chinoise ressortit-elle de la philosophie ou de la religion ? la spécialiste signale que ces deux notions, dont la distinction nous est si familière (plan de la réflexion, plan de la croyance), n'existent pas en chinois classique et ont été composées, sous forme de néologismes,

récemment (au Japon, à l'ère Meiji) quand dans un souci de modernisation le vocabulaire philosophique et scientifique a été traduit en idéogrammes. Le terme de philosophie 哲学 zhe xue a été construit à partir de la racine grecque mais modifiée : amour devenant étude (xue), alors que la sagesse retenue (zhe) reste très en deçà de l'état d'illumination ou d'accomplissement personnel qu'évoquent les traditions confucéenne, taoïste et bouddhiste. Quant à l'expression moderne pour religion : 宗教 zong jiao, elle accole le terme traditionnel : enseignement (jiao) à celui désignant la lignée des ancêtres (zong). Dans la tradition chinoise, Confucius, Laozi et le Bouddha étaient les maîtres fondateurs des trois enseignements principaux (三教 san jiao). Une approche philologique précise révèle ainsi le décalage profond entre les deux pensées, plus exactement entre les deux langues-cultures-pensées, dont les notions les plus fondamentales à l'évidence ne se correspondent pas, ne s'emboîtent pas.

Par rapport à cette solide sinologie institutionnelle le personnage marginal, c'est François Jullien. Il se dit même *dissident*. Mais c'est le dissident officiel, il a tous les titres, son œuvre est traduite en vingt langues, il est invité dans toutes les universités, y compris en Chine.

F.Jullien a longuement et précisément expliqué son parcours. La Chine où il a étudié à la fin de l'ère maoïste et à la périphérie de laquelle, dans les années 80, à Hongkong, Taïwan et aussi au Japon, il a suivi l'enseignement de grands connaisseurs de la tradition chinoise, la Chine n'est pour lui qu'un moyen, le lieu d'un « détour » pour mieux entreprendre son « retour » en philosophie. Il se définit au final comme « philosophe, helléniste et sinologue ». Se tient à l'écart de la corporation sinologique qui, de son côté, le considère avec défiance. Ce sinologue atypique, nous le verrons, cultive l'écart.

Depuis près de trente ans F.Jullien écrit ainsi une œuvre à l'interface de la philosophie et de la sinologie, dont l'unité est proclamée et qui culmine dans deux livres, l'un plus anthropologique (*De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, 2008), l'autre plus philosophique (*De l'Etre au Vivre, lexique euro-chinois de la pensée*, 2015).

De ce dernier ouvrage je commenterai le lexique euro-chinois qui en est l'élément principal. Là me semble se récapituler et se condenser l'ensemble d'une recherche menée dans la durée. Ce lexique se présente comme une série de 20 couples de notions opposées (versus) relevant pour les premières de la pensée chinoise, pour les secondes de la philosophie européenne.

Avant de parcourir ce tableau à 20 entrées, essayons de clarifier la démarche réflexive qui sous-tend cette construction originale. Cette démarche part de la sinologie, de l'étude de la pensée chinoise. Une étude, le travail exemplaire d'A.Cheng le rappelle, soumise à des règles philologiques strictes. On peut être philosophe sans savoir lire le grec, on ne peut pas être sinologue sans savoir lire le chinois classique.

Voici la position ou plutôt la stratégie mise au point, d'entrée de jeu, par F.Jullien : les textes chinois classiques il convient de les lire à la fois de très près et de très loin. De très près, au sens philologique : il faut commencer par s'y plonger, les apprendre, les réciter, les « savourer ». Un exercice de familiarisation appuyé sur une compétence qui ne s'acquiert pas en quelques semaines. Mais ces mêmes textes, on peut ensuite s'appliquer à les lire de très loin. Les regarder à distance. F.Jullien a coutume de dire qu'on « s'enlise » facilement dans la pensée chinoise. D'autant que cette pensée possède une teneur esthétique très élevée

(renforcée par l'écriture idéographique). La familiarité devient fascination, le sinologue se sinise - même physiquement, la culture chinoise finit souvent par s'imprimer dans son maintien, voire dans ses traits. Alors comment rester froid devant une pensée aussi captivante ? En pratiquant à l'égard de ses grands textes une « lecture problématique ». Une lecture problématique s'efforce de dégager l'amont du texte, non seulement sa cohérence à travers les notions qui le portent – ce qui est le travail sinologique classique -, mais surtout le fond de questions qui lui donne son orientation propre. Un amont qui reste toujours sous-entendu, informulé mais auquel le texte répond. C'est par cette forme d'interrogation problématique que peuvent se connecter sinologie et philosophie. En effet, les deux formes de réflexion, chinoise et européenne, ne peuvent pas dialoguer directement, tant les expressions, les types de discours sont éloignés, dissemblables. On n'imagine guère un échange entre Socrate, dialecticien accompli, et Confucius dont une des formules favorites est « Je voudrais ne plus parler ». En revanche, si on parvient à remonter jusqu'au questionnement implicite que chacun de ses deux maîtres fondateurs impulse et met en œuvre, la communication peut s'établir et la mise en relation s'effectuer à travers une « expérience de pensée » (sans contenu historique). Avec F.Jullien la sinologie devient expérimentale ou, comme il dit, « fictive » : elle ose rapprocher et confronter des systèmes de pensée appartenant à des cultures et époques différentes. Dans son premier essai *Procès ou Création* (1989) il valide sa méthode en présentant l'œuvre d'un des plus grands penseurs chinois du 17^e, un penseur tardif du néoconfucianisme - ce courant de pensée qui à l'époque classique, en réaction à l'influence doctrinale du bouddhisme, entreprend de restructurer toute la tradition chinoise. A travers cette œuvre, qui représente un des états les plus aboutis de la pensée chinoise, il recherche comment a été conçue l'origine des choses : en Chine selon une dynamique purement interne et continue – selon le paradigme du procès, donc sans la rupture de plan que suppose le paradigme de la création privilégié tant dans la tradition biblique que par la philosophie grecque. Comment dès lors l'idée de sujet unique est impossible puisqu'en toute chose une dualité corrélatrice assure son mouvement incessant. Pourquoi encore toute transcendance est inscrite dans l'immanence, sans s'en détacher pour constituer une entité distincte. Dès qu'on évoque la transcendance (en chinois le ciel), il faut l'associer à l'immanence de la terre. A cette double condition seulement le réel tient bon, la vie continue. Dans ce type de pensée il n'y a pas de ciel séparé, pas plus qu'il n'y a de sujet séparé. Ce que F.Jullien conceptualise par procès, c'est ce que la langue chinoise appelle Tao (la Voie, ce qui chemine) et par dualité corrélatrice ce qu'elle nomme yin/yang (les deux faces, sombre et éclairée, de toute chose). Socle de notions inséparables, sans cesse invoquées, où se traduit cette intuition de base : tout ce qui existe relève d'un Principe générateur (Tao) commandant le procès résultant d'une interaction continue des énergies contraires (yin/ yang). Le réel est donc mouvant. Mais si le réel est mouvant, la forme générale du questionnement est : *comment* il se meut – et non pas *pourquoi* il est ainsi – question qui n'a de sens que pour une pensée de la création.

