

**Lecture ou projection :
Comment lire (autrement) Wang Fuzhi ?**

François Jullien¹

Qui se risque à publier un livre doit accepter de jouer le jeu jusqu'au bout. En particulier, accepter que le lecteur puisse trouver autre chose que ce qu'on a voulu y mettre, puisse lire autrement — i.e. à partir de lui — ce qu'on a voulu y dire. Gardons-nous d'oublier que c'est aussi ce que nous avons fait nous-mêmes, en tant que lecteurs, par rapport aux livres dont nous sommes partis et qui nous ont donné à réfléchir. Cette dépossession de son travail, sa transformation à travers d'autres perspectives, sont légitimes, même si l'on s'y sent « incompris », car c'est par elles que se fait effectivement l'échange, qu'une « vie » intellectuelle existe. C'est pourquoi, en règle générale, à la lecture des critiques d'autrui — et même quand celles-ci ne me paraissent pas justifiées — je me garde d'intervenir.

Tout autre est le cas que constitue la critique de mon essai, *Procès ou création*, présentée dans ces pages par Jean-François Billeter. Je ne

1. Cet article répond à la note critique de Jean-François Billeter, « Comment lire Wang Fuzhi ? » (*Études chinoises*, vol. IX, n° 1, pp. 95-127), consacrée à l'ouvrage de François Jullien, *Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois. Essai de problématique interculturelle* (Paris, Seuil, 1989). François Jullien est professeur à l'Université de Paris VII.

lui reproche pas d'avoir interprété autrement que je le souhaitais ma propre interprétation de Wang Fuzhi et de la pensée chinoise, mais je lui reproche de le faire au nom d'une interprétation de Wang Fuzhi qu'il impose catégoriquement comme la seule véritable ; je ne lui reproche pas de ne pas être d'accord avec ma façon de concevoir le comparatisme, mais de le faire au nom d'une autre qu'il juge — péremptoirement, à mon avis — la seule possible. Le dogmatisme, au lieu d'inciter à la réflexion, la stérilise. Il appauvrit notre compréhension de Wang Fuzhi et bloque le travail de la comparaison. Et c'est pourquoi, en ce cas-ci, je juge nécessaire de réagir et lui réponds.

Pour ne pas lasser le lecteur d'*Études chinoises*, je ferai cette réponse de la façon la plus brève qu'il m'est possible ; et plutôt que de donner dans le genre de la pointe ou de l'insinuation, je préfère un débat sérieux où défendre ouvertement mes positions.

I. Illogismes et critique d'intentions

Ma première observation à l'adresse de J.-F. Billeter tient aux illogismes sur lesquels se fonde son argumentation ainsi qu'aux intentions qu'il me prête pour mieux étayer sa thèse.

Son article est bâti, en effet, à partir de l'opposition qu'il érige, de façon diamétrale, entre un « Éloge, du point de vue du lecteur sinologue » et une « Critique, du point de vue non sinologique ». Or, d'abord, on peut se demander si J.-F. Billeter est dans la meilleure position pour concevoir une critique « du point de vue non sinologique », lui qui insiste tant, dans ces mêmes pages (cf. 124-125), sur la complète transformation de soi (non seulement de sa façon de voir mais aussi de ses manières de « sentir » et d'« agir ») qu'implique l'apprentissage sinologique : comment J.-F. Billeter peut-il soudain s'abstraire, par enchantement, de l'itinéraire subjectif qui l'a tant affecté et se mettre directement à la place de l'autre (le non sinologue qu'il n'est plus) pour décider de ce qui convient à celui-ci² ? Ensuite, et surtout, on ne peut opposer ainsi les points de vue du

