

ATTENTION : cette première page est erronée sur l'édition originale de l'article de François Billeter. Le texte de l'article ne commence que sur la page 2.

Note critique

Mythologie et sinologie

Jean-Pierre-Diény¹

Les recherches sur la mythologie chinoise sont en plein essor. En Chine même, alors que s'achève le règne du maître Yuan Ke, ses nombreux ouvrages de vulgarisation suscitent aujourd'hui des travaux plus ambitieux, volontiers fondés sur des considérations théoriques. Il serait nécessaire de prendre une vue d'ensemble des publications récentes des mythologues chinois. Mais serions-nous bien préparés pour cette entreprise ? Quoique la curiosité de l'Occident sinologique pour la mythologie chinoise ait touché de grands savants, les Granet, Maspero, Karlgren, Eberhard abordaient son étude avec leurs visées propres, historiques, sociologiques ou ethnographiques. Voici qu'enfin nous est offert en français, par un mythologue authentique, un panorama complet des mythes de la Chine antique. Mieux : ce livre est ainsi conçu que le grand public et la communauté sinisante y trouveront également leur profit.

Les sources de notre connaissance du sujet sont infiniment morcelées et dispersées. R. Mathieu, sur la lancée de ses recherches antérieures² et

1. À propos de Rémi Mathieu, *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, textes choisis, présentés, traduits et indexés. Paris, Gallimard, Connaissance de l'Orient, 1989. 262 pages. Jean-Pierre Diény est Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, IV^e Section.
2. Entre autres travaux (voir la bibliographie du présent volume), il est le traducteur du plus riche répertoire de mythes anciens, le *Shanhaijing*.

montre que nous ne sommes pas seulement en présence de deux intuitions différentes, de deux modes d'appréhension de la réalité, mais qu'à partir d'eux se sont élaborés deux univers intellectuels si dissemblables qu'aucune comparaison simple n'est possible entre eux. Il démontre du même coup la justesse d'une idée à laquelle il tient, celle que les caractéristiques de ces deux univers n'apparaissent pleinement que lorsqu'on les met en regard et que l'on considère l'un dans son rapport avec l'autre. Encore faut-il que nous comprenions dans ses ressorts intimes l'univers que nous opposons au nôtre. Dans ce livre, F. Jullien nous apporte pour cela une aide nouvelle et précieuse.

Éloge, du point de vue du lecteur sinologue

F. Jullien considère les idées auxquelles il s'intéresse non pas comme des faits, mais plutôt comme des instruments ou comme les éléments d'un jeu. C'est au fonctionnement d'une pensée qu'il veut nous initier. Il ne pouvait se contenter de nous donner pour cela quelque résumé impersonnel de la « pensée du procès ». Il a choisi de nous la présenter sous la forme particulière que lui a donnée Wang Fuzhi (1619-1692), l'un des penseurs les plus remarquables du XVII^e siècle et l'un des plus grands philosophes chinois. Ce choix semble lui avoir été dicté par les circonstances, puisqu'il s'était intéressé à Wang Fuzhi dans le cadre de ses études sur la poétique chinoise, mais il ne pouvait en même temps être meilleur³.

Wang Fuzhi a vécu la fin de la dynastie des Ming et l'occupation de la Chine par les Mandchous (1644), événements qui prirent à ses yeux la signification d'un arrêt de mort virtuel pour la civilisation chinoise. Après s'être joint à la résistance anti-mandchoue (1648) et avoir constaté deux ans plus tard qu'elle était trop faible et divisée pour avoir une chance de chasser l'occupant, il se consacra tout entier à la réflexion. Comme quelques autres grands esprits de sa génération, il passa le restant de sa vie à chercher les causes de la catastrophe. Comme d'autres, il les chercha dans l'histoire économique, sociale, politique, voire institutionnelle de la Chine des Ming

3. Voir notamment *La valeur allusive*, pp. 76-80, et « Une vision du monde fondée sur l'appariement : enjeux philosophiques, effets textuels (à partir de Wang Fuzhi) », in *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 11, 1989, pp. 45-52.

et dans un passé plus lointain ; plus que d'autres, il les chercha aussi dans l'histoire des idées. Il lui semblait que si le mandarinat, qui était le dépositaire de la tradition intellectuelle dominante, avait failli à sa mission, c'est qu'il était devenu incapable de percevoir et de comprendre la réalité sociale, le sens de son évolution et le rôle qu'il avait à jouer lui-même dans cette évolution. Parmi les causes de cette incapacité, certaines étaient selon lui d'ordre philosophique. Des formes de pensée confuses ou fausses avaient perverti les esprits et contribué au désastre. Ce n'était donc pas seulement l'histoire qu'il fallait réexaminer, mais l'histoire de la pensée, voire la pensée même. D'où l'entreprise philosophique, d'une ampleur et d'une rigueur exemplaires, par laquelle Wang Fuzhi a tenté de s'élever à la connaissance du « procès », de comprendre la manière dont il se réalise dans l'histoire et d'en dégager les conditions de l'action. Ian McMorran a montré que Wang Fuzhi, lorsqu'il a rejoint la résistance anti-mandchoue, s'est trouvé pris dans des situations si confuses qu'aucun repère historique ou philosophique ne pouvait plus lui servir et qu'il lui a donc fallu repenser complètement les rapports entre l'action, l'histoire et l'univers dans lequel se déroule l'histoire⁴. Que Wang Fuzhi n'ait pas créé de système, à la façon des philosophes occidentaux, mais se soit exprimé, à la manière chinoise, par des considérations sur l'histoire ou des commentaires sur les classiques et sur d'autres philosophes, notamment sur Zhang Zai (1020-1077), ne diminue en rien l'envergure et la fermeté de sa pensée.

Au fil des chapitres de son livre, F. Jullien expose donc la philosophie de Wang Fuzhi, mieux : la reconstruit de l'intérieur. Il récuse la démarche conventionnelle qui consiste à présenter des citations, à les commenter, à en ajouter d'autres et à élever ainsi pierre à pierre un édifice immobile. Il donne dès l'abord le sentiment du mouvement parce qu'il prend le parti de parler tout de suite, dans un langage qu'il s'est forgé pour cela, de la problématique qui anime la réflexion de Wang Fuzhi. Il ne s'embarrasse d'aucune citation et fait ainsi l'économie de toutes les explications subsidiaires que ces citations n'eussent pas manqué d'exiger. Mais, par de nombreux renvois, il

4. Voir Ian McMorran, « The patriot and the partisans : Wang Fu-chih's involvement in the politics of the Yung-li court », in Jonathan D. Spence et John E. Wills (éds.), *From Ming to Ch'ing : conquest, region and continuity in seventeenth-century China*, New Haven, Yale University Press, 1979, pp. 133-166.

donne au lecteur qui a les œuvres de Wang Fuzhi sous la main la possibilité d'aller au texte. Les ouvrages les plus cités sont, dans l'ordre, le *Zhangzi Zhengmeng zhu* (commentaire du *Zhengmeng* de Zhang Zai, Pékin, Zhonghua shuju, 1975), le *Zhouyi waizhuan* et le *Zhouyi neizhuan* (commentaires du *Livre des mutations*, Taipei, Guangwen shuju, date non donnée). Pour ceux qui n'ont pas les textes à portée de main, il donne, dans un second système de notes, rejetées en fin de volume, les principales notions ou expressions chinoises⁵. L'avantage de cette méthode est de nous introduire tout de suite au cœur de la pensée du philosophe et de nous faire comprendre à partir de cette pensée vive le sens des notions que le philosophe utilise.

Dans une première partie du livre (chapitres 1 à 5), F. Jullien nous montre comment, des alternances qui rythment le cours des saisons et de tous les autres phénomènes naturels, Wang Fuzhi tire une conception générale de la réalité, ou du « procès ». Dans le « procès », dans le *dao* en chinois, tout est relation, opposition transitoire, mouvement réversible. Aucun phénomène singulier ne peut être défini ou compris de manière isolée : les phénomènes sont déterminés par les relations mouvantes qu'ils ont entre eux. Ces relations obéissent, dans leurs transformations permanentes, à des constantes que l'esprit humain peut discerner du fait qu'il est lui-même action et mouvement. Cependant, pour rendre compte de la réalité changeante dans laquelle nous sommes plongés, nous sommes tentés de la rapporter à un commencement qui serait lui-même hors du temps ou à quelque réalité première qui serait située au-delà du monde phénoménal et de ses vicissitudes. Pour Wang Fuzhi, il ne s'agit pas seulement là d'une facilité, voire d'une démission de l'esprit. Il montre, avec une extraordinaire rigueur, que cette tentation constitue la source première de l'erreur. Il montre que l'intelligence du procès *exclut* l'idée d'une instance première quelle qu'elle soit et que tous ceux qui ont admis l'idée d'une telle instance se sont à la fois privés de moyen de pénétrer les véritables ressorts de la réalité et de la possibilité d'agir en accord avec elle. Ce sont les taoïstes, les bouddhistes et surtout, à l'intérieur du néo-confucianisme, tous les philosophes (Wang Yangming, notamment) qui se sont laissés entraîner à leur suite sur la même pente fatale.

5. Pour le lecteur qui prend la peine de suivre toutes les indications fournies, un système unique eût été plus commode. Des indications plus précises eussent souvent été souhaitables, de même que des renvois à d'autres éditions.

Si la critique que Wang Fuzhi leur adresse est loin de rendre toujours justice à leurs doctrines, notamment aux doctrines bouddhistes et taoïstes, elle est en elle-même d'une grande cohérence et lui donne l'occasion d'affiner sans cesse ses propres idées. On devine que sa critique présente un intérêt considérable pour quiconque étudie la philosophie chinoise — et pour tout philosophe quel qu'il soit. Cela, l'exposé de F. Jullien le fait sentir à chaque page.