La méthode inventée par ce sinologue d'un nouveau type – tout son travail ultérieur va le confirmer – consiste ainsi à disposer conceptions chinoises et européennes en regard, mais à partir d'une question commune qu'il faut commencer par formuler : seule la construction d'une problématique donne accès à la mise en évidence de la bifurcation initiale des axes de réflexion. Je cite maintenant le livre que nous allons évoquer : « Je ne compare pas, mais je

mets en vis-à-vis ». Ce que F.Jullien appelle son « chantier » (terme déjà utilisé par Michel Foucauld) en précisant que son but est : « Ouvrir un nouvel espace de réflexivité ».

Le terme de comparatisme n'est guère pertinent pour caractériser ce travail. Son auteur se défend de faire de la philosophie comparée, comme on a pu faire de la littérature comparée ou de la religion comparée. Il évalue moins les mérites respectifs de deux grandes traditions intellectuelles qu'il ne sonde leur écart originaire. Le but poursuivi, nous le verrons, n'est nullement de les figer dans leurs différences.

Rappelons le champ d'études parcouru par F.Jullien après son premier essai. Il a revisité les grands textes de la tradition chinoise, confucéens, taoïstes, stratégestes, légistes (doctrine politique associée à la fondation de l'empire) et aussi le texte primordial, le Yi Jing. Il a également repéré et analysé des notions transversales de la pensée chinoise, c'est-à-dire apparaissant dans des registres très différents, comme l'esthétique, la morale, la politique, la stratégie, mais dont les contenus s'avèrent relever d'une même cohérence. Exemples de ces notions transversales : l'efficacité, la fadeur. Dans chacune de ces analyses la philosophie européenne a été sollicitée en contrepoint, la philosophie dans ses bases grecques, Platon et Aristote (F.Jullien helléniste), pour trouver la bonne distance.

Effet produit : la pensée chinoise, ainsi relue, prend pour nous, sinisants ou non, relief et visibilité philosophiques, dissipant les impressions d'obscurité, d'ésotérisme (versant taoïste) ou bien de banalité, de trivialité (versant confucéen) qui en brouillaient le message. La corporation sinologique, très majoritairement, dit : F.Jullien est un sinologue pour philosophes, il ne nous apprend rien. L'intéressé réplique que son but est de provoquer une réflexion dans les deux sens, aller-retour, par un dispositif permettant aux pensées chinoise et européenne de « se dévisager mutuellement ». S'exprimant au Japon dans les années 70 Michel Foucault avait regretté que les pensées occidentale et extrême-orientale ne fussent pas davantage « croisées ». C'est ce que l'auteur du lexique euro-chinois de la pensée a essayé de faire.

La première étape de la recherche de F.Jullien – elle couvre bien des années et plusieurs essais – a été de regarder la pensée chinoise avec le recul que permet une culture philosophique. La seconde – il s'y attelle depuis quelques années - c'est de conserver cette distance pour reconsidérer la philosophie européenne, à partir d'une culture sinologique. Je crois que cette seconde étape est pour lui la plus importante, mais elle supposait que soit accomplie la première.

La réunion des deux étapes c'est ce que présente l'essai récent *De l'Etre au Vivre*. La démarche de ce texte n'étant pas comparatiste, elle ne cautionne aucun culturalisme ou conception essentialiste des cultures - reproche récurrent des adversaires de F.Jullien. Il observe d'ailleurs que si la pensée chinoise est, dans ses principales composantes, dominée par l'intuition du Tao, elle présente néanmoins et dès l'antiquité des tendances différentes – disons logicistes - qui la rapprochent de la philosophie grecque, mais des tendances restées marginales, non développées. De même, si la philosophie européenne s'ordonne autour de la question de l'Etre et du logos, elle n'ignore pas dès l'antiquité, avec Héraclite notamment, une vision du réel très proche du Tao chinois* et à l'autre bout de sa tradition présente des consonances manifestes avec la pensée chinoise (notamment chez Freud, Valéry, Bergson, Merleau-Ponty).

Des consonances objectives, ni recherchées ni même remarquées des auteurs concernés (faute de culture sinologique), mais qui attestent que les cultures ne peuvent pas être considérées comme des blocs d'incommunication. C'est même la conviction opposée qui anime en profondeur le travail intellectuel singulier ici examiné.

Maintenant considérons le lexique euro-chinois élaboré par F.Jullien. Commençons par une vue d'ensemble du tableau.

