

# Du bon usage de la comparaison

Autor(en): **Lagerwey, John**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen  
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société  
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **46 (1992)**

Heft 2

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-146973>

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

## DU BON USAGE DE LA COMPARAISON

John Lagerwey, Ecole française d'Extrême-Orient

Toute connaissance est fruit de comparaison, car l'inconnu passe toujours par le connu pour se faire connaître. Toute connaissance est donc synthèse et "la chose en soi", épistémologiquement du moins, n'existe pas. Voilà, depuis Kant, des vérités aussi largement admises qu'elles sont peu pratiquées, sans doute parce qu'elles blessent notre orgueil en même temps qu'elles compromettent d'avance la recherche indispensable de l'objectivité - recherche qui se fonde par définition sur l'ascèse et le sacrifice.

L'intellectuel traditionnel - l'humaniste, le lettré - vit d'autant plus difficilement ce problème du caractère synthétique de la connaissance qu'il est de plus en plus dépendant, dans son travail comme dans ses loisirs, de machines qui sont l'aboutissement tangible - et commercialisable - de ses confrères dans les sciences dites dures. On cherche à y parer par les études statistiques, ou structuralistes. Les ruses, aussi, pour faire comme si le problème n'existait pas, ne manquent pas.

Pourtant, si la tradition humaniste a encore une raison d'être aujourd'hui, au moment de l'unification économique et écologique du monde, c'est bien pour nous introduire aux autres peuples et cultures, c'est-à-dire pour nous montrer comment *passer* de l'un à l'autre, comment reconnaître dans l'autre l'humanité commune sans lui ôter sa différence, ni perdre l'occasion que fournit l'autre de se voir soi-même autrement.

Voilà le défi que relève François Jullien dans son livre, *Procès ou création: une introduction à la pensée des lettrés chinois* (Editions du Seuil, 1989), où il propose, à travers la pensée d'un confucéen du XVII<sup>e</sup> siècle, à la fois de nous introduire à la pensée des lettrés et de conduire une comparaison avec l'Occident. C'est une gageure et une gageure a bien des égards réussie.

Jullien est conscient des écueils de son entreprise et s'en explique, à mon avis, admirablement bien, dans la Conclusion notamment: il y rappelle "que seulement au contact de l'alterité se perçoit l'identité" (p. 278) et que la Chine a pour nous la valeur inestimable d'être l'"espace culturel qui se situe au plus loin du nôtre" (p. 275). L'auteur sait aussi que la comparaison ne doit être "ni projection (naïve), ni abstraction (forcée), ni approximation (incontrôlée)" (p. 279), et qu'on a toujours tendance "à privilégier la conception qu'on a choisie de découvrir... Il n'y a point à faire valoir une civilisation *contre* une autre" (p. 287). Il reconnaît encore

que “la forme de *l’alternative* est ici privilégiée” (p. 280): “création *ou* procès”, et que cela conduit à négliger des courants philosophiques qui, de part et d’autre, auraient pu contredire la mise en relief de la différence. S’il cherche à radicaliser la différence entre la Chine et l’Occident, c’est “dans un but opératoire et en un sens purement *heuristique*” (p. 285). Quant au choix d’un auteur du XVII<sup>e</sup> siècle, Jullien explique, d’abord, que l’étude en profondeur d’un seul auteur vaut mieux que tout “survol”, car “on ne touche véritablement à (de) la pensée que quand celle-ci est aussi perçue de l’intérieur, et en la découvrant *à l’oeuvre*” (p. 12); ensuite que l’oeuvre choisie, celle de Wang Fuzhi, “représente comme une ultime explicitation de la pensée chinoise” (p. 13).

Voilà donc l’esprit dans lequel Jullien conduit son étude et l’esprit dans lequel il faut le lire pour en tirer tout le bénéfique possible. Nous verrons cependant que l’auteur n’a malheureusement pas toujours évité les écueils qu’il dénonce lui-même. Plus précisément, sa comparaison se révélera biaisée par le fait que l’auteur est victime, dans son analyse de la Chine comme dans celle de l’Occident, du “préjugé classique”. Il connaît de toute évidence admirablement bien les traditions philosophiques confucéenne et grecque; mais il semble méconnaître les traditions religieuses taoïstes aussi bien que bibliques. Il semble surtout ne pas distinguer entre philosophie et théologie. Cette dernière étant toujours l’expression d’une communauté aux pratiques liturgiques et éthiques précises, il est extrêmement hasardeux d’étudier la théologie sans tenir compte de la pratique dont elle se veut l’interprète. Or, les deux notions ici comparées, création et procès, ont toutes deux des fondements religieux, c’est-à-dire communautaires et “disciplinaires”, mais l’auteur n’y est pas sensible. Avant de m’expliquer sur ces points cependant, j’aimerais parler des qualités admirables de ce livre.