La deuxième partie du livre (chapitres 6 à 10) nous révèle toute l'ampleur de la pensée de Wang Fuzhi. La logique du procès ne se limite en effet pas à quelques constantes observables dans les métamorphoses du monde naturel ou aux combinaisons d'un nombre limité de transformations. Car comment cette logique rendrait-elle alors compte des phénomènes d'évolution, de l'histoire, du hasard dans l'histoire ? Comment expliquerait-elle toute la richesse de notre expérience subjective, notre capacité d'invention, notre liberté d'agir ? Cette logique englobe tout cela parce que pour Wang Fuzhi, qui reprend une conception chinoise ancienne, la réalité ne comprend pas seulement les phénomènes que perçoivent nos sens, mais aussi un fonds d'énergie trop déliée, d'activité trop subtile pour nous être perceptible, et qui nous apparaît donc comme un vide (le « vide », *xu*). Au sein de cette activité subtile se produisent en permanence des combinaisons d'énergie d'où naissent, par condensations locales pour ainsi dire, les phénomènes qui constituent notre monde familier (le « plein », *shi*). Wang Fuzhi n'a pas à choisir, comme les philosophes occidentaux, entre la valorisation d'un monde matériel se détachant du néant ou au contraire la valorisation d'un *Être* situé au-delà des apparences. Il a devant lui une réalité unique au sein de laquelle le visible et l'invisible communiquent, se compénètrent et se transforment l'un en l'autre. De ce fait, la logique du procès est double : elle comprend l'ensemble des relations mouvantes par lesquelles les phénomènes se définissent les uns les autres, mais aussi les échanges incessants qui se produisent entre cette réalité sensible et l'inépuisable fonds d'activité non manifeste dont elle émerge et où elle retourne.

Wang Fuzhi *pense* cette complexité du réel avec une rigueur qui force l'admiration. Il met en garde contre les simplifications qui tentent notre esprit et qui nous mettent hors d'état, dès que nous y cédon, de concevoir cette complexité. Il dénonce sans relâche chez d'autres philosophes les consé-

quences néfastes de ces faiblesses de la pensée. De sa propre conception, il tire toutes les conséquences. Il montre quelles sont, selon lui, les possibilités et les limites de la connaissance. La conscience étant, en son fond, de même nature que le fonds d'activité inconditionné de la réalité, l'activité d'un esprit alerte communique avec celle du monde extérieur et lui permet de percevoir les mutations qui accompagnent le cours des choses. Elle lui permet, plus encore, de percevoir leurs *commencements*. L'esprit exercé, celui du Sage, saisit les phénomènes à l'état naissant, ce qui lui donne prise sur eux et lui permet d'agir efficacement. Il les accompagne dans leur développement et leurs transformations, ce qui permet à son action de durer. À l'instar de la réalité elle-même, il est efficient parce qu'il va de l'inconditionné au conditionné et contribue ainsi à faire advenir et à faire durer les choses naturellement.

Ce ne sont pas seulement les conditions de la connaissance et celles de l'action efficace qui sont ainsi dégagées avec précision, mais aussi les fondements de l'éthique. Pour Wang Fuzhi, le bien consiste à suivre en tout la logique du procès, le mal à s'en écarter ou à aller contre elle. Mais parce que les actes conformes à la logique du procès procèdent de l'inconditionné, l'éthique du Sage ne saurait être enfermée dans aucune moralité conventionnelle. Elle est de nature telle qu'elle ne saurait être dite : elle n'a de réalité qu'en acte, dans des actes appropriés aux circonstances. Tel est, pour Wang Fuzhi, le trésor de discernement caché dans les classiques confucianistes, tout spécialement dans le *Livre des mutations*. Tel est l'enseignement qu'en a tiré Zhang Zai, son maître, mais que tant d'autres philosophes confucianistes ont, selon lui, mécompris, faussé ou trahi. Telles sont aussi les leçons de l'expérience quotidienne et surtout de l'histoire, où Wang Fuzhi trouve partout la confirmation de sa philosophie. Tout y évolue, les conditions matérielles, les relations sociales, les institutions, les formes de l'autorité. La sagesse consiste à agir dans le sens de ses tendances profondes. Après l'installation des Mandchous en Chine et l'échec de la résistance, une situation contre nature rend tout bon gouvernement impossible. Dans sa retraite, le philosophe prend donc le relais en faisant la critique des erreurs intellectuelles, morales et politiques qui sont à l'origine de la catastrophe et en cherchant une définition rigoureuse des lois qui ont été ignorées ou perdues de vue.

Dans la troisième partie de son ouvrage, F. Jullien éclaire sous différents angles le contenu des deux premières. Dans le chapitre 11, il indique brièvement sur quels points lui semble exister une affinité entre la langue qu'utilise Wang Fuzhi et la pensée du procès qu'il exprime à travers elle. Ses remarques sur l'adéquation naturelle des procédés expressifs du chinois classique à la logique du procès sont judicieuses et mériteraient d'être développées. Les chapitres 12 et 13 sont consacrés à l'autre langage dont se sert le philosophe, celui des hexagrammes du *Livre des mutations*. F. Jullien fait mesurer la richesse et la subtilité de l'usage qu'en fait Wang Fuzhi et donne une idée de la rigueur avec laquelle il défend son interprétation des *Mutations* contre celles d'autres penseurs, qu'il tient pour mauvaises ou dangereuses. Ces deux chapitres sont remarquables et représentent la meilleure chose qui ait été écrite à ma connaissance dans la sinologie occidentale sur l'interprétation philosophique du *Yijing*. Dans le chapitre 14, F. Jullien rapproche la pensée de Wang Fuzhi et le stoïcisme. Il met en évidence une parenté indéniable, mais explique aussi fort bien que des conceptions qui semblent se répondre d'un monde à l'autre s'intègrent cependant, ici et là, dans deux ensembles très différents. Il approfondit l'opposition dans le chapitre suivant : dans la pensée grecque, l'étude du monde physique et l'interrogation morale se sont séparées et n'ont pu être réconciliées plus tard que sur le mode spéculatif, au sein de la philosophie platonicienne, puis de la théologie chrétienne, tandis que la pensée chinoise du procès a toujours maintenu l'unité de la réflexion sur le monde et de la réflexion éthique. L'un des chapitres que F. Jullien a placés plus haut, à la fin de la deuxième partie de son livre, se rattache à cette problématique comparatiste. Dans le chapitre 9, il analyse en effet la question délicate du « matérialisme » de Wang Fuzhi. En le définissant comme un matérialiste, dit-il, les critiques marxistes de la République populaire de Chine ont obscurci le fait que la pensée chinoise du procès ne saurait engendrer d'opposition entre matérialisme et idéalisme, au sens occidental de ces termes. Ils ont cependant vu juste en discernant chez lui une critique de la métaphysique (de l'arrêt de la pensée sur des entités abstraites réputées « premières ») plus radicale que celle qu'on a menée en Occident au nom de la « matière ». F. Jullien estime, avec raison je pense, que sur ce plan Wang Fuzhi est allé plus loin que les matérialistes occidentaux et que sa pensée, plus radicale et plus universelle, pourrait enrichir la nôtre sur ce point.

Dans une brève quatrième partie, F. Jullien évoque la poétique de Wang Fuzhi (chapitre 16), qu'il a déjà étudiée ailleurs⁶, afin de montrer de quelle manière elle confirme et complète ses idées philosophiques. Il s'arrête enfin (dans le chapitre 17) sur sa philosophie de l'histoire et suggère la puissance des instruments que sa pensée du procès lui fournit pour analyser les évolutions et les ruptures, les continuités et les transformations de la réalité sociale à travers les siècles. Là comme ailleurs, le génie de Wang Fuzhi tient à sa capacité de penser la logique interne de phénomènes complexes saisis dans leur totalité⁷. *In fine*, dans un bref développement qui présente un intérêt tout particulier, F. Jullien fait, sur l'exemple de penseurs japonais contemporains de Wang Fuzhi, la démonstration de ce que devient la philosophie confucianiste quand elle perd ce sens de la totalité mouvante qui est si remarquable chez lui : la nature, l'histoire, la politique, la morale, l'esthétique ne tardent pas à se disjoindre et à former des domaines séparés — comme elles le font dans la pensée occidentale moderne.

Au total, F. Jullien nous donne une excellente synthèse de la philosophie de Wang Fuzhi, ou du moins d'une partie centrale de cette philosophie — une synthèse dans laquelle tout se met en place de manière naturelle. Il nous introduit au cœur d'une pensée ample, vive et rigoureuse qui fait appel à toutes les ressources de la tradition intellectuelle chinoise. De ce fait, l'intérêt de ce travail ne se limite pas à Wang Fuzhi. Le lecteur voit un grand nombre de notions philosophiques traditionnelles se remplir de sens, s'animer, s'articuler les unes par rapport aux autres. Il voit prendre forme devant lui certains problèmes fondamentaux de la pensée confucianiste ou de la pensée chinoise tout court, problèmes qui prennent d'autant plus de relief à ses yeux qu'il en aperçoit, à travers Wang Fuzhi, les implications intellectuelles, morales, voire politiques. Sur ce plan-là, l'ouvrage de F. Jullien est une réussite. Il rendra de précieux services aux sinologues qui ont déjà une certaine connaissance de la philosophie chinoise, en particulier néo-confucianiste, et cherchent à pénétrer dans Wang Fuzhi.

6. Voir ci-dessus, note 3.

7. Dans un compte rendu à paraître dans *T'oung Pao*, Jacques Gernet estime que l'histoire n'a pas été un champ d'application de sa philosophie, mais *son principal terreau*. Il reproche à F. Jullien de ne pas l'avoir vu, ou de ne pas en avoir tenu compte.

Critique, du point de vue non sinologique

Je crains qu'il n'en aille pas de même des lecteurs moins bien préparés. Car l'ouvrage a des défauts qui risquent de les décourager. Je dirais même que si l'ambition de F. Jullien était de faire comprendre aux non sinologues la pensée d'un grand philosophe chinois, son livre risque d'être un échec. Or telle était bien l'ambition, si l'on en juge par le ton, la présentation, la collection, de sorte que cet échec probable mérite d'être analysé. Il se peut que je me trompe et que ce livre soit appelé à connaître au-delà du milieu sinologique une fortune qui démentira mes appréhensions. Si c'est le cas, je m'en féliciterai. Pour l'instant, je vais tenter d'expliquer à quoi tient selon moi l'échec. Je le fais parce que la critique me semble toucher un point particulièrement important pour les études chinoises dans leur ensemble.

Cet échec découle selon moi de la conception même que F. Jullien s'est faite de sa tâche et de la manière dont il a par conséquent tenté de la remplir. Cette conception me paraît comporter deux faiblesses que je vais essayer de mettre en évidence.