2. De fait, de véritables non sinologues — P. Veyne, G. Deleuze, T. Todorov, L.

sinologue et du non sinologue sans être conduit à se contredire (à moins qu'il s'agisse de pure érudition sinologique, réservée aux spécialistes, ce que mon livre n'est pas). Si mon effort est d'essayer de rendre compte d'une pensée philosophique, dans son travail propre, il vaut indifféremment pour tous ceux qui s'intéressent à cette pensée, qu'ils soient sinologues ou non (la différence ne concerne que le degré d'explicitation requis). Il n'est donc logiquement pas admissible d'affirmer à la fois, comme le fait J.-F. Billeter, que j'ai donné « une excellente synthèse de la philosophie de Wang Fuzhi (...) dans laquelle tout se met en place de manière naturelle », que j'ai « introduit au coeur d'une pensée ample, etc... » (p. 102), et, d'autre part, que je « *devais* » impérativement suivre une tout autre voie (c'est lui qui souligne) si je voulais « vraiment faire comprendre Wang Fuzhi à [mon] lecteur » (p. 109). De telles formulations, à quelques pages de distance, sont incompatibles.

Je sais bien que l'appréciation d'un ouvrage passe traditionnellement par ces phases alternées de l'éloge et de la critique. Mais il faut que l'éloge et la critique portent sur des points différents. Or, ici, un seul point est en question, celui de faire comprendre, dans sa logique propre, un mode de représentation qui est différent du nôtre. On ne peut à la fois dire, selon les termes de J.-F. Billeter, que j'ai apporté « une aide nouvelle et précieuse » pour que « nous comprenions dans ses ressorts intimes l'univers que nous opposons au nôtre » (p. 96) et juger *d'avance* que le lecteur non sinologue ne pourra en profiter.

Ce qui nous conduit à l'autre illogisme sur lequel repose l'argumentation de J.-F. Billeter : démontrer un « échec » (de ce livre auprès du public non sinologue) qui « risque » seulement d'arriver (p. 103). Puisqu'il n'est pas certain de ce fait à venir (il le dit lui-même), comment peut-il le prouver dès à présent ? Ou encore, comment peut-on démontrer aussi catégoriquement quelque chose qui demeure, en tout état de cause, purement hypothétique ? D'un point de vue philosophique, cela me paraît aussi contestable que toutes les preuves « apodictiques » du salut...

Marin... — m'ont donné des avis fort différents de celui qu'exprime J.-F. Billeter. Mais ce genre de caution n'est lui-même pas suffisant : le « succès » (d'un livre), me semble-t-il, ne s'analyse pas de façon simple et doit être envisagé dans le

Il me paraît aussi plus assuré, pour critiquer un ouvrage, de juger celui-ci sur ses résultats, sur son *effet*, plutôt que par rapport aux intentions que l'on prête à son auteur. J.-F. Billeter m'en suppose un certain nombre qui non seulement me paraissent gratuites, mais faussent aussi, dès l'abord, la compréhension qu'on peut avoir de mon travail. Ainsi, quand il évoque « l'horreur qu'inspirent à F. Jullien certaines formes traditionnelles d'érudition sinologique » (p. 104 ; la charge est d'ailleurs d'autant plus lourde qu'elle est formulée dans *Études chinoises*, qui est le *Bulletin* de notre association). Or, non seulement je n'ai jamais fait part d'une telle « horreur » mais, de plus, je considère absurde de faire porter le débat sur le plan des réactions affectives. On peut faire des choix relativement différents sans descendre pour autant à ce genre d'aversion. Car tout savoir est à prendre, et l'apprentissage sinologique est trop long pour qu'on puisse négliger quelque secours que ce soit. En outre, quand J.-F. Billeter déduit de cette « horreur » le fait que je n'aurais pas suffisamment signalé l'intérêt essentiel de l'ouvrage bien connu de Jacques Gernet, *Chine et christianisme* (p. 104), il se conduit lui-même à nier l'évidence puisque je cite cet ouvrage six fois dans le cours même de mon texte, ce que je ne fais d'aucun autre livre de sinologie occidentale (cf. *Procès ou création*, pp. 42, 84 [« ...comme l'ont parfaitement montré les analyses de Jacques Gernet... »], 90, 146, 186, 219). Dieux, comme une critique, engagée de cette façon, devient fatalement mesquine ! Comme la sinologie, confinée à ces rapports de famille, nous rétrécit l'esprit !