Sa première qualité est de nous introduire à la pensée d’un homme qui, de toute évidence, mérite qu’on s’y attarde. Penseur néo-confucéen ayant vécu le drame de l’effondrement de la dynastie nationale des Ming et son remplacement en 1644 par la maison étrangère des Mandchoues, Wang Fuzhi est de ceux qui ont eu à affiner leur réflexion sur la vie humaine au creuset de la tragédie. Or, Jullien le montre fort bien, Wang Fuzhi en sort indemne, héro stoïque, serein. Il ne cède, ni à la tentation de la collaboration, ni à celle de la dramatisation, mais se sert de son expérience pour repenser toute sa tradition et en extraire la substantifique moëlle, c’est-à-dire l’essentiel qui fait vivre et permet de survivre. Jullien a donc raison d’y voir “une ultime explicitation de la pensée chinoise”.

Wang Fuzhi est un penseur de premier plan, et Jullien décrit sa

pensée avec rigueur et originalité. Pour Wang, nous explique Jullien dans la première partie de son livre, le monde est un “procès” permanent d’interaction, d’influence et d’alternance du Yin et du Yang, “la dualité à l’origine même de la réalité des choses” (p. 17). Cette vision d’un “processus continu et régulier, sans eschatologie religieuse ni interprétation téléologique de sa finalité...[donne] une moindre valorisation [aux] représentations culturelles du faire et de l’agent au profit des catégories de la fonction et du devenir spontané” (p. 18).

Cette logique de la réciprocité, cette “bipolarité initiale” (p. 50) – cette “corrélativité” –, n’empêche pas qu’il y ait, dans la “pensée du procès” aussi, une notion de l’“insondable”, du transcendant. Derrière le visible il y a l’invisible qui le sous-tend et l’influence, jusqu’à ce qu’il le remplace; au-dessus de la terre, passive et réceptive, s’élève le Ciel-initiateur. “La pensée chinoise réussit ainsi parfaitement à combiner corrélativité et transcendance, la nécessité de l’alternance et la légitimité des valeurs” (p. 130). Serait-ce donc une pensée “matérialiste” ? Qui, dans la mesure où elle insiste sur l’interdépendance de principes complémentaires et non pas opposés et refuse tout “ailleurs”, toute fuite “hors de ce monde”. Mais non aussi, puisque le Ciel, s’il n’est en un sens que “le strict partenaire de la Terre dans l’engendrement constamment renouvelé du monde”, représente en même temps “la dimension d’inconditionné du procès” (p. 18) et, à ce titre, le modèle éthique du Sage.

Dans la troisième partie de son livre Jullien décrit la logique du devenir qui préside au procès du monde. Pour cela il a surtout recours aux commentaires de Wang Fuzhi sur le *Livre des mutations* et ses hexagrammes, mais il fait également appel à des phénomènes linguistiques – l’usage intensif fait par la langue chinoise du parallélisme et du binome, en particulier – pour expliquer les assises anthropologiques de cette pensée. Le monde étant en transformation continue, conclut Jullien, le Sage est celui qui épouse, “de façon toujours spontanément adéquate, le cours du procès. Le danger est dans l’attachement, l’immobilisation, la réification... Le Sage est celui qui *évolue sans cesse* et sans partialité” (p. 20). Jullien montre encore que cette sagesse confucéenne rappelle, par bien des égards, le stoïcisme gréco-romain.

Dans la dernière partie de son ouvrage, Jullien commence par illustrer son propos sur la différence entre la pensée du procès et celle de la création en examinant le cas du poète, créateur à l’image du Créateur dans la tradition occidentale, lieu d’interaction avec le cours du monde ou avec les paysages pour Wang Fuzhi. Il en conclut que “la catégorie du procès unifie ainsi tous les aspects du réel en une même continuité, en fonction d’un

*même principe d'intelligibilité*" (p. 21). Et Jullien n'hésite donc pas dans son dernier chapitre à invoquer, pour résumer la pensée de Wang Fuzhi, la phrase de Hegel selon laquelle "Tout le réel est rationnel et tout le rationnel est réel" (p. 262).

J'aimerais encore attirer l'attention sur la finesse des analyses, révélatrice d'une compréhension qui traverse la traduction pour aboutir à la transposition, dans notre langage philosophique, de concepts et de démarches parfaitement assimilés. Il en va ainsi même du mot "procès", que l'auteur choisit pour rendre le mot Dao, d'une part, mais surtout pour décrire l'ensemble de la démarche et de la vision philosophiques de Wang Fuzhi. C'est un bon choix et c'est loin d'être le seul.