1 Propension (vs causalité)

2 Potentiel de situation (vs initiative du sujet)

3 Disponibilité (vs liberté)

4 Fiabilité (vs sincérité)

5 Ténacité (vs volonté)

6 Obliquité (vs frontalité)

7 Biais (vs méthode)

8 Influence (vs persuasion)

9 Cohérence (vs sens)

10 Connivence (vs connaissance)

11 Maturation (vs modélisation)

12 Régulation (vs Révélation)

13 Transformation silencieuse (vs évènement sonore)

14 Evasif (vs assignable)

15 Allusif (vs allégorique)

16 Ambigu (vs équivoque)

17 Entre (vs au-delà)

18 Essor (vs étale)

19 Non-report (vs savoir différer)

20 Ressource (vs vérité)

Voici 20 couples notionnels où sont mises en opposition, en vis-à-vis, une représentation chinoise et une représentation européenne. Est ainsi construit un dispositif en miroir où chaque conception se dévisage dans l'autre, et réciproquement. Un aller-retour, dans les deux sens, répété à 20 reprises.

L'ordre d'exposition me semble le suivant : les deux premières oppositions posent les bases même de l'interprétation d'ensemble, d'abord sous l'angle théorique (connaissance), ensuite

sous l'angle pratique (action). Ainsi est mise en place une sorte d'axiomatique dont les couples notionnels suivants, jusqu'au 19°, développent et explicitent les conséquences, sur divers plans. Une opération de dépliement à laquelle la vingtième entrée fournit une conclusion de portée philosophique.

Le 1° couple notionnel est ainsi particulièrement important. Il contient, me semble-t-il, l'hypothèse fondamentale de F.Jullien en ce qui concerne la pensée chinoise. Il oppose propension à causalité. La causalité est une notion qui parcourt toute l'histoire intellectuelle de l'Europe, depuis ses racines grecques (Platon et Aristote) jusqu'à la réflexion épistémologique contemporaine. Connaître, c'est relier de manière nécessaire un phénomène à sa cause. Tant que cette liaison n'a pas été découverte et établie, on reste dans l'ignorance ou dans l'opinion, on erre, on n'a pas de prises sur les choses. Il y a là un point de consensus du rationalisme antique et moderne que Spinoza rappelle avec sa vigueur coutumière : *Il est de la nature de la raison de considérer les choses non comme contingentes mais comme nécessaires*. Mais c'est Kant qui, comme souvent, fournit la formulation définitive dans sa *Critique de la raison pure* : la causalité est une catégorie de l'entendement. Un concept a priori pour penser, ordonner l'expérience en général. En tant qu'a priori la causalité est à la fois nécessaire et universelle : toute démarche scientifique productrice de connaissance objective la met en oeuvre : connaître quelque chose, c'est connaître la cause de ce quelque chose. Depuis Kant et la science de son temps on a précisé, compliqué, raffiné le contenu de la causalité, sans en abandonner le principe.

Selon F.Jullien, cette donnée de base de la rationalité européenne n'est pas partagée par la pensée chinoise, et cela depuis l'antiquité. Dans cette pensée c'est l'idée de propension qui assume la fonction de catégorie de la connaissance. Connaître, c'est discerner, détecter la propension d'un état de choses, en comprendre la dynamique propre, en fonction des énergies qui le portent et dont il n'est que la résultante. Dans cette tradition le texte fondamental c'est le Yi Jing, *Classique des Mutations* (ou des Changements), qui présente sous forme combinatoire une sorte de répertoire général de toutes les formes de changement – grâce à quoi peut être identifié le type de propension auquel on a présentement affaire. Juste un mot d'explication : toute chose résultant de la rencontre des deux grandes énergies contraires le Yi Jing expose sous forme de schémas, de diagrammes (à 3 ou 6 éléments) toutes les combinaisons possibles entre ces deux valeurs opposées : à partir de trigrammes il y en a 8, d'hexagrammes il y en a 64. En quelque sorte 64 scénarios de changement, chacun porteur d'une logique propre, mais reliée à toutes les autres, par le jeu des variations. Chaque diagramme est accompagné de commentaires explicatifs.

Mais revenons à l'opposition causalité / propension. Comment une telle bifurcation a-t-elle pu se produire dans la compréhension du sens même de la connaissance ? Pour la repérer précisément, il faut comme toujours se porter en amont des textes respectifs. La philosophie grecque (sous l'égide de Platon) commence par une coupure, elle tranche, elle sépare l'être et le devenir, ce qui est et ce qui devient, le réel et ses apparences mouvantes. Une démarche fondatrice qui définit rien de moins que le philosophe (l'homme qui sort de la caverne du monde sensible pour se diriger vers « la plaine de la vérité », le monde intelligible) et que réitère dans tous les dialogues de Platon chaque entrée en scène de Socrate. Ce distinguo

essentiel étant effectué, comprendre que le principe de causalité concerne l'être, le réel. Le devenir en est exclu : il est le terrain des opinions, multiples, variables et instables, comme lui. Cette séparation originelle de l'être et du devenir, de l'éternel et du transitoire, la pensée chinoise ne l'effectue pas, elle ne considère pas le devenir comme un moindre être, car, pour elle, les choses se structurent en évoluant (ou l'inverse). Le réel est en mouvement permanent, même quand il semble immobile, et ce processus, au fond énergétique (au sein de la voie Tao deux énergies de sens contraires s'opposent et coopèrent dans une alternance continue) fournit, dans la multiplicité de ses formes dynamiques, la cible de tout savoir. Comme il s'agit toujours de discerner dans quelle sorte de dynamique on se trouve, l'attention aux prémices, aux indicateurs de tendances est particulièrement aiguisée. La connaissance ainsi conçue s'oppose à l'ignorance, mais autrement que dans la perspective platonicienne qui oppose la stabilité du savoir à l'instabilité de l'opinion. En Chine l'ignorant est enfermé dans l'étroitesse de son présent et de son point de vue, sa vision est courte et partielle, il ne prévoit rien, il subit. Alors que le sage anticipe, épouse le mouvement des choses, s'adapte à leur évolution continue. Le *Yi Jing* est sa Bible – remarque : texte lui aussi sans auteur, composé, par strates successives, au cours du 1^{er} millénaire av/JC.