La première me semble résider dans l'usage qu'il fait de la pensée de Wang Fuzhi. Il annonce au début de l'introduction que son livre « opère à un double niveau » : « Par son point de départ, et durant tout son parcours, il procède de la lecture d'un penseur chinois particulier, ... Wang Fuzhi ; par son objectif, et comme produit de cette lecture, il vise à esquisser une problématique à dimension interculturelle — par effet de différence, et sous la forme de cette alternative théorique : *procès... ou création...* » (p.11). À un premier niveau, F. Jullien étudie Wang Fuzhi et, à travers lui, certains traits de la pensée chinoise plus généralement. À un second niveau, il oppose ces traits à certains traits comparables de la pensée occidentale. La difficulté provient de ce qu'il tire de Wang Fuzhi la substantifique moelle de son ouvrage mais que, l'alternative théorique *procès/création* l'emportant dans l'ordre de ses préoccupations, il croit pouvoir traiter Wang Fuzhi comme un moyen. Le rôle subordonné qu'il lui assigne se manifeste dans le fait que son nom ne figure ni dans le titre de l'ouvrage, ni dans la table des matières. F. Jullien est explicite. Il précise bien, dans les sous-titres de son livre, qu'il nous invite à lire une *Introduction à la pensée des lettrés chinois*, un *Essai de problématique interculturelle* : nous sommes conviés à mesurer les effets qu'exercent

l'une sur l'autre, quand elles sont mises en regard, deux « traditions » conçues comme de pures possibilités de la pensée et supposées exister en dehors des penseurs individuels ou des œuvres particulières.

Cette perspective me paraît difficilement compatible avec la substance de l'ouvrage. Pour qui connaît Wang Fuzhi, il est évident que la force de ce philosophe est pour beaucoup dans la force du livre de F. Jullien. Wang Fuzhi nous fournit l'un des meilleurs points de vue possibles sur la pensée chinoise traditionnelle parce qu'il a été amené, dans les circonstances que j'ai dites, à la repenser complètement. F. Jullien aurait dû reconnaître ce fait et en tirer les conséquences au lieu de rester attaché à une entreprise comparatiste incertaine, comme suspendue dans le vide et dans laquelle on ne sait finalement pas à quel titre Wang Fuzhi se trouve impliqué au juste. Il n'y eût rien perdu et le lecteur y aurait beaucoup gagné.

D'abord, il aurait présenté la figure de Wang Fuzhi et son œuvre de manière un peu moins sommaire. Il aurait fourni en fin de volume une bibliographie moins bâclée. Ce n'est pas faire injure au lecteur d'imaginer qu'il pourrait souhaiter s'informer par lui-même sur un penseur aussi considérable. L'horreur qu'inspirent à F. Jullien certaines formes traditionnelles d'érudition sinologique ne devrait pas lui faire négliger cette courtoisie élémentaire. Une autre courtoisie eût été de signaler que son travail se situe à la croisée de plusieurs voies dont l'une a été ouverte par Jacques Gernet, qui a entre autres longuement analysé, dans le dernier chapitre de son *Chine et christianisme*, le sens de la notion néo-confucianiste du *Ciel* et son incompatibilité avec les représentations que les premiers missionnaires chrétiens, au xvii^e siècle, se faisaient de l'univers⁸.

Il aurait aussi pris soin de mieux définir et de mieux situer dans l'histoire les réalités qu'il évoque. La « pensée lettrée » est une notion dont le vague ne manquera pas d'induire en erreur les lecteurs non sinologues. F. Jullien l'a choisie parce que « lettré » a un effet « discrètement universalisateur et philosophique » (p.12). C'est pour cette raison-là qu'il fallait l'éviter — ou lui adjoindre alors un qualificatif. F. Jullien mentionne bien qu'il désigne par

8. Voir Jacques Gernet, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris, Gallimard, 1982, chapitre V. Sur les cours que Jacques Gernet a consacrés à Wang Fuzhi au Collège de France, voir l'*Annuaire du Collège de France*, années 1978-79, 1979-80, 1980-81 et 1986-87, 1987-88, 1988-89.

ce terme, comme on le faisait au siècle des Lumières, les représentants de la tradition confucianiste, mais cette indication, faite au tournant d'une phrase, n'est pas suffisante. Les lettrés dont il parle sont en fait les philosophes néo-confucianistes des Song et des Ming. Il est vrai que, parmi les intuitions fondamentales de Wang Fuzhi, beaucoup sont plus anciennes et remontent même aux origines les plus lointaines du confucianisme. Mais on retrouve la plupart d'entre elles dans le taoïsme, parfois sous une forme plus élaborée, ce qui veut dire qu'elles sont donc moins confucianistes que chinoises⁹. F. Jullien n'ignore rien de tout cela. Ce que je lui reproche, c'est de prétendre traiter d'une « pensée lettrée » mal définie au lieu de dire ce qu'il fait principalement, avec infiniment d'intelligence, et qui est très considérable : exposer la pensée de Wang Fuzhi, philosophe néo-confucianiste du xvii^e siècle¹⁰. Il parle volontiers de sortir la sinologie de l'isolement où l'étroitesse des sinologues l'a enfermée selon lui. L'intention est excellente, mais la manière dont il s'y prend n'est pas la bonne. Par ces généralisations, ces approximations, il conforte en effet le public dans l'idée, encore trop répandue, qu'on peut très bien comprendre la Chine sans s'embarasser de connaissances positives. C'est rendre un mauvais service à la sinologie de l'introduire dans le débat d'idées en jetant ses bagages par dessus bord au passage.

On excuserait plus volontiers ces négligences si le projet auquel est censément subordonnée la lecture de Wang Fuzhi était vraiment réalisé. Mais tel n'est pas le cas. F. Jullien a voulu comparer deux « pensées » ou « visions du monde ». Il a cru pouvoir résoudre le problème de méthode que cela posait en prenant pour objet, d'un côté, la forme particulière que Wang Fuzhi a

9. Voir « Du bon usage de la comparaison », note de lecture de John Lagerwey sur *Procès ou création*, à paraître. John Lagerwey relève que certaines conceptions que F. Jullien rattache à la « pensée lettrée » parce qu'elles se trouvent chez Wang Fuzhi sont d'origine purement taoïste et ont été intégrées au confucianisme à la faveur de la synthèse accomplie par les philosophes Song.
10. Un autre malentendu risque de se produire dans l'esprit des certains lecteurs à propos du bouddhisme et du taoïsme, que Wang Fuzhi critique à propos. F. Jullien ne rappelle pas assez que ses critiques sont pour le philosophe l'occasion et le moyen de préciser sa pensée beaucoup plus que des tentatives faites pour rendre justice, d'un point de vue que nous pourrions faire nôtre, à des doctrines d'inspiration bouddhiste ou taoïste.

donnée à la vision chinoise du monde. Il ne s'est pas senti tenu de faire de choix analogue du côté occidental parce qu'il ne se proposait pas d'étudier la pensée de Wang Fuzhi en tant que philosophie, mais en tant qu'expression du phénomène anonyme et collectif, mal défini, qu'il appelle la « pensée lettrée », opposable selon lui à une « pensée de la création » tout aussi mal définie. Cette asymétrie aurait logiquement dû compromettre l'exécution du programme annoncé mais, paradoxalement, elle ne gêne aucunement F. Jullien parce qu'il ne suit pas en pratique le chemin qu'il s'est tracé en théorie. Il ne se sert nullement de la « pensée occidentale de la création » pour nous faire comprendre *a contrario* la « pensée du procès » de Wang Fuzhi. Il expose en fait la pensée du philosophe en suivant son mouvement propre, sans recourir à ce faire-valoir. Lorsqu'il oppose vraiment ces deux formes de pensée, dans des passages qui, mis bout à bout, ne font pas quinze pages, il apporte des éclairages ; il ne fait pas plus. S'il a accompli un travail remarquable, en dépit de la faiblesse de ses prémisses, c'est qu'il avait affaire à un grand philosophe, qu'il en a exposé les idées avec une remarquable intelligence et qu'il a très judicieusement opposé ces idées, sur certains points, à certaines conceptions occidentales : à celle de la création dans le *Timée* et la théologie thomiste à celle du matérialisme en philosophie, à l'éthique stoïcienne. Il aurait donc pu épargner au lecteur une bonne partie de ses considérations sur le comparatisme en général, qui sont superflues puisqu'elles ne sont pas suivies d'effet — et seraient encore superflues si elles l'étaient : une belle démonstration vaut toutes les déclarations d'intention et laisse au lecteur le plaisir de découvrir ce qu'on ne lui a pas annoncé d'avance.

La seconde faiblesse découle de la première. En subordonnant sa lecture de Wang Fuzhi à une « problématique interculturelle », F. Jullien se prive du moyen de le traiter en philosophe et, *par conséquent*, du moyen de faire vraiment comprendre sa pensée au lecteur non sinologue. Il en propose une lecture qui est extrêmement stimulante pour le sinologue, mais qui, pour autant que je puisse en juger, ne saurait la rendre accessible au profane. Or cette pensée recèle de telles richesses, et des richesses si nouvelles pour nous, que cet échec doit être médité. Je souhaite donc insister sur cette question. F. Jullien comprendra, je l'espère, que la critique que je développerai sur ce point est dictée par l'admiration pour ce qu'il a fait, l'importance de ce qu'il m'a appris, l'urgence de la situation qu'il a créée et le caractère exemplaire

que possède à mes yeux son échec : il a trait à une question qui est centrale pour les études chinoises en général. Je précise que ma critique concerne sa lecture de Wang Fuzhi et ne s'étend pas à ses études de littérature comparée.