La démarche propre à l'auteur, qui consiste en "des mouvements d'aller et retour de l'exposé", se justifie aussi pleinement: "Le commentaire de Wang Fuzhi est toujours à la fois ponctuel et global: autant d'élucidations progressives qui se reprennent constamment les unes les autres, travaillent par réseaux d'affinité, sont toujours empreintes de codifications implicites. La *familiarisation* précède ici la compréhension qui repose essentiellement sur une lente assimilation" (p. 23). Jullien a entièrement raison de vouloir ainsi épouser la forme même de ce qu'il commente car, ce faisant, il oblige le lecteur à découvrir Wang Fuzhi, comme il le dit, "à l'oeuvre", "de l'intérieur". En effet, l'oeuvre de Wang Fuzhi se présente sous forme de *commentaire*: forme littéraire qui est l'expression logique et typique de toute la tradition des lettrés (comme elle l'est aussi de la tradition des rabbins...). S'agissant donc de la forme-type de l'écriture lettrée, Jullien rend un grand service aux lecteurs non-sinologues en les obligeant à revenir constamment sur le même terrain, en approfondissant chaque fois, en partant d'un autre angle, à la manière de Wang Fuzhi lui-même. Il oblige à éprouver ainsi que c'est "bien toujours de la même question qu'il s'est agi" (p. 281), mais aussi et surtout que cela fait partie intégrante de la pensée chinoise de ne pas se prêter "à une construction systématique et planifiée" (p. 23).

La plus importante contribution de l'auteur réside peut-être dans sa mise en valeur des catégories du visible et de l'invisible et dans le rapprochement qu'il opère entre ce couple et les catégories platoniciennes du sensible et de l'intelligible. Non seulement il y a là ample matière à réflexion - et bien des critiques pertinentes formulées à l'égard de la métaphysique occidentale -, mais ce sont des catégories fondamentales, pour ne pas dire fondatrices de la pensée chinoise. D'avoir su tirer le fameux couple Yin/Yang du borborygme des discours sexués ou phantasmagoriques pour le porter à son véritable niveau d'abstraction (voir surtout

la page 182, où il est seulement dommage que l'auteur n'ait pas toujours mis à gauche ce qui est Yin, à droite ce qui est Yang), n'est déjà pas un mince exploit; avoir réussi à montrer, tout au long de l'ouvrage, que ce couple, traduit en invisible/visible, permet un réel dialogue avec la tradition platonicienne, est un service.

Quantités de phrases aussi qui collent de très près à la pensée des lettrés et permettent donc de la saisir au vol; pour n'en citer que quelques-unes: "La méditation des lettrés part de l'évidence la plus commune, pour l'élucider" (p. 163); "Ce principe de conceptualisation par corrélation rejoint un des aspects les plus caractéristiques de la langue chinoise, le *parallélisme*...particulièrement prégnant dans l'expression d'un Wang Fuzhi" (p. 181); "Le modèle n'a de valeur que s'il préserve à la vie sa capacité de jeu, la pensée du procès n'a sens que si se rejoignent et se déterminent à travers elle la nécessité d'ensemble et la particularité du moment, la prévisibilité logique et l'indétermination du concret... Tout est individuation particulière et autonome" (pp. 196-197). On aimerait citer encore bien davantage, car le style de l'auteur est riche en de tels raccourcis puissants, sa propre pensée se concrétise en des mots à la fois originaux et justes. Mais les citations choisies auront à servir aussi à d'autres fins tantôt.

Malgré toutes ses qualités, de style et d'analyse, ce livre doit être manié avec précaution, surtout en ce qui concerne sa thèse première, car l'auteur fait un faux procès au "dogme" de la création et il est loin de faire justice aux fondements religieux du "procès". On aurait pu lui pardonner son ignorance biblique s'il s'était contenté de comparer pensée confucéenne et métaphysique grecque (et au fond, sans le savoir, c'est ce qu'il fait). Mais un livre qui se veut "introduction à la pensée des lettrés chinois" ne peut se permettre une telle superbe à l'égard de la tradition taoïste, car telle que Jullien nous la présente, cette pensée doit se comprendre comme une critique constructive de la "pensée" taoïste, ainsi que Wang Fuzhi le montre lui-même par ses fréquentes références à l'"hétérodoxie" taoïste (et bouddhiste: voir, par exemple, p. 162). Ce que Jullien appelle la "pensée des lettrés" - la pensée "néo-confucéenne" - est une pensée qui se construit et se définit, à partir des Song du Nord déjà (960-1126), en assimilant une bonne partie du taoïsme et du bouddhisme, quitte à les dénoncer ensuite comme hétérodoxes. Or, puisque dans toute polémique il faut être d'accord sur l'essentiel afin de pouvoir se battre sur le détail - le dosage - il n'est pas de bonne méthode d'occulter le fonds commun et de prendre d'emblée parti.

Que je m'explique: pour le taoïsant que je suis, ce qui me frappe en

premier lieu dans l'exposé de Jullien, c'est que je peux prendre à "mon" compte la quasi-intégralité de ce qu'il dit de la "pensée des lettrés" sur la corrélativité. On pourrait au moins en conclure qu'il s'agit du fonds commun de la "pensée chinoise" (cf. Granet); mais comme cette pensée ne se trouve nullement chez les confucéens de l'époque classique - Confucius, Mencius, Xunzi -, et comme elle se trouve très fortement chez celui que Jullien appelle, un peu rapidement, "le père fondateur du taoïsme", Laozi, force est de constater qu'elle est plus "taoïste" qu'elle n'est "confucéenne". Je crois même qu'on pourrait montrer assez facilement - Granet l'a fait en partie - que cette pensée s'enracine dans des pratiques sociales et individuelles qui ont été perpétuées dans le seul taoïsme, surtout "religieux", et que Wang Fuzhi est massivement redevable à la tradition qu'il appelle "hétérodoxe".