Mieux vaut donc juger un livre à partir du projet qu'il se donne explicitement, sur son programme. Dans mon essai, le but annoncé était de réfléchir aux raisons qui ont conduit la pensée chinoise à rendre compte du réel en termes de procès plutôt que selon l'optique d'une création ; et plutôt que de traiter de cette question de façon générale, et donc vague et discutable (sans ancrage temporel défini), j'ai préféré appuyer ma réflexion sur la lecture d'une oeuvre (ou du moins d'une partie de celle-ci) qui me paraissait particulièrement pertinente à cet égard³ : celle de

temps long et de bien des points de vue.

3. C'est pourquoi aussi je ne me suis pas étendu sur la philosophie de l'histoire de Wang Fuzhi (cela en réponse à J. Gernet). Elle est seulement abordée au dernier

Wang Fuzhi (1619-1692). Il ne s'agit donc pas — faut-il le redire ? — d'un livre « sur » Wang Fuzhi mais *à partir de* Wang Fuzhi. S'il s'était agi d'un livre sur Wang Fuzhi, j'en aurais fait le titre — et non pas « Procès ou création ». C'est donc pour cette simple raison, indiquée très clairement au départ — et non par « horreur » d'une « certaine érudition » sinologique ! — que je n'ai pas débuté par une biographie de Wang Fuzhi. J'évoque en revanche quels ont été l'engagement de Wang Fuzhi et ses choix politiques quand ces considérations deviennent significatives par rapport à son refus de toute fuite hors du concret et sa critique de l'idéalisme (début du chap. X). Il n'y a donc pas « impossibilité » de ma part à « restituer [la] dimension personnelle [de l'auteur], son ancrage social et historique », comme le prétend J.-F. Billeter (p. 124). Mon abord est différent, il s'agit, je l'ai précisé, d'une lecture *problématique*. Tous les livres, même en sinologie, ne sont pas nécessairement à concevoir sur le même moule. A : la vie, B : l'œuvre : on peut imaginer d'autres plans que celui-ci pour réfléchir sur la pensée chinoise, et les ouvrages que nous lisons sur la pensée de Kant ou de Hegel ne commencent pas nécessairement par nous raconter leur vie.

C'est aussi pour cette raison, et non par plaisir pervers de « bâcler une bibliographie » (cf. p. 104), que j'ai indiqué en annexe les seuls ouvrages dont je m'étais directement servi au cours de ce travail. Je n'ai d'ailleurs pas utilisé le terme de « bibliographie » (puisque ce n'en était pas une), mais ceux de « références » et de « repères ». Si je n'ai pas cité d'autres sources (dont l'article de J.-F. Billeter sur l'ouvrage de Vierheller⁴), c'est qu'elles n'étaient pas suffisamment en rapport avec la question que je traitais. Une bibliographie bien faite est, certes, très utile. Encore faut-il qu'elle cadre avec l'esprit du livre. Or, j'ai bien précisé que le mien relevait du genre de l'essai, et c'est donc un autre type d'utilité que j'avais en vue. Peut-on — et doit-on — exiger une bibliographie à la fin de tout livre de philosophie ? Pourquoi donc traiter toujours à part la sinologie⁵ ?

chapitre de mon essai, mais sera présentée plus amplement dans mon prochain travail, consacré à l'étude du terme *shi*, puisqu'alors elle sera directement en cause.

4. « Deux études sur Wang Fuzhi », *T'oung Pao*, vol. LVI, 1970, pp. 147-171.

Quant à faire étalage de toutes les lectures qu'on a faites, voire de celles qu'on n'a pas faites, pour paraître d'autant plus savant, cela n'est pas de mon goût. Car on sait bien que ce qui compte, en définitive, c'est ce qu'on est parvenu à tirer de quelques lectures fondamentales, lues et surtout *relues* — jusqu'à quel point on a été capable de pénétrer effectivement ces livres et les mettre à profit.