Pour développer ma critique, je choisis un thème parmi beaucoup d'autres. Au début de la deuxième partie, dans le chapitre 6 intitulé « Le visible et l'invisible », F. Jullien montre que l'invisible et le visible ne s'opposent pas dans l'esprit de Wang Fuzhi comme l'être et l'apparence l'ont fait pendant longtemps dans la philosophie occidentale, mais qu'ils communiquent et s'interpénètrent. Ils le font naturellement parce qu'ils sont des états différents d'une énergie unique (*qi*) qui se transforme en permanence. L'invisible (ou « vide », *xu*) est l'énergie sous sa forme déliée, limpide, subtile et active. Le visible (ou « plein », *shi*), ce sont les réalités plus grossières que perçoivent nos sens et qui sont nées de cette activité par condensation ou concrétion. Ces réalités plus épaisses continuent d'être animées à des degrés divers par les formes plus subtiles de l'activité omniprésente (cela dépend du degré d'opacité ou d'inertie qu'elles ont atteint lors de leur concrétion) et s'y dissolvent à nouveau tôt ou tard¹¹. Parce que le vide est une activité libre de toute actualisation particulière, de toute fixation, il réagit à toute impulsion de manière immédiate et parfaitement appropriée. Il possède une infinie capacité de « répondre » (*ying*). De ce fait, il assure en tout lieu et à tout instant le *jeu* qui anime de l'intérieur les phénomènes et leurs interactions. Il constitue, comme le dit F. Jullien, la « dimension d'efficience » (*shen*) de la réalité ; le mot chinois est celui que nous traduisons habituellement par « esprit »¹².

Cette conception de la réalité dispose l'esprit à attacher une importance particulière à la logique interne qui régit tout développement, de son commencement à peine perceptible à sa pleine réalisation, puis à sa fin

11. F. Jullien parle de *visible* et d'*invisible*, de *latence* et d'*actualisation*, du *latent* et du *manifeste*, du *subtil* et du *manifeste* pour désigner ces deux états opposés et complémentaires de la réalité.
12. C'est l'« efficience insondable » du vide que les peintres ont représentée dans le paysage classique à partir des Song. En introduisant la dimension du vide au sein du plein, note F. Jullien, « la peinture chinoise tend à représenter la réalité sensible en épousant le mouvement interne qui la fait être, en tant qu'émergence transitoire du visible à partir de l'invisible, et comme incarnation de l'énergie universelle dont elle est la concrétion momentanée » (p.108).

naturelle. F. Jullien observe que « Wang Fuzhi en fait notamment l'analyse, avec la plus extrême perspicacité, sur le plan de la conscience... : la moindre pensée, bonne ou mauvaise, qui s'émeut en nous au niveau le moins conscient de notre psychisme, sera nécessairement conduite, par le seul fait qu'elle existe, à se déployer et à se manifester. Au départ, il s'agit d'un imperceptible, mais celui-ci tend de lui-même à son actualisation et influencera progressivement toute notre vie psychique, de façon irrésistible, jusqu'à s'imposer à nous de la façon la plus contraignante... La distinction du subtil et du manifeste, du visible et de l'invisible, renvoie donc logiquement à celle du conscient et de l'inconscient, et le latent tend de lui-même à devenir patent par un effet de propension interne qui est inscrit dans la structure même de tout développement » (pp. 105-106)¹³. En écrivant que la première distinction « renvoie logiquement » à la seconde, F. Jullien semble vouloir dire que la structure est la même dans les deux cas et qu'il y a donc analogie entre les développements que nous observons dans le monde et ceux que nous observons à l'intérieur de notre conscience.

Au chapitre 7, F. Jullien relève que cette dimension invisible du réel, qui anime le monde sensible et en fait communiquer entre elles les parties, forme aussi, pour Wang Fuzhi, le fond de notre subjectivité. Elle est le « vide unitaire de la conscience » (p. 113) qui sous-tend l'activité de nos sens et les fait communiquer entre eux. La conscience est « le stade indifférencié de notre capacité d'expérience et de connaissance et peut, grâce à son caractère éminemment polyvalent, accéder spontanément à une intuition dont rien ne limite ou n'obstrue la virtualité... » (p. 114). Il y a donc équivalence entre le fonds d'activité subtile et indéterminée de la réalité et l'activité subtile et indéterminée de la conscience. Il y a équivalence entre la manière dont, hors de nous, l'activité prend forme et se concrétise en réalités sensibles et la manière dont notre conscience prend forme et se concrétise en perceptions, images, idées ou sentiments. La différence est que la réalité se transforme de manière ininterrompue tandis qu'il arrive à la conscience de se laisser obnubiler par ses propres actualisations, de se « réifier », comme dit F. Jullien

13. Je ne pense pas que la distinction du subtil et du manifeste renvoie à celle de l'inconscient et du conscient au sens freudien. Il y a là une difficulté dans laquelle je n'entre pas.

(p. 114), et de devenir temporairement étrangère à l'activité subtile dont elle est issue.

« Il est essentiel », écrit F. Jullien, « que la pensée chinoise ait pu aller aussi loin dans l'assimilation de la dimension d'invisible, ou d'esprit, qui est celle de la conscience à la dimension d'invisible, ou d'esprit, qui caractérise le stade de non-actualisation de tout réel, en dehors d'elle » (p. 114). Ce rapprochement revient constamment dans la suite de l'ouvrage et semble aller de soi. On l'accepte d'autant plus volontiers qu'il semble naturel en Chine. On peut se contenter, comme le fait F. Jullien, de constater qu'il y a assimilation des deux domaines chez Wang Fuzhi comme chez d'autres penseurs chinois — mais on peut aussi se demander si cette assimilation est fondée, et sur quoi. Car elle ne va pas de soi, elle ne nous est pas habituelle et nous pouvons difficilement la faire nôtre sérieusement. Allons-nous alors traiter comme une curiosité le système qui en découle ? Allons-nous expliquer la part de vérité qu'il semble contenir par sa cohérence apparente, ou par son adéquation à quelque vision du monde spécifiquement chinoise ? Ce serait faire bon marché de la possible universalité de la philosophie de Wang Fuzhi, c'est-à-dire de sa possible adéquation à certaines données universelles de la réalité elle-même, ou de l'expérience que nous en avons. Or on ne peut rendre justice à un philosophe, surtout pas à un philosophe de l'envergure de Wang Fuzhi, sans poser la question de la vérité (ou de la part de vérité) que contient sa philosophie. F. Jullien ne pose nulle part cette question capitale.

Il est vrai que cela l'eût entraîné dans une voie qui n'était pas la sienne de prime abord. Pour répondre à cette question, il eût été obligé d'abandonner le comparatisme tel qu'il le conçoit, sa manière de confronter deux univers de pensée *dont aucun n'est le sien*. Il lui eût fallu s'engager dans une confrontation réelle entre la pensée de Wang Fuzhi et la sienne propre. F. Jullien pouvait s'engager dans cette voie : je voudrais montrer qu'il *devait* le faire s'il voulait vraiment faire comprendre Wang Fuzhi à son lecteur.

Essai d'interprétation philosophique

Tentons brièvement l'expérience ici. Que puis-je penser et dire — en tant qu'Européen du xx^e siècle et compte tenu de mes idées, de mon expérience

personnelle — de l'analogie que Wang Fuzhi établit entre les transformations du monde extérieur et celles de la conscience ? Il me semble pouvoir relever d'abord entre ces deux ordres de transformations une dissymétrie. La logique du procès que Wang Fuzhi voit à l'œuvre dans le mouvement perpétuel de la réalité objective peut nous séduire, mais elle peut difficilement entraîner de notre part une réelle adhésion. Elle n'a pas pour nous de valeur opératoire. La logique du procès qu'il observe dans notre vie subjective suscite un intérêt différent, elle semble avoir une pertinence d'un autre ordre ; elle paraît devoir donner une prise nouvelle sur des phénomènes que nous connaissons. Cette dissymétrie me suggère l'hypothèse que ce deuxième domaine est premier, que c'est en lui que se trouvent les vrais fondements de la philosophie de Wang Fuzhi. Je pense qu'il y a d'abord chez lui (comme chez beaucoup d'autres philosophes chinois) une appréhension très différenciée du monde de la conscience, de ses transformations, des constantes qui se dégagent de ces transformations — *et projection de ce monde de la conscience sur le monde extérieur, lequel devient signifiant et intelligible par l'effet de cette projection*. Je pense que si le philosophe trouve dans les transformations du monde sensible une logique, c'est qu'il a projeté dans la réalité extérieure une logique inhérente à son expérience subjective de lui-même.

Il s'agit de plus qu'une hypothèse. Il s'agit d'une thèse que je cours un certain risque à formuler ici, car elle a toutes les chances d'être mal comprise tant que je ne l'aurai pas développée et défendue contre les objections qu'elle soulèvera. Si je la formule tout de même, c'est que, de mon point de vue, je ne puis parler sérieusement du livre de F. Jullien sans en faire état.

Pour prévenir un premier malentendu, je dirai tout de suite que la projection dont je parle est un phénomène fondamental, naturel et universel qui est à la base de tous nos rapports avec le monde extérieur et dont nous n'avons normalement pas conscience¹⁴. Elle crée des équivalences entre les processus que la conscience appréhende directement au sein de sa propre activité ou de l'activité du corps propre, et ceux qu'elle appréhende dans le monde extérieur. Wang Fuzhi n'a pas analysé le mécanisme de la projection

14. J'ai développé cette idée dans *L'art chinois de l'écriture*, Genève, Skira, 1989. Voir notamment pp. 136-140 et suivantes.

mais, comme d'autres philosophes chinois, il a été très attentif aux analogies qui en résultent entre les deux ordres de phénomènes. Ces analogies jouent un rôle fondamental dans sa pensée et y sont toujours interprétées dans le même sens : les processus naturels observés dans le monde sont premiers pour lui, et constituent à tous égards (y compris sur le plan moral, comme nous le verrons) un modèle pour la conscience. Cette interprétation est à peu près constante chez les penseurs confucianistes. Mon point de vue est inverse : je pense que ce que Wang Fuzhi décrit comme le fonctionnement naturel du monde, ou comme la « logique du procès », dans les termes de F. Jullien, résulte en réalité d'une projection spontanée du fonctionnement de la conscience sur le monde sensible.

Il faut prévenir un deuxième malentendu. La conscience qui est spontanément projetée dans la réalité extérieure et lui prête sa signification et son intelligibilité n'est ni la conscience réfléchie, celle qui se prend elle-même pour objet, ni la conscience intellectuelle ou « théique », qui pose des objets de pensée et raisonne sur eux. C'est la conscience spontanée que nous avons de nous-mêmes et des choses pendant que nous sentons, que nous agissons et réagissons, pendant que nous imaginons et rêvons. C'est cette conscience élémentaire que nous projetons sans le savoir dans le monde et par laquelle il devient *notre monde*¹⁵.