Dans un deuxième temps, toujours en tant que taoïsant, je me trouve perplexe devant l'apparente absence d'un troisième terme qui pourrait servir, justement, de "maître" au jeu éternel du Yin et du Yang, de l'invisible et du visible. Pourtant, ce troisième terme affleure parfois, dans l'analyse des hexagrammes, par exemple (p. 195): il y aurait un jeu à trois, du ciel (les deux lignes du haut), de la terre (les deux lignes du bas) et de l'homme (les deux lignes - médiatrices - du milieu). En effet, dans toute la pratique rituelle et alchimique taoïste, dans sa réflexion aussi, bien évidemment, l'homme est le moyen terme, le lieu de croisement et de *synthèse* entre ciel et terre: sans l'homme, l'univers est un "di-vers".

L'auteur n'est pas sans pressentir ce troisième terme chez les taoïstes, mais il ne le trouve qu'en amont - dans le Dao, la Voie - et non pas en aval: dans l'homme. Il a raison de chercher là l'origine de la vision unitaire du taoïsme, car elle s'y trouve effectivement et sert donc de fondement à l'unité du sujet humain, de son travail de synthèse: de *refonte*. Mais en la cherchant uniquement dans son fondement ontologique (*ti*), au détriment de son usage épistémologique (*yong*), Jullien donne du taoïsme une image faussée: celle de la polémique néoconfucéenne. Il ne cesse, en effet - c'était la conviction communément admise par les lettrés des Qing, que Wang Fuzhi annonce et prépare -, de dénoncer l'"évasion dans l'illusion métaphysique" des taoïstes (et des bouddhistes et, surtout, des confucéens à la Wang Yangming influencés par ces écoles "hétérodoxes": Wang Fuzhi règle, en fait, leurs comptes aux penseurs de sa propre boutique, les tenant pour responsable de la douleur fondatrice de sa pensée: la chute des Ming).

La première dénonciation du "rêve métaphysique" taoïste se trouve, si je ne m'abuse, à la page 47, où il paraît sous forme d'"anathème" contre

l'“incitation du désir”: “Taoïstes et bouddhistes qui rêvent de s'affranchir de la relation d'incitation vont à l'encontre de la logique même de la nature: il est impossible d'atteindre la vraie nature en dehors de la relation d'incitation, au sein de quelque ‘nirvana’” (p. 48). Il suffit de rappeler le premier chapitre du *Laozi* pour démontrer le mal-fondé d'une telle accusation: “Il ne faut jamais avoir du désir afin d'en connaître le mystère; il faut toujours avoir du désir pour en connaître sa manifestation”. Le lecteur aura remarqué au passage le parallélisme de style et la corrélativité qu'il véhicule...

Une fois le mot de “rêve” lancé, il va revenir tout au long du livre (pp. 78, 80, 82, 98, 107, 162, 170, 239). Des fois, si on est tant soit peu taoïisant, on croit vraiment rêver, lorsqu'on lit, par exemple, que “c'est à l'ignorance de la notion de *ji* que la pensée taoïste doit précisément d'achopper”, ou que les taoïstes seraient des “déçus du sensible” (p. 170). Dans la mesure où Jullien se fait ici le fidèle écho de Wang Fuzhi, on pourrait comprendre ce langage polémique, mais l'auteur fait sienne l'accusation parce qu'elle lui permet d'intenter le même mauvais procès contre le “rêve métaphysique” occidental. Il s'agit donc bel et bien d'une *position* de l'auteur – de cette position, justement, qui est fondée sur une méprise à l'égard de la religion, c'est-à-dire de la sociologie et de l'anthropologie.

Mais avant d'aller plus avant sur cette voie, voyons comment les soucis propres à l'auteur se manifestent dans la partie comparative de son étude: “On vérifie une fois de plus, mais ici par rapport à son origine (le *Livre des mutations*), l'extrême originalité de la pensée lettrée qui, parce qu'elle se fonde sur la pensée du procès, réussit à accéder à une intuition de la transcendance en dehors de toute mise en scène métaphysique et sans recours à la foi” (p. 203). Ce passage est représentatif du leitmotif fondamental du livre, annoncé déjà dans le titre. Très régulièrement l'auteur y revient pour dénoncer l'“idéisme” qui serait commun à la tradition métaphysique occidentale et la “foi” chrétienne (voir, par exemple, p. 129, “rêve d'évasion mystique ou religieuse”; p. 146, “Au regard de la foi chrétienne...”; p. 166, “La tradition religieuse...”; etc.). Sa critique est peut-être résumée au mieux à la page 136: “La disjonction de la nécessité et de la liberté, de la nature et de la moralité, s'enracine dans celle de la matière et de l'esprit”.