Une autre intention (mais revenant ici à une absence d'intention...) que me prête J.-F. Billeter — tout aussi gratuite : « Ce choix [Wang Fuzhi] semble lui avoir été dicté par les circonstances » (p. 96). Il faudrait alors dire lesquelles. Sinon l'on aura l'impression qu'une telle supposition ne sert qu'à retirer insidieusement à l'auteur le droit d'aborder son sujet. Ce n'est pas un spécialiste, il n'était pas le plus autorisé à en parler... Mais — il faudra enfin poser la question — de quoi et comment devient-on spécialiste ? Et ne convient-il pas de distinguer entre « spécialité refuge » et « spécialité logique » ?

Comme par ailleurs (p. 124) J.-F. Billeter me reproche de ne pas avoir fait part aux lecteurs de mon propre itinéraire, je me vois obligé d'évoquer brièvement celui-ci.

Comment peut-on passer d'études concernant la théorie littéraire de la Chine à la « pensée chinoise » proprement dite ? Le trait d'union entre ces deux « domaines » n'est pas seulement, à mes yeux, que le « lettré »⁶ chinois associait intimement les deux (Wang Fuzhi est l'auteur de propos sur la poésie parmi les plus beaux en même temps qu'il est le commentateur des classiques confucéens) ; il n'est donc pas seulement que l'un et l'autre relevaient d'une vision *unitaire* où esthétique (ou poétique) et philosophie étaient confondues. Il est aussi que la théorie littéraire chinoise, en tant que discours au second degré (comme texte sur le texte) nous fournit op-

5. Il en va de même de l'absence d'*index* — qui est volontaire.
6. En réponse à la critique de J.-F. Billeter (pp. 104-105), je précise que j'ai recouru à ce terme de « lettré », dans le sous-titre de mon livre, parce que nos philosophes des Lumières s'en sont déjà servi en relation à la Chine et que le type de représentation que développe Wang Fuzhi n'est pas seulement « confucéen » ou « néo-confucéen ». Rappelons que le terme de « néo-confucianisme », que privilégie J.-F. Billeter, n'est lui-même qu'une étiquette occidentale (à laquelle je recours bien sûr dans mes brèves notes historiques de fin de volume). Les

portunément l'occasion d'un point de vue critique — portant sur la tradition chinoise en même temps qu'émanant d'elle — qui dépasse de beaucoup tout intérêt proprement littéraire : par son activité de jugement et de commentaire, en formulant expressément ses repères, en explicitant des grilles d'interprétation qui sont plus communément à l'oeuvre, elle forme une excellente propédeutique à la formation sinologique.

C'est du moins l'usage que j'ai souhaité tirer de la réflexion chinoise sur la littérature : qu'elle serve de guide et de médiation vis-à-vis d'une culture qui m'était au départ complètement extérieure. Plus précisément : que je choisissais d'étudier parce qu'elle m'était extérieure. Car, s'il y a bien des chemins pour se rendre en Chine, le mien est parti de mon intérêt pour la pensée grecque : commençant à travailler sur les philosophes grecs, notamment Aristote, j'ai eu le sentiment qu'on ne pouvait plus lire aujourd'hui ces penseurs à partir de la seule tradition intellectuelle qui a découlé d'eux, à l'intérieur de notre propre histoire. D'où l'intérêt de découvrir une perspective qui soit étrangère à la pensée occidentale (et d'abord aux langues indo-européennes), aussi ancienne qu'elle et également établie par des textes : ce que nous offre, d'une façon privilégiée, la culture chinoise.