A partir de là tout le tableau va suivre. Et d'abord une autre conception de l'action. Avec le second couple du lexique : *Potentiel de situation (vs initiative du sujet)* la propension devient du potentiel. Alors que la philosophie pense l'action à partir du sujet agissant. La notion de sujet parcourt toute la philosophie moderne, depuis Descartes, et son fameux cogito. Il y a là non seulement l'évidence métaphysique où se cale toute la réflexion et la recherche, mais un principe d'action comme initiative, c'est-à-dire capacité à commencer quelque chose, à faire être ce qui n'est pas. Une capacité qui, Descartes ou Bacon le disent bien, n'est nullement contradictoire avec le principe de causalité mais au contraire peut trouver en lui un moyen de démultiplier les effets de l'action. Descartes dans la 6^e partie du *Discours de la méthode* est on ne peut plus clair : pour le travail (action sur la nature) comme pour la médecine (action sur le corps humain) tout tient à la physique, à la connaissance des causes.

De nouveau, une telle vision de l'action nous paraît relever de l'évidence, et pourtant ce n'est pas elle qui structure la pensée chinoise. Essentiellement parce que le sujet n'y est jamais abstrait ou isolé de sa situation, il en reste partie prenante, ainsi n'émerge-t-il pas en position autonome. Ce que montre F.Jullien en examinant la notion chinoise de paysage (à laquelle il a consacré tout un essai : *Vivre de paysage ou l'impensé de la raison*, 2014). Comme toujours il commence par creuser les mots. En Europe le paysage (qui n'est pas une notion philosophique) est conçu comme la partie du pays qui se dispose sous le regard d'un sujet – et ce dans les différentes langues (landscape, Landschaft...). Paysage en chinois se dit non par un terme mais par deux : 山水 shan shui montagne et eau, un couple de termes en tension réciproque : ce qui monte et se dresse / ce qui descend et s'écoule, ce dont la forme se découpe / ce qui peut prendre toute forme, ce qui s'offre ponctuellement à la vue (mais dont on peut détourner le regard) / ce qui s'impose continûment à l'oreille, dans un murmure ou mugissement ambiants. Le paysage chinois est ainsi conçu comme un champ tensionnel mais dont l'homme participe en tant que porteur d'énergie et où il pourra éventuellement recharger cette énergie. On comprend dès lors l'importance dans cette culture des arts du paysage aussi bien dans le

réaménagement de la nature (le jardin du lettré comme lieu vivifiant) que dans sa représentation centrale en poésie et en peinture.

Le paysage n'est pas donc ici une notion seulement esthétique, mais bien plutôt stratégique en montrant comment tirer parti au mieux de la situation. Agir c'est ainsi exploiter les propensions contenues dans une situation, son potentiel. Plutôt que de forcer les circonstances, tenter d'y imposer ses vues personnelles, l'important est de savoir détecter les potentialités, pour les utiliser à son profit. On ne gagne rien à aller contre le Tao. On ne réussit qu'en sachant en épouser les lignes de force.

Clarifions au passage un thème d'apparence énigmatique de la pensée chinoise : le non-agir 无为 wu wei. Il n'est la formule ni d'un fatalisme ni d'un quiétisme. A comprendre comme : ne pas intervenir malencontreusement ne rien brutaliser mais laisser se dérouler les processus naturels. C'est en fait un idéal d'action qui préconise non pas indifférence ou désintérêt pour le cours des choses mais au contraire son suivi attentif pour profiter pleinement de ses propensions. En s'efforçant d'éliminer au plus tôt les points de déviation ou de blocage qu'on apprend à repérer. L'effet maximal avec l'intervention minimale.

Avec cette mise en place initiale de l'association propension / potentiel, l'essentiel est dit, les bases de l'axiomatique sont posées. Il reste à dérouler, comme conséquences, sur différents plans, les implications de ces deux catégories unissant parfaitement le connaître et l'agir. Ainsi va s'esquisser, par contraste avec celle de la raison européenne, une sorte d'analytique de la raison chinoise. Mais notons tout de suite son orientation pragmatique. C'est souvent à travers des gestes parfaits (un boucher découpant de la viande, un charron fabriquant une roue, un vieux nageur se riant des tourbillons d'un fleuve) que les textes fondateurs en Chine évoquent les sommets de la capacité humaine 德 de. Il n'est donc pas étonnant que l'explicitation des catégories chinoises commence sur le plan du comportement, de l'agir.

A partir des deux principes directeurs énoncés en (1) et (2), l'organisation du lexique me semble la suivante : De (3) à (5) il est question d'éthique, d'abord dans sa valeur suprême (3) puis ce qu'elle implique comme rapport à autrui (4) et comme rapport à soi (5). Après l'éthique, la logique qui permet de mettre en œuvre ces valeurs et fins - de (6) à (8). Cette logique part d'une analyse du conflit (6), par quelle démarche intellectuelle en sortir (7) et par quel moyen (8). (9) formule une première conclusion : deux approches différentes et consistantes du réel, l'une qui s'applique à élucider son fonctionnement, l'autre à y rechercher du sens. Pour cela chacune cultive sa logique propre, la recherche de la cohérence en réunissant, une logique compréhensive, la recherche du sens en opposant, une logique disjonctive. Cette dichotomie originelle est suivie, examinée d'abord dans les types de savoir qu'elle conditionne (10), puis dans la prise sur les choses que ces savoirs permettent (11), chaque prise sur les choses s'inscrivant dans un horizon de perfectionnement indéfini (12), lequel implique une intelligence générale du temps (13), elle-même indissociable d'une démarche cognitive de base (14) qui donne lieu, sur le plan littéraire, à deux figures de styles dominantes (15). Cette explicitation de chaque logique d'ensemble conduit à une seconde conclusion centrée sur le rapport au langage dans chaque culture (16).