En d'autres termes, ce que l'auteur appelle la “foi chrétienne” est une certaine théologie de l'Eglise latine, qu'on ne trouve ni chez la majeure partie des Pères de l'Eglise, ni chez les orthodoxes et les protestants. Je doute fort, du reste, que l'auteur puisse trouver, au sein même de l'Eglise romaine, un seul théologien qui souscrive encore à la disjonction entre



matière et esprit. Il y a consensus universel que cette disjonction est platonicienne et contraire à la vision biblique de l'homme. Aussi a-t-elle toujours été en flagrante contradiction avec la notion juive (et chrétienne) de la résurrection du corps, ainsi qu'avec la théologie chrétienne de l'incarnation, fondée sur le Prologue de l'Évangile selon St. Jean, pour qui le Christ est le Logos qui descend *habiter* ce monde. Il me suffit encore de rappeler la pratique orthodoxe de l'icône et la pratique universelle de l'Eucharistie, où l'Église/corps du Christ se nourrit de l'hostie/corps du Christ, pour montrer à l'évidence que l'idée que se fait Jullien de la foi chrétienne, si elle a effectivement eu cours à certaine époque et en certains lieux, n'a jamais été conséquente, ni avec les pratiques liturgiques fondamentales, ni avec la théologie prise dans son ensemble.

Pour reprendre les termes mêmes du Symbole de Nicée: "Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur de l'univers visible *et* invisible". Ce qui veut dire, au niveau de l'anthropologie, que le Dieu unique d'Israël est l'origine à la fois du corps et de l'âme: comme la tradition hébraïque, la "foi" chrétienne fonde l'unicité de l'homme sur l'unicité de l'Éternel. Cette unicité est donc affirmée - grâce au troisième terme: Dieu d'un côté, l'homme de l'autre - *contre* l'évidence de la disjonction du visible et de l'invisible, et la vie est comprise comme un *dialogue* - c'est la corrélativité à la manière biblique - entre l'invisible - Dieu - et le visible - l'homme. C'est pourquoi l'Église a toujours combattu l'"évasion mystique", à travers ses propres mystiques surtout, qui ont toujours et partout maintenu que la "vision béatifique" n'avait de sens, n'était même pas pensable sans la pratique de la charité: en terre chrétienne non plus, pas de rupture entre l'invisible et le visible, entre le *ti* et le *yong*, la "nature" et la moralité.

Dès lors, que reste-t-il de l'opposition entre "création" et "procès"? Concernant la création, on ne saurait mieux dire que l'auteur: elle implique "d'une part, la valorisation anthropologique d'une catégorie du sujet-agent comme instance unique et volontaire; et, d'autre part, la valorisation idéologique d'une différence radicale de statut entre le Créateur et sa création" (p. 82). Il dit encore que le récit de la création est l'expression du "mystère d'une relation" et d'une attitude de révolte contre le mal (p. 90). Si Jullien semble lui-même comprendre ses phrases dans un sens platonicien - il identifie Idée et Esprit créateur à la page 87 et confond à nouveau "mystère d'une relation" et évocation mystique en parlant, à la page 90, d'"irruption de l'absolu de l'Autre, vertige du sens" -, les phrases qu'on vient de citer sont, au fond, une bonne description du "dogme" de la création.

En effet, la doctrine de la création, en exprimant le "mystère d'une

relation” et une attitude éthique, implique également un “procès” où le transcendant – l’invisible – se mêle de manière intime au visible. Pour ne citer qu’Augustin: “Dieu est plus près de moi que je ne le suis de moi-même”. Ou bien, parlant de l’offrande qui précède la prière eucharistique: “C’est vous-même que vous offrez; c’est vous-même que vous recevez”. Augustin exprime ici pour toute la tradition chrétienne la certitude de – la foi en – l’intimité entre la partie invisible de l’homme – son “âme” – et le Logos-créateur: Logos immanent donc et intimement lié au *devenir* du sujet non pas “croyant” mais “pratiquant”. Pour Augustin et toute la tradition chrétienne le christianisme est une pratique de l’écoute et une discipline du désir qui ouvrent à l’homme la voie de sa sanctification: lui permettent de s’approcher toujours davantage de l’image du Logos qui l’*informe* et l’anime. Il s’agit donc d’une “pensée du procès” qui tient compte aussi d’évidences, mais pas du tout des mêmes évidences que celles de la pensée des lettrés.

Jullien a raison de dire que la pensée des lettrés (comme celle des taoïstes) s’inspirent de la nature. La pensée biblique, par contre, s’inspire plutôt d’évidences anthropologiques et sociales: de l’homme, être de désir, capable du meilleur comme du pire; de la société aussi, où Israël est “petit parmi les nations” et en sait long sur le désir qui pousse les puissants de cette terre à asseoir leur pouvoir sur les cadavres jonchés des innocents (cf. Mencius au sujet des petits états, qui doivent trouver le moyen de ne pas incommoder les grands). La “souveraineté de Dieu” fonde la liberté de l’homme et des peuples face aux tyrans égyptiens, mésopotamiens...et chinois. Le récit de la création sert de loi constitutive d’un certain type de société: il décrit une *alliance* entre l’Eternel, invisible, et le monde visible issue de sa Parole qui est analogue à celle entre l’Eternel et son peuple visiblement “choisi”, puisque celui-ci sait, pour reprendre les termes de la prière juive, qu’un jour “tous les habitants de l’univers sauront et reconnaîtront que c’est devant Toi seul que tout genou doit fléchir, que toute langue doit prier”.