Quand je me suis mis à apprendre le chinois, à Pékin, le seul véritable auteur que nous pouvions lire était Lu Xun et c'est pourquoi j'ai commencé par étudier cet écrivain (que je considère d'ailleurs toujours comme « le plus grand » auteur chinois de ce siècle). Mais, en lisant Lu Xun, je me suis rendu compte qu'il nous situait au carrefour de modes d'expression très différents, certains clairement empruntés à l'Occident (tel le symbolisme), d'autres renvoyant à la tradition allusive de la Chine, et que c'était principalement de cette rencontre que provenait la difficulté que j'éprouvais à lire son oeuvre. D'où, en un second temps, mon attention s'est portée sur les modes d'expression indirecte et de conception du texte propres à la Chine. Il ne s'agissait pas de faire de la « littérature comparée », comme le pense J.-F. Billeter (p. 107), mais, ainsi que je viens de l'expliquer, d'essayer de tirer parti du point de vue *critique* que fournissait la réflexion chinoise sur la littérature (sur le *wen*) et de repérer, à partir de là, quelques principes de lecture. J'en suis venu dès lors, et sous la conduite de penseurs chinois que je révère (à l'Institut Xinya de Hong Kong), tels Xu Fuguan

et Mou Zongsan, à l'étude des textes fondamentaux de la culture chinoise, notamment confucéens. Mon intérêt à l'égard de Wang Fuzhi, dans le cadre de la présente étude, était donc doublement motivé : à partir de la réflexion critique dont il a donné des exemples particulièrement brillants, et comme aboutissement d'une tradition de réflexion « cosmologico-morale », d'inspiration confucéenne, dont il est un des représentants les plus radicaux. De ces deux points de vue, il pouvait éclairer avantageusement l'absence, en Chine, d'une théorie de la création.

Mon souci n'a donc pas été de commencer par me faire reconnaître comme « spécialiste » et de m'assurer la propriété d'un jardin. Si je me suis consacré à l'apprentissage du chinois, c'est simplement que je trouve de plus en plus de profit à cette étude par rapport aux questions que je me pose et que je cherche à élucider. Et si je passe d'un domaine à un autre (d'après les découpages qui sont aujourd'hui les nôtres), ou d'une époque à une autre, c'est que les questions se limitent rarement à un domaine, se cantonnent rarement à une époque. On sait bien qu'il y a des intuitions communes à divers champs ou qui se développent à travers le temps long. Ce qui importe, en revanche, c'est de choisir stratégiquement ses références, de calculer les investissements les plus propices, et de chercher à lire *du plus près*. La seule compétence en jeu est de parvenir réellement à interpréter ces textes — en dépit de leur extrême difficulté.

Troisième intention que me prête, tout aussi gratuitement, J.-F. Billeter : celle de vouloir « régenter à l'avance » un tel domaine (cf. p. 126 : « elles semblent [mes « considérations »] inspirées (...) par une sorte de hâte, par le désir d'occuper le terrain... »). Or, précisément, je ne peux prétendre régenter à l'avance quelque domaine que ce soit puisque je ne me reconnais pas de domaine propre, défini au départ, que le « domaine » où je m'investis se renouvelle au fur et à mesure des questions que je suis conduit à me poser. Quant à la « hâte » (créant l'« urgence »...), c'est une question de rythme personnel — le « tempo » propre à chacun — et il est délicat d'en juger du dehors. — Il faut aussi permettre aux autres d'exister.

II. Question de méthode

Mais ouvrons le débat au-delà de ces critiques personnelles, venons-en à ce qui peut présenter un intérêt commun : pourquoi le comparatisme et comment concevoir celui-ci ?

Il est clair qu'en tant que sinologues « occidentaux », nous situant de prime abord à l'extérieur de la culture que nous étudions, nous ne pouvons échapper à la nécessité de la comparaison : traduire — cette opération minimale qui est à la base de tout notre travail —, c'est déjà comparer. Ce que je crois, c'est que l'on peut transformer cette obligation en opportunité, faire de cette distance initiale un atout heuristique : de façon à mieux percevoir, grâce à la mise en perspective, ce que la tradition chinoise n'explicite jamais complètement elle-même (n'a pas besoin d'expliciter à partir d'elle-même) mais véhicule communément à titre d'évidence acquise. Et cette opération est également à penser en sens inverse. Grâce à ce détour à travers la pensée chinoise et par la possibilité de confrontation que celui-ci nous procure, nous accédons à un point de vue d'extériorité sur notre propre culture qui nous permet de la redécouvrir : c'est-à-dire de la percevoir en dehors de la légitimité que nous imposent les rapports de filiation, de la considérer non pas tant en fonction de ses débats internes qu'à partir de ce qu'elle ne dit pas mais sur quoi elle s'entend. C'est-à-dire finalement de sonder les partis pris théoriques qui sont enfouis en elle, à partir desquels elle a construit son appareillage logique — mais qui lui demeurent largement inconscients.