L'usage du langage dans la pensée chinoise révèle sa cible essentielle, et c'est à cette cible – que Jullien appelle le vivre – que sont consacrés les trois derniers binômes : Où est le vivre ? (17) Comment se manifeste-t-il ? (18) Comment le capter ? (19).

En (20) une conclusion générale, essentiellement philosophique, qui n'oppose plus une notion chinoise à une notion européenne, mais propose une reconfiguration de la réflexion philosophique – ce qui est évidemment très ambitieux.

Reprenons le déroulement de ce lexique. 3° opposition : *Disponibilité (vs liberté)*. Dans la perspective européenne la valeur éthique suprême c'est la liberté. Dès l'antiquité (de Platon aux stoïciens et épicuriens, cyniques et sceptiques) le sage c'est l'homme libre, qui par un travail sur soi s'applique à dissoudre toutes les dépendances. La pensée moderne, dès Montaigne et Descartes, maintient et approfondit cette orientation de fond, et l'exigence de liberté investit bientôt le champ politique, avec Spinoza puis Rousseau, irrésistiblement. En regard, en vis-à-vis, le sage chinois c'est l'homme disponible au sens où pour répondre adéquatement à la diversité mouvante des situations - qu'on l'entende au sens social et politique (optique confucéenne) ou comme rapport direct, charnel aux choses même, à la nature (optique taoïste) - il maintient ouvert tous les possibles, il n'exclut ni ne privilégie rien. Du sage suprême on ne peut rien dire, il est parfaitement lisse, sans qualités particulières, car il est l'homme du Tao, dont on ne peut rien dire – première phrase, incipit du *Daode Jing*, le livre classique du taoïsme : « La Voie qui s'exprime par la Voix n'est pas la Voie constante » (traduction de Jean Lévi).

De ces deux valeurs suprêmes – liberté ou disponibilité - sont ensuite montrées ce qu'elles impliquent comme rapport aux autres (4° entrée) et comme rapport à soi (5° entrée).

(4) *Fiabilité (vs sincérité)*. La sincérité, c'est l'exigence d'une subjectivité authentique, que ce soit la franchise entière de l'homme libre (parrésia grecque) ou la confession du chrétien, l'aveu au prix d'une plongée dans le for intérieur. Une volonté vertigineuse de mettre le langage au niveau du vécu, de tout dire, qu'ignore l'éthique chinoise, parce qu'elle ne raisonne pas à partir du sujet isolé mais d'une co-subjectivité, d'un tissu relationnel vivant où l'exigence de base c'est la fiabilité, l'accord du dire et du faire, la parole tenue, sans quoi on ne peut socialement rien construire, il n'y a pas de confiance (信 xin). La franchise est même dangereuse, pour le moins inconvenante, dans une culture qui n'inhibe pas mais canalise les émotions, par un système très élaboré de rites.

(5) *Ténacité (vs volonté)*. En Europe on privilégie la volonté, c'est-à-dire la prise de décision qui engage tout, l'instant crucial du choix, le monologue intérieur (« tempête sous un crâne »), la croisée des chemins vécue dans l'angoisse. Alors qu'en Chine la valeur de la décision est sereinement mesurée par la durée de son maintien, durée nécessaire pour que s'accumule la force morale : ténacité : 志 zhi.

Il reste à mettre en œuvre ces valeurs éthiques à travers une logique d'action, ce qu'exposent les 6°, 7° et 8° oppositions. Disons pour résumer qu'en Europe on croit à la méthode alors qu'en Chine on compte sur la stratégie. Stratégie dont (6) *Obliquité (vs frontalité)* examine les conceptions divergentes dans les deux traditions.

Mais la frontalité (affrontement direct des forces en présence, choc des courages, avec pour sanction la victoire ou la défaite) est bien plus qu'un modèle militaire dans la cité antique, puisqu'il vaut aussi pour les discours qui se mesurent dans les assemblées, les tribunaux, au théâtre et jusqu'au dialogue philosophique, forme intellectualisée de l'affrontement où le plus fort en raisons l'emporte dans le débat. La frontalité est un paradigme démocratique.

Les principes stratégiques chinois (formulés dès l'antiquité : Sunzi) sont tout autres. L'attaque directe est considérée comme dangereuse, coûteuse, épuisante. Le bon stratège sait attendre, ne compte pas sur le seul courage des troupes, mais prépare, aménage la situation de guerre, et sait que la victoire s'obtient au bon moment et latéralement, du côté que l'ennemi n'attendait pas. Cette obliquité de l'action victorieuse F.Jullien la retrouve dans l'enseignement du très pacifiste Confucius qui n'opère jamais par argumentation directe appuyée sur des raisonnements imparables, mais, au bon moment, désarçonne le disciple, déjoue sa résistance, sans administrer aucune leçon. Parole qui tombe juste, au bon moment.

F.Jullien insère à cet endroit, et reprendra plusieurs fois au cours de ce lexique, un parallèle entre les procédures stratégiques chinoises et la psychanalyse comme technique de connaissance de l'inconscient (thème auquel il a aussi consacré tout un essai : *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, 2013). Freud a compris, par la pratique même, que la connaissance de l'inconscient exige d'autres moyens que démonstratifs et rationnels, il est ainsi entré dans une logique rencontrant celle des maîtres de sagesse en Extrême-Orient.