La “pensée du procès” fonde un autre type de société: “Ou encore, soumission du vassal au seigneur, de la femme au mari... La logique de la corrélativité du procès légitime à elle seule toutes les inégalités. Elle fournit au point de vue de la hiérarchie sa justification idéologique à la fois la plus rigoureuse et la plus habile” (p. 132). Est-ce cela, “ouvrir la conscience à l’infinité de l’invisible sans le support de la foi” (p. 112)? Si oui, donnez-moi la “foi”!

Sociologie et anthropologie étant toujours solidaires au sein d’un même système, on retrouve la même différence entre pensée biblique et

pensée des lettrés au niveau de l'individu. Le vide du Sage, nous dit Jullien, à l'instar du vide du Ciel, est "vide de toute individuation égoïste née de la partialité du désir ou du point de vue" (p. 99). Plus loin, il nous assure que ce "conformisme du Sage" ne nuit pas à l'"individuation particulière et autonome" (p. 197): "Le *conformisme* du Sage, au sens profond et rigoureux du terme, consiste précisément à savoir adapter la constance des principes à la particularité des occasions" (p. 199). Cela est, certes, rassurant, mais que fait le Sage non pas de la particularité, mais de l'*arbitraire* de l'existence? On sait quel a été l'attitude d'Aristote envers le caractère accidentel - illogique - de l'histoire; la "foi" biblique en la souveraineté de l'Eternel, par contre, sert de fondement au comportement éthique du Juste puisqu'elle affirme que l'injustice patente, dans la vie de l'homme comme dans celle de la société, sera - et même est, toujours déjà - renversée par la justice invisible de l'Eternel, "ami des pauvres". Notons que nous sommes là à l'origine de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. Dans un tout autre registre, l'observation sur laquelle le *Laozi* insiste tant, à savoir que l'eau finit toujours par l'emporter sur la pierre, n'est pas sans rappeler cette "foi" du Juste en l'"ami des pauvres".

Mais sa "foi" prend non pas la forme d'une attitude stoïque et opportuniste (mot à prendre ici en un sens purement descriptif), mais d'une confiance, légitimée par l'"histoire sainte", "que l'Eternel ne laissera pas son ami voir la corruption" (Psaume 16). Ce psaume est loin d'être le seul à décrire le bonheur du Juste, qui poursuit son chemin d'amour et de justice envers et contre tous. Et si son bonheur est pour une large part celui d'avoir *choisi*, comme le Sage confucéen, la vie morale malgré son propre malheur, le Juste n'est pas pour autant convié à quelque héroïsme stoïque, mais à la louange! C'est pourquoi la tradition biblique a fini par produire, chez le troisième Isaïe, l'image ultime que l'on sait du Juste: celle du "Serviteur souffrant".

Bref, l'arbitraire évident de l'existence conduit l'homme biblique à conclure à la Volonté "transcendante" de l'Eternel - Jullien a raison ici de rappeler l'histoire de Job (p. 89) -, et fonde ainsi le libre arbitre de l'homme: "Dieu" veut dire, dans ce contexte, que l'homme ne peut pas - et ne doit pas chercher à - priver un autre homme de sa liberté. C'est pourquoi le Premier Testament nous décrit des êtres de chair et de sang, de désir et de faute, en un mot, des *individus*, et non pas les portraits robots que nous propose l'historiographie des lettrés.

Encore une fois, si le choix, face au "mal" et à l'arbitraire des tyrans, est entre la sérénité et la révolte, donnez-moi la "foi"! Il y va des droits

de l'homme, impensables hors de la tradition judéo-chrétienne, et donc non-existants en dehors de cette tradition (l'importance des notions juridiques romaines ici est évidente: à nouveau, il s'agit d'une *synthèse*, ici de Rome et de Jérusalem, comme tantôt de Jérusalem et d'Athènes. Mais il ne faut jamais oublier que la "foi" chrétienne repose d'abord sur Jérusalem: contre le "préjugé classique"). Jullien a donc parfaitement raison de dire qu'il y a entre "pensée biblique" et "pensée des lettrés" (ou "pensée chinoise") des différences fondamentales qui demandent à être élucidées. Mais, si l'opposition création/procès ne peut en rendre compte, comment formuler la différence?