Ce phénomène de la projection est universel, mais le parti qu'en tirent différentes sociétés ou différentes civilisations varie dans une certaine mesure. On peut apercevoir sur ce plan, me semble-t-il, une différence fondamentale entre la pensée grecque et la tradition intellectuelle qui en est issue d'une part, et l'ensemble (ou presque) de la pensée chinoise de l'autre. Notre tradition intellectuelle a eu tendance à privilégier la conscience théique et la conscience réfléchie, qui font toutes deux abstraction du mouvement, du changement, des transformations dans lesquels nous sommes continuellement pris dans les faits. Conformément à cette inclination, elle a concentré son attention sur les formes que la projection prend lorsque

15. Cette conscience ne s'abstrait pas de la perception immédiate que nous avons de notre corps, de nos gestes, de nos actes, des émotions qui les accompagnent, etc., mais lui est co-substantielle. Voir *L'art chinois de l'écriture*, notamment pp. 175-176 et suivantes.

nous cessons de nous mouvoir et d'agir pour nous faire pur regard, ou pur sentir, ou réflexion pure. Elle s'est principalement intéressée à la réalité telle qu'elle nous apparaît dans ces moments-là. La philosophie a par conséquent eu dans notre civilisation une vocation « théorique », contemplative. La pensée chinoise me paraît avoir été, dans l'ensemble, beaucoup plus fidèle aux données de l'expérience commune, au rapport spontané que nous entretenons avec nous-mêmes et avec les choses *dans le cours de nos activités*. Elle a donné la priorité aux formes que notre vie consciente prend lorsque nous nous mouvons, que nous agissons, etc., et à celles que la réalité a pour nous dans ces moments-là. Les philosophes chinois ont pris pour objet de leur réflexion la réalité telle qu'elle apparaît à des êtres sentants et agissants *pendant qu'ils sont engagés dans l'action*.

Cette différence des points de départ a eu des conséquences pour la spéculation philosophique. La plupart des philosophes occidentaux ont cherché au delà du monde sensible une réalité immuable et tenté d'en rendre compte par des constructions conceptuelles. Les philosophes chinois ont étudié le mouvement et les transformations de l'expérience. Méfiants à l'égard de toute pensée réductrice, de tout système abstrait, *ils ont cherché l'intelligence des transformations qui rend l'action efficiente ; ils ont considéré l'action efficiente comme une connaissance en acte et cette connaissance en acte comme la seule vraie connaissance*. À cause des habitudes intellectuelles qui sont les nôtres, nous concevons difficilement que l'on puisse parvenir par cette voie-là à une forme de connaissance conforme aux plus hautes exigences de l'esprit humain. C'est pourtant bien ce qu'ont fait les philosophes chinois et ce que nous trouvons réalisé, d'une manière peut-être plus rigoureuse et plus complète que partout ailleurs, dans la philosophie de Wang Fuzhi. Sa philosophie n'est par conséquent pas seulement nouvelle pour nous par son point de départ, son objet et sa forme, mais aussi par son but.

Comme tous les philosophes néo-confucianistes, Wang Fuzhi voit en Confucius le Sage qui a réalisé la parfaite efficacité. Les anecdotes du *Lunyu* illustrent à ses yeux une action souveraine parce qu'absolument libre de préjugés. Confucius agit comme le Ciel qui, dans son infinie disponibilité, répond avec une justesse immédiate à toutes les situations et favorise par là l'éclosion, la croissance et l'accomplissement de toutes choses : « Je vou-

drais me taire ! », s'exclame-t-il. « Mais si vous ne parlez pas », lui dit son disciple Zigong, « vos humbles élèves n'auront rien à transmettre ! » À quoi Confucius répond : « Le Ciel parle-t-il ? Il ne parle pas et pourtant c'est par lui que les saisons suivent leur cours, que les êtres naissent et prospèrent » (17/19)¹⁶. Dans ce passage célèbre, le maître identifie virtuellement son action à celle du Ciel — c'est-à-dire, dans notre langage, à celle du monde ou de la réalité même. Pour tout philosophe confucianiste, la sagesse suprême consiste à réaliser lui-même une action de même nature que celle de Confucius, et donc de même nature que la réalité même.

La substance philosophique de ces idées, qui forment un thème central du néo-confucianisme à partir des Song, n'est pas immédiatement apparente. Elles doivent être interprétées pour que leur portée apparaisse. Il faut effectuer de nouveau pour cela le renversement de perspective que nous avons déjà accompli une fois. Il faut apercevoir qu'après bien d'autres philosophes chinois, les néo-confucianistes et Wang Fuzhi ont *développé une appréhension très différenciée de ce que j'appellerai les lois de l'action efficiente mais que, au lieu de les exposer directement, comme nous serions tentés de le faire, ils les ont projetées dans la réalité extérieure, qui leur a dès lors paru exprimer objectivement ces lois*. Ils ont spontanément obéi en cela au mécanisme universel de la projection, et obéi en outre à la propension spécifiquement chinoise de projeter plutôt sur le monde les formes de la conscience en mouvement que celle de la conscience immobile. Il faut avoir compris cela pour pouvoir saisir, à travers leur langage de prime abord déconcertant, les « lois de l'activité efficiente » qui constituent le noyau rationnel de leur pensée.

Voyons un exemple. Le Sage réalise dans sa conduite la logique « auto-régulatrice du Procès », écrit F. Jullien (p. 118). Il « donne corps à son action merveilleuse », dit Wang Fuzhi dans le passage auquel F. Jullien renvoie le

16. Je prends la liberté de traduire *sheng yan* par « naissent et prospèrent » pour suggérer la durée que l'action du Ciel assure aux êtres. Pierre Ryckmans traduit la phrase ainsi : « Le Ciel parle-t-il ? Pourtant les quatre saisons suivent leur cours, les cent créatures naissent ». Je crois qu'il en affaiblit le sens en omettant de traduire la particule *yan*, qui indique que c'est grâce à l'action silencieuse du Ciel que toutes choses suivent leur cours (*sishi xing yan, baiwu sheng yan*). Voir ses *Entretiens de Confucius*, Paris, Gallimard, 1987, p. 97.

lecteur, *ti qi miaoyong*. Comme très souvent dans la prose de Wang Fuzhi, la phrase cache sous sa simplicité une grande richesse de sens en même temps qu'une grande rigueur de la pensée. *Ti*, « le corps », a ici la valeur d'un verbe et signifie « donner corps », « réaliser dans l'activité de son corps ». Mais, en tant que notion philosophique, *ti* désigne le « corps de la réalité », c'est-à-dire le fonds actif de la réalité dont émergent les phénomènes ; dans cette acception-là, il est toujours associé à *yong*, les « phénomènes »¹⁷. Devenu verbal, *ti* signifie quelque chose comme « servir de fonds actif » au surgissement merveilleux des phénomènes, ou des agissements. Pour égaler dans son action l'action du « Procès » (*dao*), ou de la réalité même, le Sage se fait « fonds actif », il se maintient dans l'état de disponibilité indivise qui est celle du « vide » (*xu*), ou celle de la « dimension d'efficience » (*shen*) de la réalité. « Parce que vide, il est efficient » (*xu er shen*), dit Wang Fuzhi, « parce que vide, il réagit juste » (*xu er shan ying*). Pour persévérer dans cet état d'équilibre actif, il suffit que le Sage ne se laisse accaparer à aucun moment par tel aspect particulier, par telle actualisation isolée, par tel effet momentané ou partiel de son activité.

Ce langage abscons s'éclaire quand il est mis en relation avec les faits pertinents. Il prend son sens dès que nous apercevons en lui une description de notre activité et de ses différents régimes. Je fais tenir un bâton debout dans le creux de ma main. Pour maintenir l'équilibre, j'observe le sommet du bâton et, dès que le bâton commence à pencher, je déplace ma main pour ramener le point d'appui du bâton au-dessous de son sommet. Tant que je fais durer ce jeu, je garde les yeux fixés sur le haut du bâton, mais ma conscience est ouverte à l'ensemble du « procès », c'est-à-dire à l'ensemble de mon activité. Elle me paraît vide parce qu'elle ne s'attache à aucun aspect particulier du processus et semble donc n'avoir aucun contenu spécifique. Elle est ouverture à ce qui se passe, elle est une activité fine et diffuse qui embrasse et pénètre toute l'opération, qui l'entretient, qui la fait durer en la relançant à tout instant de l'intérieur. Elle est une activité qui abolit l'inertie de l'objet, voire l'objet lui-même. Quand nous sommes réellement engagés dans cet exercice, il n'y a plus d'objet pour nous, ni de sujet : il n'y a qu'une

17. On pourrait traduire *yong* par « agissement » ou « agissement visible » pour rester près du sens premier du mot et pour suggérer la qualité dynamique du phénomène. F. Jullien rend *ti* et *yong* par « être constitutif » et « fonctionnement », ce qui me paraît contestable.

activité qui suit sa propre loi. Mais si notre conscience se fixe, si elle se laisse distraire de l'activité ou s'en abstrait, l'activité se défait aussitôt. Décentré, le bâton retrouve son inertie, tombe et, le charme étant rompu, redevient pour moi un *objet* en même temps que je redeviens face à lui un *sujet*. Cette distinction et quelques autres, qui nous paraissent fondamentales, sont secondes par rapport à l'activité, elle n'apparaissent que quand l'activité se désagrège et s'arrête.

Ma thèse est que la phénoménologie de l'activité dont je viens de donner un exemple élémentaire forme le noyau rationnel de la pensée de beaucoup de philosophes chinois, et donc peut-être l'un des fondements de la pensée chinoise en général. Je pense qu'elle constitue en tout état de cause le véritable fondement de la philosophie de Wang Fuzhi, son point d'ancrage dans la réalité.

Si cette thèse est vraie, elle nous invite à nous engager dans une double entreprise : à concevoir à travers la philosophie de Wang Fuzhi une véritable phénoménologie de l'activité et à interpréter en retour sa philosophie à partir de cette phénoménologie de l'activité. Ce double travail, qui devrait éclairer les données élémentaires de l'expérience d'un jour nouveau et rendre la pensée de Wang Fuzhi intelligible à partir de notre expérience ainsi réinterprétée, ne peut être accompli dans le cadre de ce compte rendu. Je ne puis faire autre chose qu'en esquisser la possibilité.