La grande métaphore chinoise de l'action du sage est celle du vent qui fait plier les herbes. Elle n'opère pas par persuasion (toujours ciblée, ponctuelle, obtenue de haute lutte) mais par influence, diffuse, ambiante, irrésistible, dissolvant tout conflit. Notons au passage que l'idée d'influence déplaît, pour ne pas dire répugne, à notre idéal de liberté.

La 9° opposition *Cohérence (vs sens)* présente une première conclusion, en esquisant deux grandes approches du réel, deux problématiques d'ensemble, l'une à la recherche du sens (Europe), l'autre attentive à la cohérence (Chine), conduisant à deux logiques rivales – qu'on observe d'ailleurs à l'orée de la philosophie européenne : disjonction parménidienne contre compréhension héraclitéenne (la première, avec Aristote et le principe de non-contradiction, l'emportera – avant que la seconde, au 19°, n'effectue son retour sur la scène philosophique).

Une pensée de la cohérence – Laozi ou Héraclite - s'attache, partout dans le déroulement des choses, à observer la coopération des contraires, jour et nuit, été et hiver, guerre et paix, vie et mort. Elle se borne à décrire le fonctionnement du réel, sans doute infiniment subtil, mais dont seul importe le comment. Alors qu'une pensée du sens est obnubilée par le pourquoi des choses, objet d'un étonnement (Platon) jamais apaisé. De là deux formes de logique, également cohérentes, l'une qui retient et intègre tous les aspects du réel – une logique compréhensive – l'autre qui avance par interrogations successives, par un jeu binaire d'affirmation / négation – une logique disjonctive.

Ces deux logiques sont examinées de (10) à (15).

10° opposition : *Connivence (vs connaissance)* en fonction de la forme de savoir que chaque logique permet de développer. D'un côté un savoir toujours plus abstrait et mathématisé, la

science ; de l'autre, un savoir qui reste concret et situé. Le point fort du premier, son noyau dur, c'est la physique, sans laquelle il n'y aurait pas de civilisation européenne. Le chef d'œuvre du second, c'est la tradition médicale chinoise, une pratique globale, holistique mais complexe, manuelle, sensible, adaptée à la saison, toute en subtilité. Deux savoirs qui au sein de chaque culture se positionne très différemment : en Europe à rebours de la tradition poétique, puisque la science est un agent de désenchantement du monde; alors que le contact entre ces deux pôles est maintenu en Chine, du fait du caractère concret du savoir.

11° opposition : *Maturation (vs modélisation)* : de la forme de connaissance à la prise sur les choses qu'elle induit. Alors que l'approche scientifique conduit à modéliser l'expérience – pour connaître le phénomène on le reconstruit en laboratoire – un savoir concret porte toute son attention sur le rythme de développement des choses, leur durée interne, intime. Une durée à respecter bien sûr, alors qu'un savoir rationnel se lance hardiment dans des programmes d'action dont le champ d'application, après la nature, s'étend au corps physique et social. La modélisation ne se cantonne pas à la technique matérielle, elle déborde sur le politique, elle s'attaque au vivant.

12° opposition : *Régulation (vs Révélation)* : la prise sur les choses s'inscrit dans une vision du monde. Un monde dont la marche relève d'une maturation possède un ordre interne, le transcendant et l'immanent y sont indissociables ; il appelle ainsi, de la part de l'homme éclairé, pour lui et pour tous, à un souci de régulation : n'en faire ni trop ni pas assez mais s'ajuster en permanence à la respiration des choses. Le sentiment du sacré revient alors à une confiance dans la continuité inépuisable du vivant. Cette viabilité ou fécondité foncière n'a pas besoin de Révélation puisqu'elle exhibe partout son évidence, elle se passe aussi bien d'*énigmes* à résoudre (mythes grecs) que de *mystères* à admettre (Evangiles). Elle ignore aussi la *révolution* qui n'est que la radicalisation de la modélisation (sur le plan socio-politique) et qui prend toute sa force dans une culture de la révélation.

La 13° opposition : *Transformation silencieuse (vs évènement sonore)* concerne l'intelligence du temps. A la mise en valeur, côté européen, de l'évènement, point saillant du devenir, et avec lui de l'acte, du spectacle, de l'épopée qui le célèbre s'oppose en Chine – qui sur le plan littéraire n'a pas de tradition épique - l'attention aux transformations silencieuses qui incessamment travaillent dans le réel, et la recherche de ses indices les plus ténus.

(14) : *Evasif (vs assignable)*. L'assignation comme détermination claire et précise d'un objet à connaître est la démarche de base de la philosophie grecque, et marque cette culture jusque dans son art avec une saisissante et justement célèbre découpe des formes. Evasive sera au contraire l'approche des choses dans leur flux continu, cherchant ainsi le non-localisable, excellent dans ses arts (peinture, poésie) à évoquer la transition, la fusion des formes, non pas la pleine lumière, le grand midi, mais l'instant où elles surgissent comme celui où elles se résorbent.

(15) : *Allusif (vs allégorique)*. L'explicitation des catégories se poursuit sur le plan esthétique, et particulièrement des figures de style. Le dédoublement de plans dans le réel (sensible, intelligible) conduit à privilégier en art l'expression allégorique qui reproduit ce dédoublement (image, signification). Alors qu'une expression allusive reste sur le même plan (sensible) mais

y révèle des correspondances signifiantes. C'est dans la poésie chinoise classique que l'art de l'allusion atteint ses sommets : un bon poème ne dit mot du sentiment éprouvé et souvent laisse le sujet (au sens grammatical) dans l'indétermination.