Sans prétendre épuiser le sujet, je voudrais attirer à nouveau (cf. mon "Ecriture et corps divin en Chine" dans *Le temps de la réflexion* VII [1986], *Corps des dieux*, ed. par J.-P. Vernant et C. Malamoud) l'attention ici, non pas sur des faits de langage - faits qui sont plus symptomatiques que déterminants, à mon avis -, mais d'*écriture*. Après tout, l'histoire naît avec l'écriture; les systèmes culturels de l'histoire sont donc forcément déterminés en grande partie par les systèmes d'écriture adoptés ici ou là. Or, chacun le sait, la Chine écrit avec des caractères, l'Occident avec des alphabets. Plutôt que de répéter les arguments déjà avancés dans l'article sus-mentionné, j'aimerais noter ici deux choses supplémentaires: premièrement, le caractère est de nature visible et occupe un espace. Chaque caractère, du reste, qu'il soit écrit avec un ou avec trente traits, occupe un espace de taille identique. L'alphabet, par contre, s'il permet d'écrire des mots qui occupent des espaces variables, a surtout pour fonction de transcrire le discours - discours qui est de nature audible et se mesure en "temps de parole". Voilà pourquoi l'Occident, comme l'a si bien exposé Jacques Derrida, dévalorise le corps-espace-écriture au profit de l'esprit-temps-voix. Voilà aussi l'origine déterminante de toutes les ruptures que Jullien pressent dans la tradition occidentale: derrière la rupture entre le mot - le signifiant, l'intelligible - et la chose - le signifié, le sensible -, plane celle entre la parole et l'écriture, car c'est cette rupture-là qui a conduit les gens - les y a même contraints - à réfléchir sur le caractère *arbitraire* du signifiant.<sup>1</sup>

1 Sur tous les points soulevés dans ce paragraphe le lecteur consultera avec profit l'ouvrage capital de Jean François Billeter sur *L'art chinois de l'écriture* (Genève: Skira, 1989). On y lit notamment ceci: "On devine les incidences de ces deux systèmes sur les formes de pensées: parce qu'elle dissocie le signe et la chose pensée, l'écriture alphabétique suggère qu'il existe au-delà des signes visibles un domaine des idées, un monde d'identités abstraites que nos sens ne peuvent atteindre mais que notre esprit peut concevoir... Associant au contraire étroitement le signe et la chose pensée, l'écriture

En Chine aussi, et ce dès le III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, cette rupture a produit de farouches disputes logiques qui ont conduit, d'un côté, au nominalisme d'un Zhuangzi et, de l'autre, au confucianisme légiste de la "rectification des noms". Mais si cette dernière option, que l'on pourrait qualifier de "réalisme imposé" – par le Fils du Ciel et ses agents, les lettrés –, continue de nos jours encore à jouer un rôle important dans le gouvernement de la Chine, l'autre versant du lettré, son versant non pas bureaucratique mais poétique, faisait obligatoirement de lui un "manuel intellectuel": un *calligraphe*. Et cette nécessité d'être calligraphe l'obligeait à entretenir avec le signifiant, *sous sa forme écrite* – et donc avec son propre corps et avec l'espace –, un rapport fondé non pas sur la rupture mandarinale mais sur l'intimité créative (voir à ce sujet l'ouvrage sus-cité de Billeter, surtout chapitre 2, la section sur "Le sens du corps", pp. 33-42). Je vois guère comment ne pas parler, dès lors, de "schizophrénie", dans la mesure où l'on trouve ces deux attitudes contradictoires envers le signifiant chez le même individu. Ces contradictions se manifestent sous forme de tensions formidables, bien avant l'époque de Wang Fuzhi déjà, entre, par exemple, les exigences de l'orthodoxie d'Etat en ce qui concerne la forme et le contenu des copies d'examen et les valeurs esthétiques des lettrés peintres.

Les peuples sémitiques – et c'est là mon deuxième point –, ont trouvé une solution autrement géniale au problème que posait l'invention de l'écriture – solution qui leur a permis de maintenir l'unité primordiale entre la parole audible et intelligible – le mot – et l'écriture (la "trace") visible mais à déchiffrer: la chose, qu'elle soit de forme naturelle – un corps, par exemple – ou culturelle – l'écriture des scribes. Leur solution était de n'écrire que des consonnes – la chair, le corps – et de laisser à la voix du lecteur le soin d'insuffler dans le corps inerte du texte l'âme

chinoise... incite moins à chercher derrière les signes visibles des réalités abstraites qu'à étudier les relations, les configurations, les récurrences de phénomènes qui sont des signes et de signes qui sont des phénomènes" (p. 16). Cf. aussi, p. 25, n. 16, où Billeter rappelle qu'"en Europe, une langue qui avait évolué devait tôt ou tard être notée d'une manière nouvelle et le passage à la notation nouvelle provoquait une rupture... Aucune cassure de ce genre ne s'étant produite en Chine, les Chinois peuvent lire, *dans une écriture soustraite pour l'essentiel aux vicissitudes de l'histoire*, une littérature s'étendant sur près de trois millénaires" (italiques ajoutées). Que l'écriture chinoise conduit – à cause, en partie, de cette "soustraction" à l'histoire phonétique (et dialectale), mais à cause aussi des exigences esthétiques de la "mise en page" –, à une valorisation de l'espace au détriment du temps, Billeter le montre fort bien dans son deuxième chapitre, "L'agencement des caractères", où il traite également des valeurs de verticalité, de centrage et d'autonomie dans l'écriture de caractères individuels.

vivante des voyelles que le lecteur ne pouvait connaître que grâce à la tradition orale de son peuple (cf. David Banon, *La lecture infinie: Les voies de l'interprétation midrachique* [Seuil, 1987], pp. 42-44). Le récit de la création projette cette pratique de la lecture – *publique* (communautaire) – de la Torah à l'échelle de l'univers: de l'Éternel et de son "image", l'homme.