Poursuivons un instant sur la lancée. « La régulation n'est possible que dans la mobilité », écrit F. Jullien paraphrasant Wang Fuzhi, « et c'est cette capacité immanente d'incitation-régulation qui constitue la dimension d'efficience du Procès » (p.119). L'exemple du bâton nous donne la clé de ces propositions : le bâton tient en équilibre tant que ma main, mon bras, mon corps et mon esprit gardent leur mobilité. Ce « procès » ne peut durer que grâce à la « dimension d'efficience » que représente mon activité globale, consciente et inconsciente.

Wang Fuzhi tient l'activité pour la réalité même. Selon lui, note F. Jullien, « le cours du réel est la seule réalité. Ce qui signifie que du réel n'existe vraiment qu'autant qu'il est *en cours*... Il est une vertu propre au fait du *cours*... parce que c'est seulement à travers lui qu'est embrassée la totalité et que c'est seulement de cette appréhension constante de la totalité que découle l'impartialité (comme capacité de "centralité" : *zhong*). L'impartialité per-

met au procès de ne pas dévier, de ne pas s'enliser, et laisse toujours le passage s'opérer... L'animation régulatrice est la conséquence même de cette constante *centralité...* » (p.120). *Zhong*, que F. Jullien traduit par « centralité », désigne à la fois le point qui me permet d'agir sur les forces en présence, l'action que j'exerce sur elles à partir de ce point et mon aptitude à toujours me maintenir en ce point, qui se déplace, pour conserver ma capacité d'agir et de faire durer l'action. C'est par exemple l'action que j'exerce sur le bâton en le maintenant en équilibre — mais aussi, sur un autre plan, celle que je tente d'exercer en rédigeant ce compte rendu : je cherche le point d'application qui me permettra d'*agir* sur les idées de F. Jullien comme lui a d'abord agi sur les miennes. Ici comme ailleurs, *l'activité réelle* est la seule réalité qui compte, et n'a de réalité que dans le moment où elle est en cours.

Selon Wang Fuzhi, nous dit F. Jullien, le Sage « assimile parfaitement en sa conscience la logique autorégulatrice du Procès et, par là-même, incarne intégralement celle-ci dans son comportement le plus quotidien. Car, au stade de la conduite, conçue elle aussi comme procès, le Sage est en mesure de rendre totalement immanent en lui ce fonctionnement infiniment subtil qui, comme tel, transcendait sa capacité de spéculation » (p. 118). L'activité du Sage, qui est de même nature que celle du Procès, dépasse la capacité de spéculation du Sage lui-même. Cette idée est applicable à l'exemple du bâton : l'activité que je déploie quand je le tiens en équilibre dans la creux de ma main dépasse mon entendement. Elle est d'une complexité telle qu'aucune description ne saurait en rendre compte ni faire comprendre en quoi elle consiste à quelqu'un qui n'aurait pas déjà acquis une connaissance des lois de l'équilibre par un exercice analogue.

Cette forme d'activité dépasse mon entendement et cependant je la connais puisque j'en ai l'expérience, que je puis la déployer à nouveau quand il me plaît et que je la comprends quand je vois quelqu'un d'autre s'y livrer. Je la connais, mais le *je* qui la connaît n'est pas celui de la conscience théique, qui pose l'idée de l'objet et la relie à d'autres idées. C'est le *je* de la conscience naturelle et immédiate qui est inhérente à mon activité. La connaissance que j'ai de mon activité est une connaissance intérieure à l'activité du corps propre¹⁸.

18. Cette connaissance immédiate de soi est selon moi le fondement de toutes les formes de connaissance que nous pouvons avoir de nous-mêmes et du monde. Voir *L'art chinois de l'écriture*, notamment pp. 166-167 et 175-176.

En fait, *mon corps en action remplit très exactement le rôle du Ciel dans la pensée de Wang Fuzhi*. Le rapport est le même entre, d'une part, l'espace insondable du Ciel et les phénomènes dynamiques qui en émergent continuellement et, d'autre part, l'espace insondable de mon corps actif et les phénomènes dynamiques, les mouvements, les gestes qui en surgissent. Ici et là, les phénomènes surgissent et s'organisent spontanément. Mon corps n'est-il pas pour moi un fonds actif dont la mystérieuse efficacité engendre spontanément des suites de gestes qui me donnent le pouvoir d'agir sur la réalité extérieure, de la mettre (ou de la maintenir) en mouvement et de la maîtriser à travers le mouvement — à la manière dont je maîtrise par le mouvement l'équilibre du bâton ? C'est ainsi que je « sers de fonds au surgissement merveilleux de l'action », selon une autre traduction possible de *ti qi miaoyong*. Pour Wang Fuzhi, c'est exactement de la même manière que le Ciel, à la faveur d'un Procès (*dao*) qui se renouvelle indéfiniment, engendre les réalités sensibles, les anime de l'intérieur au cours de leur développement et les réabsorbe en son sein quand leur développement touche à son terme. L'activité du Ciel est omniprésente dans la réalité du monde comme celle de mon corps l'est dans ma réalité vécue. La connaissance que nous en avons est de même nature. Quand j'agis, mon corps actif met à ma disposition des ressources qui dépassent infiniment, par leur complexité, ce que mon intellect peut concevoir et qui cependant concourent toutes, si j'agis bien, à l'effet que j'ai décidé de produire et que je reconnais comme tel. De même l'activité créatrice du Ciel dépasse-t-elle infiniment, selon Wang Fuzhi, ce que l'intellect humain peut concevoir, mais elle est connaissable par les effets qu'elle produit continûment sous nos yeux avec une parfaite efficacité. On pourrait reprendre une à une les propositions faites par Wang Fuzhi sur le Ciel et le *dao* pour montrer qu'elles sont toutes vraies du corps actif et *tiennent de lui leur vérité cachée*.

Ce qui vaut de l'exercice du bâton vaut *a fortiori* de nos activités plus complexes. Dans une partie de tennis, je n'ai pas seulement affaire aux lois de la physique, mais aussi au parti qu'en tire mon adversaire, lequel peut être imprévisible. Je dois mettre en jeu des ressources plus importantes pour pouvoir réagir à ses coups, garder l'initiative et dominer le jeu. Dans une discussion (imaginons-la vive, dramatique), je dois mobiliser toutes mes ressources pour pouvoir réagir et trouver à chaque instant le point central

(zhong) sur lequel je dois agir si je veux modifier la pensée de mon interlocuteur et le convaincre. Il faut que je fasse preuve pour cela d'une grande mobilité, que je laisse toute latitude à mon intellect, à mon imagination, à mes émotions et à ma mémoire de se combiner pour produire les arguments que la situation exige, et que je découvre moi-même en parlant. Dans cette activité qui est créatrice, puisqu'il en surgit du nouveau, le corps a une grande part : c'est lui qui se souvient, qui associe, qui transforme et qui crée. Il constitue là aussi la dimension cachée, la dimension d'efficience¹⁹.

La phénoménologie de l'activité qui me semble être au cœur de la philosophie de Wang Fuzhi rend compte des phénomènes les plus complexes. Il est intéressant de noter qu'elle rend compte, à sa manière, des sources de la moralité. Pour Wang Fuzhi, un acte moralement parfait est d'abord un acte parfaitement approprié. La supériorité de Confucius tient à sa capacité de réagir avec justesse aux situations les plus difficiles, voire les plus extrêmes. Cette capacité est liée à son absence complète de préjugés. Ce qui distingue le Sage, écrit F. Jullien, c'est qu'il n'est pas attaché à une vertu particulière mais « évolue en perpétuel accord avec le Procès : il ne laisse jamais sa subjectivité s'arrêter et se bloquer en une orientation déterminée, si bonne soit-elle, mais maintient toujours sa conscience en cours, de façon à réagir à tout instant comme l'exige la situation du moment. Chaque vertu particulière, dans la mesure où elle donne un certain pli à la personnalité, limite la disponibilité de la conscience et donc notre capacité de réagir à la diversité des circonstances : toute vertu a le tort de constituer une fixation... » (pp. 120-121)²⁰. C'est cette disponibilité qui donne au Sage le pouvoir de dénouer, par une action tantôt insensible, tantôt manifeste, les situations dans lesquelles d'autres se trouvent pris et de leur rendre la mobilité subjective qu'ils ont momentanément perdue. C'est dans ce genre d'action que consiste finalement toute moralité. F. Jullien montre que, pour Wang Fuzhi, elle se résume en un principe : « L'unique précepte moral, qui est aussi le plus simple qui soit, est... que la conscience demeure constamment en cours, sans jamais se laisser paralyser » (p. 239). Cette formule est juste et profonde, mais elle risque d'être mal comprise à cause de l'ambiguïté du mot « conscience ».

19. Voir *L'art chinois de l'écriture*, notamment pp. 281-282.

20. Je me suis permis d'alléger la phrase de F. Jullien.

F. Jullien a le tort de ne pas préciser que la conscience qui doit rester en perpétuel devenir est moins la conscience réfléchie ou théorique que la conscience de l'être agissant, qui met en jeu la totalité de ses ressources et produit de ce fait des actes qui ne sont pas seulement appropriés, mais aussi imprévus, voire imprévisibles pour lui-même. Wang Fuzhi conçoit en fait l'acte moral comme un acte créateur, comme une synthèse spontanée de forces qui dépassent l'entendement²¹. Il touche ici, de son point de vue confucianiste, à des faits qui sont de l'ordre de la sainteté dans le langage chrétien. Aussi le mot *sheng*, « le Sage », par lequel il désigne Confucius, pourrait-il être traduit par « Saint ». Je n'hésiterais pas à le traduire ainsi s'il était entendu que, comme le veut Wang Fuzhi, la sainteté est l'expression la plus haute du génie *humain*, qu'elle est une sorte de *génie pratique* et consiste simplement, en dernier lieu, à savoir agir avec une efficacité accomplie selon l'exigence du moment.