La 16° opposition : *Ambigu (vs équivoque)* rassemble les analyses précédentes relatives aux logiques d'ensemble respectives en considérant dans chaque culture le rapport au langage. Dans la philosophie européenne, de Socrate à Wittgenstein, l'impératif est d'*expulser l'équivoque*. Le concept philosophique (ou scientifique) ne supporte pas la polysémie du langage. Le logos doit avoir le dernier mot. Cette confiance dans le langage n'est partagée par aucune des grandes écoles de la pensée chinoise, dont l'effort est de défaire les rigidités du langage courant pour laisser affleurer le courant de la vie, dans son inséparation ou ambiguïté foncière. L'impératif est alors d'*explorer l'ambigu*, ce qui de nouveau légitime l'expression poétique.

Le courant de la vie, le vivre est ainsi la vraie cible de la pensée chinoise. Les trois dernières oppositions, avant celle qui sert de conclusion générale, en traitent. Où est le vivre ? (17) Comment se manifeste-t-il ? (18) Comment le capter ? (19)

Résumons cette dernière étape, pourtant capitale, de l'analyse. Le vivre n'est pas *au-delà* mais *entre*. Il n'est pas au-delà du monde concret, dans un arrière-monde, idéal et idéal ; il circule dans les choses, il en est la respiration, il faut d'abord le sentir, l'éprouver et le laisser passer. Comment se manifeste-t-il ? En prenant forme, en *s'étalant*. Mais il est alors au bout de son *essor*, et dès lors condamné à décliner. Or c'est l'essor du vivre qu'il faut capter. Comment ? Par le *non-report*, en épousant le moment, en saisissant l'occasion, tout en acceptant de laisser mûrir et fructifier les situations. Ni timidité ni avidité.

Dans la dernière partie de ce lexique, F.Jullien s'est nettement déporté du côté chinois, avec l'émergence du thème du vivre. Il évoque portant, côté européen, les *poètes matinaux* que sont Rimbaud et Char, après avoir précédemment, dans les propos sur l'allusion, cité Mallarmé.

A la fin de ce tableau, en dernière position, la 20° opposition *Ressource (vs vérité)* présente la conclusion philosophique de tout cela. Elle constitue à la fois un résumé et un programme. Conclusion ouverte qui est ainsi en décalage avec le beau diptyque qui la précède où se disposaient en couples les concepts majeurs des deux cultures.

Le décalage, c'est d'opposer à l'idée et idéal de vérité la modeste notion de ressource. Ce terme, qui n'est pas un concept philosophique, désigne l'ensemble des moyens, ici intellectuels, qu'on peut mobiliser pour sortir d'une difficulté, résoudre un problème. Sur le versant européen, F.Jullien rend toute son ampleur philosophique au concept de vérité : la quête de la vérité n'est rien de moins que la *passion*, carburant inusable grâce auquel la pensée européenne, réflexion et recherche, se représente elle-même comme une histoire, une marche en avant, jamais arrêtée ni satisfaite, toujours recommencée et relancée. Chaque grande figure intellectuelle – pour le 20° Einstein, Freud ou votre philosophe préféré – relance cette quête, s'inscrit à son tour dans cet horizon indépassable de la vérité pour y marquer son apport propre. Cette fixation passionnelle sur la vérité, selon F.Jullien, est indissociable d'une pensée de l'Être, d'une ontologie (ce qui implique un logos pour le dire) repérée dès la première entrée du lexique, au niveau de son axiomatique.

Le sinologue constate que cette fixation tant sur l'Être que sur la vérité est absente dans la tradition intellectuelle et morale de la Chine. La notion de vérité n'y est inconnue, mais elle n'occupe pas la position suréminente que l'Europe lui a conférée. Elle revient trivialement à affirmer une présence ou une absence sur le plan empirique. S'il y a dans la pensée chinoise une obsession comparable à l'Eros pour la Vérité dont parle le *Banquet* de Platon, c'est de trouver, d'atteindre (得 de) un point d'équilibre parfait, mais dans le vécu de chaque situation, ici-bas, et non pas dans l'idéalité d'un arrière-monde. Ainsi interprétée cette pensée est foncièrement réaliste, et la ou les sagesse qu'elle a mis en avant ne sont pas axées sur la vérité mais sur l'adéquation harmonieuse.

Dans la courte préface de son essai F.Jullien annonce le travail qu'il y présente en ces termes : *Des concepts ont poussé ici à la rencontre de la pensée chinoise et de la pensée européenne.*

Mais pourquoi organiser une telle rencontre ? Pour nous convaincre que la Chine pense, comme feignait de se le demander A.Cheng ? Mais en nous expliquant qu'elle pense autrement ? Dans un souci d'équité intellectuelle, pour en finir avec la condescendance passée des philosophes ? Le chantier de F.Jullien poursuivrait la critique de l'ethnocentrisme occidental entreprise par Lévi-Strauss, depuis *Race et histoire*, en 1952.

Il y a bien cette dimension anthropologique dans ce chantier, mais il y en a une autre, intrinsèquement philosophique, sur laquelle s'explique la postface du livre, et que le principal savant de la sinologie française, Léon Vandermeersch, a très clairement formulée : « François Jullien cultive la sinologie, mais pour y mûrir une philosophie. C'était jusqu'ici sans exemple ». Sans exemple, parce qu'aucun sinologue n'avait eu cette audace et parce qu'aucun philosophe n'en avait eu la compétence.

Reprenons la question : que produit une rencontre de la pensée chinoise et de la pensée européenne ? D'abord la mise en évidence qu'il y a là deux modes de pensée, deux formes de raison, selon l'expression de ce sinologue atypique, deux « possibles de la pensée ». Non seulement deux logiques rivales, chacune parfaitement cohérente, mais incarnées dans des savoirs et savoir-faire efficaces : des « filons » ou « gisements de sens » que les cultures respectives ont exploités, dans la longue durée, et continuent d'exploiter.