C'est pourquoi tout Israël est contenu dans le *Schéma Israël*: "Écoute, Israël"! L'israélite n'accède au statut d'homme – c'est la fonction du *bar mitzvah* – que lorsqu'il a appris, à son tour, à *parler*, c'est-à-dire à lire la Torah à haute voix, et aussi à l'expliquer – la commenter –, de manière originale – selon son propre âme-souffle –, mais également respectueuse de la tradition de son peuple: du corps social. La dialectique biblique peut donc se résumer aussi par le couple Yin/Yang, invisible/visible; mais elle se traduit concrètement – dans la pratique –, en écouter/parler: d'où la valorisation du temps, sous forme de tradition, puis d'interprétation (sur la mode d'appropriation de la tradition des interprétations, voir Samuel C. Heilman, *The People of the Book: Drama, Fellowship, and Religion* [University of Chicago Press, 1983]). C'est une dialectique – une corrélativité, un procès – à la fois très différente de – et étonnamment similaire à – celle de la pensée des lettrés. Heureusement: c'est ce qui permet, non pas le choix mais le commerce.

Ainsi donc, visible/invisible d'un côté, audible/inaudible de l'autre: voilà les termes d'un dialogue possible. Mais le *Laozi* est là pour nous rappeler qu'il y a – toujours – un troisième terme: tangible/intangible: corps de l'homme, corps du Dao. Seul le taoïsme incorpore vraiment le corps dans son discours; seul le taoïsme fait descendre le Logos jusque dans le bas-ventre: corps de désir et de besoin, corps de gestation et de digestion; corps physique, corps social: corps comportemental. Le discours taoïste s'inscrit donc essentiellement dans des *pratiques* qui disciplinent – font entrer le Logos dans – le corps. De Platon à Laozi, d'Augustin à Wang Fuzhi, le but est toujours et partout le même: la spiritualisation du corps. Mais je crois bien que le taoïsme est unique dans son insistance sur la nécessité d'agir sur l'esprit par le biais du corps, en faisant taire les discours (cf. Jullien, chapitre 2, "Inutilité de la parole": encore une preuve de l'influence du taoïsme sur la pensée de Wang Fuzhi). Je suis également persuadé que sa puissance de synthèse – dont l'incorporation des cultes populaires est le meilleur exemple – provient de cette "démarche du troisième terme": il y a l'œil et ses spéculations, il y a l'oreille et son entendement; mais il y a aussi le corps et son comportement.

Pour résumer, l'essentiel de ce livre – la transposition de la pensée de

Wang Fuzhi en langage philosophique occidental - est admirable, et la démarche comparative pronée louable. C'est dans la mise en pratique de cette dernière qu'il y a à redire et cela à cause du "préjugé classique" de l'auteur: préjugé classique occidental qui lui fait lire la théologie chrétienne en fonction de ses habits grecques et lui fait oublier sa chair et son sang hébraïques; préjugé classique chinois qui lui fait négliger les fondements taoïstes de la pensée des lettrés néo-confucéens.

J'aimerais, en guise de conclusion, dire un mot "du bon usage de la comparaison". J'ai déjà dit mon adhésion sans réserve à la méthode de Jullien, qui consiste à faire ressortir la *différence* entre les sujets choisis. Cette démarche représente un net progrès par rapport au comparatisme ancienne manière, qui cherchait plutôt à gommer les différences, à dire "ceci est cela". C'est par là qu'il faut commencer, bien sûr; comment comparer sinon, si on n'a pas d'abord identifié ce qui est comparable? Mais on ne doit identifier ce qui est comparable - *ce qui occupe une place analogue au sein de l'un et l'autre système* - que pour montrer en quoi ils diffèrent, *afin de préserver le "patrimoine génétique culturel" que nous lègue l'histoire.*

De le préserver, puis de l'accroître par le *croisement*: la synthèse (dans notre métier aussi il y a une troisième étape). Autrement dit, la mise à plat de deux systèmes doit servir à instaurer le *dialogue*. Ce dialogue ne peut que comporter son lot de jugements, d'accusations et de contre-accusations - je ne contesterais donc nullement la volonté de Jullien de porter jugement. Je me pose seulement la question de savoir s'il est de bonne méthode de porter jugement "en un sens purement heuristique", c'est-à-dire par rapport à soi-même et à sa propre culture. Ne faut-il pas, pour qu'il y ait vraiment dialogue, porter jugement à la fois sur soi-même *et l'autre*, dans l'espoir que l'autre vous rende la pareille? Et que la guerre des interprétations commencent!