On voit que la phénoménologie de l'activité qui forme le cœur de la philosophie de Wang Fuzhi comporte une dimension éthique et que, de son point de vue à lui, elle est même toute entière une éthique. Ce fait est assez remarquable pour qu'on s'y arrête. Un philosophe occidental, qui considère la phénoménologie comme une étude descriptive des données élémentaires de l'expérience, ne conçoit pas qu'elle puisse englober l'éthique, qui est le domaine des impératifs moraux. Or la phénoménologie de Wang Fuzhi fait la synthèse des deux choses²². Pour comprendre comment il s'y prend, il faut

21. F. Jullien donne l'impression de ne pas avoir bien vu cela. Il ne l'a en tout cas pas bien exprimé. Je crois que c'est parce qu'il ne distingue pas entre différentes formes de conscience, d'une part, et peut-être aussi parce que l'opposition entre « procès » et « création », sur laquelle est bâti son livre, l'empêche de parler de création lorsqu'il analyse la pensée de Wang Fuzhi. Je pense pour ma part qu'une phénoménologie de l'activité doit reconnaître qu'il y a des actes créateurs et doit rendre compte de ce fait. Je pense que Wang Fuzhi, dans son langage à lui, le fait admirablement.
22. Sur cette synthèse, qui est naturelle en Chine, voir A. C. Graham, « Taoist spontaneity and the dichotomy of "Is" and "Ought" », in Victor H. Mair (éd.), *Experimental essays on Chuang-tzu*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983, pp. 3-23 ; et « What was new in the Ch'eng-Chu theory of human nature ? », in A. C. Graham, *Studies in Chinese philosophy and philosophical literature*, Singapour, Institute of East Asian Philosophies, 1986, pp. 412-435.

revenir à la thèse que j'ai formulée plus haut. On ne peut saisir la substance philosophique de sa pensée, disais-je, tant qu'on ne voit pas qu'elle repose sur le phénomène de la projection, et plus précisément, *more sinico*, sur la projection, dans la réalité extérieure, des formes de la conscience agissante. Son point de départ est un univers rendu intelligible et signifiant par la projection spontanée des formes naturelles de la conscience de l'homme agissant. Or notre activité est plus ou moins parfaite. Dans les domaines où elle exige un apprentissage ou une mise au point, elle est souvent gauche, inadaptée, impuissante ou génératrice d'effets pervers. Or ce ne sont pas les formes de ces activités imparfaites que le philosophe attribue au Ciel et voit à l'œuvre dans les transformations de la réalité, mais celles de nos activités aisées, efficaces, devenues spontanées à force d'exercice, celles où nous connaissons un entier bonheur d'agir. C'est la projection de ces activités-là que le philosophe observe sans le savoir dans le fonctionnement du monde extérieur. Et c'est ainsi que le monde extérieur devient pour lui un modèle d'activité souveraine, sur lequel il juge que l'homme est invité à régler sa propre activité — dans tous les domaines et sur tous les plans, de l'exercice le plus simple, comme celui du bâton, jusqu'aux actes qui engagent le plus profondément tout son être, sur le plan de l'éthique. « Les valeurs ne sont point extérieures à l'ordre de la nature », écrit F. Jullien, « mais émanent de son fonctionnement. Le Procès est aussi la "Norme" » (p. 133)²³. La plupart des hommes ne verraient cependant pas en quoi l'activité du Ciel est un modèle pour eux si la figure du Sage ne servait pas de médiation et ne traduisait pas en termes humains l'activité parfaite du Ciel, fournissant ainsi l'exemple d'une activité humaine accomplie.

C'est cette boucle cybernétique qui fait de la phénoménologie de l'activité une éthique : les formes supérieures de notre activité (les formes les plus efficaces et les plus naturelles) étant projetées dans le monde (tel que nous le percevons), le monde (tel que nous le percevons) devient le modèle vers lequel tendent spontanément nos activités dès que nous cherchons à les rendre plus efficaces et plus naturelles. Telle est la connexion qu'il faut apercevoir pour accéder à la substance de la philosophie de Wang Fuzhi dans ce domaine.

23. « Procès » : *dao*, « norme » : *dajing*.

Critique du comparatisme de *Procès ou création*

Voilà à quoi nous arrivons quand nous posons la question de la vérité, sur un point de la philosophie de Wang Fuzhi, et que nous examinons, en Occidentaux du xx^e siècle, ce que nous pouvons dire en particulier sur ce point. Nous avons ébauché ainsi le double travail annoncé plus haut, qui consiste à dégager de sa pensée une phénoménologie de l'activité et à interpréter en retour sa pensée selon cette phénoménologie. Le fruit que nous recueillons est double : nous défrichons du terrain, philosophiquement parlant, et nous dégageons ce faisant un socle sur lequel nous pouvons prendre appui pour juger la philosophie de Wang Fuzhi. Sachant de quoi elle traite, et comment elle le fait, nous voilà en mesure de comprendre exactement son langage, de la suivre dans ses mouvements, de comprendre du dedans ses opérations et de nous prononcer sur elle. Nous tenons en outre la clé d'un véritable comparatisme, car les données élémentaires de l'expérience que nous avons dégagées, nous pouvons maintenant nous demander comment les philosophes occidentaux les ont perçues, interprétées, conceptualisées — ou peut-être méconnues, négligées, faussées. Dans le domaine qui vient de retenir notre attention, nous découvrirons je pense qu'ils n'ont pas, dans l'ensemble, retenu les mêmes données ; qu'ils se sont, autrement dit, intéressés à d'autres aspects ou à d'autres moments de notre expérience, et qu'ils ont donc philosophé sur d'autres bases.

Les formes élémentaires de l'expérience sont cependant le sol sur lequel les uns et les autres ont nécessairement élevé leurs systèmes. En partant d'elles, nous devrions donc pouvoir trouver le point à partir duquel Wang Fuzhi (ou tout autre philosophe chinois) s'est engagé dans une autre voie que nos philosophes. Nous découvrirons en même temps que, l'expérience étant universelle dans ses fondements, nous avons en nous une matière première qu'il nous est loisible d'envisager sous l'angle des penseurs chinois et d'apprendre à percevoir, à interpréter, à conceptualiser à leur manière. Leur intérêt est qu'ils nous obligeront, si nous voulons vraiment les comprendre, à remonter plus haut, à reculer plus loin ou à descendre plus bas dans le soubassement de notre expérience que quand nous étudions un philosophe occidental, avec qui nous partageons nécessairement un plus grand nombre de préjugés.

Tels sont à mon avis les principes du seul comparatisme possible, celui qui compare deux interprétations du même objet. F. Jullien le reconnaît à moitié lorsqu'il compare les idées de Wang Fuzhi sur la poésie à la conception qu'on s'en est faite en Occident. Cette comparaison est d'autant plus aisée, dit-il, « qu'il s'agit dans ce cas particulier, non point de l'interprétation d'une certaine vision du monde, toujours relativement incomparable, mais d'une des expériences les plus communes, à travers la différence des civilisations, et le plus aisément partagées : la pratique de la poésie, écriture et lecture tout à la fois. Il y a bien une communauté de l'objet poétique en dépit des appartenances culturelles particulières » (p. 246)²⁴. F. Jullien aurait dû reconnaître, ce me semble, qu'il peut y avoir une communauté d'objet entre philosophies et qu'il *doit* y en avoir une entre deux philosophies que l'on compare. Lorsque ce sont deux « visions du monde », l'objection reste valable : elles ont pour objet commun le *monde* — qui n'est pas un objet négligeable.

Cette cécité est d'autant plus curieuse que F. Jullien dit très justement de la « pensée lettrée » qu'elle « s'appuie sur l'élucidation de la seule expérience » (p. 64). Ne fallait-il pas inférer de là qu'elle avait un objet que notre pensée élucide aussi d'une manière ou d'une autre, par la force des choses — et que nous avons donc cette communauté d'objet qui rend aisée la comparaison, ou la rend possible ? Sur cette question de principe, F. Jullien reste indécis et son indécision apparaît à plus d'un endroit. « Il est loisible à tous », écrit-il par exemple, « et même philosophiquement fécond, d'interroger une idéologie à partir d'une autre », et il ajoute curieusement : « Que peut-on faire d'autre ? » (p. 57). Dans sa *Note de conclusion*, il revient sur sa méthode, sur la nécessaire confrontation de visions du monde différentes, qui seule permet de faire apparaître à la fois leurs traits caractéristiques et leur caractère

24. Je pense, soit dit en passant, que la poésie chinoise classique et la poétique de Wang Fuzhi sont un domaine où mes thèses sur la projection pourraient être vérifiées de manière particulièrement éclairante et convaincante. Selon Wang Fuzhi, dit F. Jullien, « le paysage ne "prend vie" qu'au travers de l'émotion du poète et le poète ne peut appréhender les phénomènes les plus subtils de sa conscience qu'au travers de l'"état d'esprit" propre au paysage évoqué » (p. 247). Sur la perception des paysages dans son rapport avec la projection, voir *L'art chinois de l'écriture*, pp. 145, 183, 187-188, 193.

problématique. Après avoir mis en garde contre les naïvetés, les facilités, les fausses manœuvres qui risquent de faire tourner court cette confrontation, il conclut que « la seule possibilité qui reste » est de « travailler à élaborer une perspective commune, sous forme d'interrogation nouvelle, sur le mode de l'alternative, à partir de laquelle ces représentations allogènes puissent se rencontrer, qui puisse réellement les départager et servir à leur identification réciproque » (p. 279). L'idée d'une perspective est là, mais ne prend pas forme faute de point de vue extérieur. Il est question d'une interrogation nouvelle à mener « sur le mode de l'alternative », mais on ne voit pas sur quoi doit porter l'alternative. On ne voit pas non plus comment les représentations qui sont en cause se rencontreront si elles sont vraiment « allogènes » (sans doute faut-il lire « hétérogènes », et comprendre qu'elles sont incommensurables), ni comment on les départagera en l'absence de critères indépendants. Dans ce passage et dans le développement méthodologique qui suit (pp. 279-280), le langage cache un embarras qui devient évident lorsque, après avoir fustigé toutes les formes de faux comparatisme dans lesquelles sont tombés d'autres sinologues (on ne sait pas lesquels), après avoir éveillé chez le lecteur l'espoir d'assister à une percée théorique décisive, F. Jullien se prononce finalement en faveur d'un « travail beaucoup plus modeste, parce que nécessairement local, toujours à reprendre, jamais complet ni totalisable — qui est de *commencer* à mettre en rapport et de *s'exercer* à penser » (p. 281).