Alors si on entreprend non pas de dresser deux majestueux édifices théoriques (comparatisme) mais de les tourner l'un vers l'autre, méthodiquement, pièce par pièce (« dévisagement mutuel »), on s'aperçoit que chaque grande forme de pensée s'accompagne inmanquablement, comme son ombre, d'un impensé. La logique même selon laquelle elle classe et ordonne les données de l'expérience la conduit à méconnaître les dimensions du réel que cette logique laisse de côté. Ce qui permet de voir est aussi ce qui empêche de voir. En se posant tels problèmes on en exclut d'autres. Ainsi regardée d'un point de vue philosophique, la pensée chinoise manifeste sa cohérence, on comprend mieux sa fécondité historique, mais on aperçoit aussi ses limites - un constat déjà fait, mais sur le plan de l'action collective, c'est-à-dire de la politique, par les intellectuels chinois au 20^e siècle**. Maintenant si on regarde la philosophie européenne à partir de la pensée chinoise, elle révèle ses propres partis-pris, sa partialité, en même temps que sa fécondité dont nous n'avons jamais douté, ses propres limites. Comme le note Marcel Gauchet : « François Jullien s'est fait l'ethnologue de notre

univers conceptuel ». Ce que l'intéressé formule en ces termes : il en a entrepris une *déconstruction de l'extérieur*. En remontant jusqu'à la langue et l'écriture dans laquelle la pensée se formule : avant d'être sinologue, ce philosophe était helléniste et lecteur de Benveniste (qui avait montré dans *Problèmes de linguistique générale*, 1966 que les catégories d'Aristote résultent directement de la spécificité linguistique du grec ancien).

Voilà le sens de la démarche de F.Jullien : apprendre à reconnaître les bords d'une pensée, ce qu'elle ne pense pas parce qu'elle ne peut pas le penser, son impensé. Le détour par la pensée chinoise est l'opérateur d'une déconstruction de la philosophie dont l'objectif explicite est de sortir de la pensée de l'Être, et de la fixation sur la vérité qui l'accompagne, depuis les Grecs. Mais sortir de l'ontologie, ce n'est pas se convertir à la pensée chinoise, se siniser, mais user aussi de cette pensée. Voilà en quoi consiste la ressource qui donne son titre à la conclusion du lexique : *Penser en tirant parti de ressources disponibles des deux côtés [européen et chinois], en se désenlisant de l'un aussi bien que de l'autre*.

Comment ? En profitant de l'écart des deux pensées pour les mettre en tension, dans le but de redynamiser la réflexion. La ressource, c'est l'usage inventif ou heuristique de l'écart par une pensée devenue plus « agile ».

Evoquons cette nouvelle pensée, son orientation d'ensemble : sortir de la question de l'Être, de l'ontologie qui, en dépit de ses immenses conquêtes, bride maintenant notre compréhension du présent – c'est le diagnostic de F.Jullien sur la philosophie contemporaine qu'il considère comme de plus en plus « endogamique » – pour entrer dans une stratégie et du vivre et du penser.

Pourquoi stratégie ? Parce que, comme les penseurs taoïstes l'ont répété, la vie comme courant ou élan se dérobe à toute fixation conceptuelle, mais pas à toute intelligence et usage. Il apparaît au terme de ce lexique qu'en opposant ressource à vérité F.Jullien substitue le Vivre à l'Être comme thème fédérateur de la réflexion philosophique aujourd'hui. Ce qui ne va pas de soi. Ce qui reste même à justifier. Tout centrer sur le Vivre permet-il de penser à nouveaux frais les questions du monde contemporain, de reformuler philosophiquement les problématiques morales, politiques, esthétiques, épistémologiques de notre temps ?

On attend encore des éclaircissements, et surtout des mises en œuvres de la « stratégie » annoncée. Mais le philosophe-helléniste-sinologue n'a pas dit son dernier mot ; son chantier n'est pas achevé.

Une remarque personnelle pour finir : aussi décalée que paraisse d'abord cette démarche d'ensemble par rapport à la philosophie universitaire actuelle, elle me semble cependant relever d'un rationalisme critique, exempt de tout relativisme (à présent la doxa dominante), profondément soucieux d'élargir le champ d'action de la raison.

Affaire à suivre donc.

Le lexique euro-chinois de la pensée est suivie d'une substantielle postface (une cinquantaine de pages) intitulée *De l'écart au commun*. En voici, à titre indicatif, les points successivement développés :

Philosopher, c'est s'écarter

Le bien connu inconnu

Ecart versus différence

Défendre des fécondités culturelles, non des identités

Non pas comparer, mais réfléchir

De l'anthropologie des différences à une philosophie de l'écart

Philosopher d'un dehors

Penser avec la pensée chinoise

A partir des écarts promouvoir du commun

D'un filet d'écarts : de la question de l'Être à la pensée du vivre

Une dernière remarque : la prose philosophique de F.Jullien est particulièrement dense. Ce compte-rendu en simplifie considérablement les analyses. La lecture du texte même est, comme toujours, vivement conseillée.

*Marcel Conche, le grand connaisseur de la philosophie grecque, a publié une traduction commentée du *Daode Jing* (2003) qui souligne cette convergence.

** Comme le montrent notamment les slogans et mots d'ordre apparus lors des manifestations dans le sillage du Mouvement patriotique du 4 mai 1919 : de rupture avec la culture traditionnelle : *en finir avec la boutique de Confucius*, d'aspiration à une pensée complètement nouvelle : *démocratie et science*. Mouvement antérieur à la fondation du Parti communiste chinois (1921).

Informations complémentaires ;

Sinologie française : Granet, Maspéro, Demiéville, Jacques Gernet, Léon Vandermeersch.

Lucien Bianco, *La récidive, Révolution russe, révolution chinoise* (2014)

Segalen, *René Leys* (1913)

Michaux, *Un barbare en Asie* (1933)

Montaigne : « [en Chine] le gouvernement et les arts, sans la connaissance des nôtres et sans communication avec eux, surpassent nos exemples dans beaucoup de secteurs où ils excellent. »