Cette modestie soudaine étonne quand on songe à la pensée de Wang Fuzhi, telle qu'elle a été exposée tout au long de l'ouvrage. Wang Fuzhi ne s'exerce pas à penser, il pense. Il fait un usage intrépide de son intelligence et de sa raison, et nous invite à faire de même. Il les applique aux choses mêmes, comme tout vrai philosophe, et nous devons le suivre dans cette voie si nous voulons lui rendre justice. Il ne suffit pas que nous *commencions* ou que nous nous *exercions* à penser, sans savoir sur quel objet porte notre effort, ni quand nous penserons pour de bon.

En fait, quand nous nous engageons dans cette voie, une grande partie des difficultés sur lesquelles disserte F. Jullien disparaissent. Quand nous réfléchissons avec Wang Fuzhi aux choses mêmes, aux données de l'expérience, aux différents régimes de notre activité, à bien d'autres choses encore, nous pouvons juger directement de la pertinence de ses idées et de la rigueur de

sa réflexion. Mais nous envisageons aussi sous un angle nouveau des réalités qui étaient familières, nous les concevons en termes neufs, nous en apercevons qui nous étaient restées cachées. Nous prenons simultanément conscience du caractère arbitraire de nos catégories traditionnelles et du caractère arbitraire des siennes. L'intérêt de Wang Fuzhi est qu'il nous donne l'occasion d'étudier à la fois sa pensée, la nôtre et les choses, et de le faire dans une perspective de dépassement, en vue d'une compréhension critique de sa pensée, d'une compréhension critique de la nôtre et d'une compréhension renouvelée des choses mêmes.

N'ayant pas engagé la partie sur ce plan-là, F. Jullien devait nécessairement traiter la pensée de Wang Fuzhi comme un monde en soi, détaché de toute réalité extérieure. Il la traite comme une structure possible de la pensée. Ce structuralisme conviendrait à la rigueur s'il analysait la logique d'une pensée commune, partagée et acceptée de manière non critique par un groupe social. Il me semble impuissant à rendre compte des œuvres de l'esprit, qui naissent toujours de l'effort fait par un individu pour remettre en cause le déterminisme de la pensée commune en la confrontant à l'expérience qu'il a de lui-même, des autres et du monde. Parce qu'il traite la philosophie de Wang Fuzhi comme une simple structure, F. Jullien est, d'une part, dans l'impossibilité de restituer sa dimension personnelle, son ancrage social et historique. En la traitant comme un système détaché de toute réalité extérieure à lui-même, il se prive en même temps du moyen d'y introduire réellement le lecteur non sinologue.

Ce dernier point m'amène au cœur de la critique.

Je ne crois pas qu'on puisse faire comprendre la pensée d'un philosophe chinois à un lecteur non sinologue sans se souvenir du chemin que l'on a soi-même parcouru pour la comprendre. F. Jullien perd de vue, quand il écrit, la voie qu'il a suivie pour entrer dans l'œuvre de Wang Fuzhi. Il oublie qu'il lui a d'abord fallu apprendre le chinois, qu'il a peu à peu appris à dire certaines choses qui ne se disent qu'en chinois, puis à penser ces choses-là ; qu'il a modifié certaines de ses idées, certains de ses sentiments pour s'adapter à des comportements nouveaux ; qu'il a fait l'expérience de manières inédites de sentir et d'agir et trouvé dans la langue chinoise le moyen d'exprimer cette expérience de manière adéquate ; qu'il a enfin découvert par les auteurs, chez les philosophes, les diverses formes de sensibilité et de pensée que les

Chinois ont développées sur ces bases. Au terme de cet apprentissage, il est devenu une sorte d'amphibie, il se meut dans deux milieux. Le risque que court le sinologue est d'oublier ce cheminement et de s'adresser aux non sinologues comme si ce qui va désormais de soi pour lui allait de soi pour les autres. Le risque est particulièrement grand en philosophie, où la pensée prend une forme abstraite et oublie par conséquent plus facilement tout ce qu'elle doit à la langue commune, aux habitudes prises dans son maniement quotidien, à son substrat imaginaire et corporel.

Si le sinologue veut vraiment introduire au cœur d'une pensée philosophique chinoise un lecteur qui n'est pas passé par l'apprentissage de la langue, il doit lui faire faire cet apprentissage. En philosophie, fort heureusement, la chose est possible puisque l'activité philosophique consiste à réfléchir de manière méthodique à un petit nombre de problèmes essentiels. Sur l'un au moins de ces problèmes, le sinologue montrera donc à son lecteur d'où part la pensée chinoise, quels problèmes elle rencontre, quelle solution lui apporte le philosophe. Il apprendra au lecteur les mots chinois qui servent à identifier les données du problème, à poser le problème, à formuler les solutions. Ce réapprentissage de la pensée se fera nécessairement à partir de données élémentaires qui sont universellement accessibles. Il faut cet élément extérieur au système pour servir de point d'appui et de point de départ à l'apprentissage.

F. Jullien croit pouvoir faire l'économie d'une telle pédagogie. Il sous-estime pour ainsi dire les coûts. Ce que son lecteur n'aurait pu concevoir qu'au terme d'un travail personnel de réinterprétation, il croit pouvoir le lui livrer directement, par la magie d'un discours au second degré. Mais cette facilité est un leurre, le discours reste discours. L'expérience nouvelle se réduit à la lecture d'un commentaire sur un objet qui reste lui-même hors de portée. Il est étonnant que F. Jullien soit en fin de compte si peu critique dans l'usage qu'il fait du langage, et semble avoir été si peu marqué par la méfiance dont les philosophes chinois ont toujours fait preuve à l'égard du discours.

Les principales faiblesses de son livre découlent de cette attitude. Il a choisi de ne pas recourir aux citations et au commentaire de citations et de reformuler à sa manière la pensée de Wang Fuzhi. Mais de ce parti, défendable en lui-même, il tire argument pour substituer entièrement son discours à celui de Wang Fuzhi, privant le lecteur non sinologue de tout accès

à la source. Quand F. Jullien lui donne le sens des mots qu'emploie le philosophe, c'est en passant et souvent de la manière la plus négligente. Il ne lui fournit nulle part les citations qui lui donneraient une idée de la forme que la pensée de Wang Fuzhi prend chez Wang Fuzhi lui-même²⁵ et qui serviraient de gages aux commentaires proposés. Il y a dans cette manière de substituer son discours à la parole du philosophe une désinvolture d'autant plus regrettable que le style de F. Jullien est verbeux. La phrase est trop souvent encombrée de mots inutiles ou affaiblie par des termes mal choisis. F. Jullien a voulu éviter le jargon sinologique, dit-il (p. 23) ; que n'a-t-il évité les jargons du structuralisme, de la sémiologie et autres sciences du texte qui ont été à la mode ces vingt dernières années et dont le dépôt se retrouve en désordre dans sa prose ! La profusion des allusions que charrie ce vocabulaire prive le lecteur du moyen de savoir où se situe vraiment l'auteur et de le critiquer si sa position lui paraît fautive. La multiplication des considérations générales sur le comparatisme a le même effet : il est finalement difficile d'en dégager une conception nette qui pourrait faire l'objet d'un débat. Elles semblent inspirées plutôt par une sorte de hâte, par le désir d'occuper le terrain et de régenter à l'avance ce qui se fera dans ce domaine. Ce dogmatisme préventif est évidemment vain.

F. Jullien dit dans sa préface qu'il espère être parvenu « à fournir à son lecteur de quoi travailler » (p. 23). Pour vraiment lui permettre de se mettre au travail, il aurait fallu lui montrer à *quoi s'applique* la pensée de Wang Fuzhi. On ne peut rien soulever, ni effectuer aucun déplacement réel avec un levier privé de point d'appui. Je ne pense pas que le discours de F. Jullien puisse à lui seul opérer un déplacement dans l'esprit du lecteur non sinologue. Je suis par contre certain que s'il avait adopté une démarche différente, s'il avait aidé le lecteur à saisir par lui-même la réalité qui est en jeu, s'il l'avait initié progressivement à la manière dont Wang Fuzhi envisage cette réalité et aux formules dont il se sert pour exprimer l'intelligence qu'il en a, il l'aurait réellement aidé. Cela eût exigé une démarche plus lente, plus humble mais plus sûre, et qui eût réellement permis au lecteur d'accomplir une

25. Ce n'est pas tout à fait vrai : il en donne plusieurs exemples dans le chapitre 11, consacré à « L'expression linguistique du procès » — mais là seulement. Il ne le fait nulle part dans les chapitres principaux de l'ouvrage. Les exemples donnés sont en outre des ébauches de traduction plus qu'autre chose.

transformation de sa manière de voir. Le résultat eût été le *déplacement réel* qui est le préalable de tout comparatisme authentique. L'importance attachée à la chose même eût entraîné le respect de la chose dite, du texte — et du lecteur. Elle aurait surtout permis à F. Jullien d'atteindre véritablement cette « pensée de l'évidence et de la simplicité » qu'il a pressentie chez Wang Fuzhi. « Je sens bien », écrit-il à la fin de sa préface, « qu'il subsiste certainement au sein de cette pensée quelque chose de plus foncièrement *simple* encore, que je ne suis pas arrivé à dire, qui m'a constamment suscité (*sic*), autour duquel je n'ai cessé de tourner — et dont il ne m'est plus resté qu'à faire un livre » (pp. 23-24). C'est bien ce fonds plus simple encore que le lecteur, sinologue ou non, eût aimé découvrir avec lui.

*

J'ai parlé plus haut de la situation d'urgence qu'a créée F. Jullien. En termes militaires, il s'est introduit avec une intelligence, une habileté, une rapidité remarquables dans un dispositif ennemi réputé imprenable, mais il a négligé les précautions qu'il fallait pour occuper la place, en établir un relevé sûr et en mettre les ressources à la disposition de tous. Le bénéfice de l'opération risque d'être réduit si d'autres expéditions ne font pas suite à la sienne.

Caractères chinois

dajing 大經
 dao 道
 qi 氣
 shen 神
 sheng 醒
 shi 實
 sishi xing yan, baiwu sheng yan
 四時行焉，百物生焉
 ti 體
 ti qi miaoyong 體其妙用
 Wang Fuzhi 王夫之

Wang Yangming 王陽明
 xu 虛
 xu er shen 虛而神
 xu er shan ying 虛而善應
 yong 用
 Zhang Zai 張載
 Zhangzi Zhengmeng zhu
 張子正蒙注
 zhong 中
 Zhouyi neizhuan 周易內傳
 Zhouyi waizhuan 周易外傳