Il en va ainsi de la représentation chinoise du procès opposée à celle de la création. Les penseurs chinois se sont tôt attachés, notamment à partir du *Livre des mutations*, à penser la régularité des processus et la logique de la transformation. C'est cette réflexion que j'essaye d'abord de suivre, le plus précisément possible, dans le cadre particulier des commentaires que donne Wang Fuzhi des grands textes fondateurs. Chemin faisant, et afin de rendre plus explicite cette représentation du processus (je veux dire : pour la conduire au-delà de ce qu'elle dit elle-même et la rendre significative), je la confronte à une représentation qui, à bien des égards, a joué un rôle équivalent au sein de notre propre tradition culturelle pour rendre compte de l'avènement possible de tout réel (et a été aussi véhi-

culée longtemps chez nous à titre d'évidence acquise) : celle de création. Au sein de leurs contextes respectifs, ces deux représentations — procès ou création — sont seulement élucidées en fonction de leur optique propre puisqu'elles sont considérées globalement, de part et d'autre — et tacitement — comme allant de soi. À la comparaison donc de les faire sortir de la fausse naturalité dans laquelle elles baignent et qui les dissimule, de les porter à révéler — l'une par l'autre — la logique particulière qui les justifie ainsi que l'enjeu, non seulement philosophique mais aussi idéologique, anthropologique, qui est le leur.

Venons-en dès lors aux trois objections que me fait, de façon dispersée, J.-F. Billeter.

1. Le péché de « structuralisme » (cf. p. 124). Mais, en fait, je ne traite jamais, à ce propos, de « structure », comme il l'avance, mais de « logiques » et de « cohérences » : il s'agit simplement de comprendre quel ensemble pertinent de *raisons* fonde et sous-tend chacune de ces représentations (on sait — cf. J. Gernet — que, quand ils se sont rencontrés, Chrétiens et Chinois ont, les uns et les autres, accusé l'autre partie de pur non-sens : d'être privées de la « lumière naturelle » selon les Chrétiens, d'aller à l'encontre du *li* selon les Chinois). Il n'y a donc pas de présupposé structuraliste à incriminer en la matière et J.-F. Billeter devrait être plus attentif à ne pas confondre, sous une étiquette vague devenue slogan, des projets différents.

2. J.-F. Billeter objecte à ma façon de comparer le fait qu'elle manquerait d'un objet commun (le « seul comparatisme possible, celui qui compare deux interprétations du même objet », p. 122). Je reviendrai plus loin sur cet emploi du terme d'« objet » ou de « chose » qui me paraît douteux (comme si le « monde » pouvait être pris pour un « objet ») ; mais remarquons dès à présent, et à partir de ce que je viens de résumer, que la comparaison devient possible dès lors que les deux représentations sont *conduites* à s'ouvrir à une question qui les concerne l'une et l'autre, où s'abolit leur incommunicabilité initiale (cf. *supra*, et de la façon la plus simple : comment rendre compte de l'« avènement » de tout « réel » — sur le mode du processus ou de la création ?). La tâche du comparatiste est précisément de parvenir à extravertir chacune des représentations allogènes, de lui faire rencontrer l'autre, d'*articuler* la comparaison (je dis bien « allogène » —

« né ailleurs » et, comme tel, opposé à « indigène » — et non pas « hétérogène », comme corrige indûment J.-F. Billeter, p. 123, i.e., « composé d'éléments de nature différente », qui n'a pas de sens ici). Le *cadre* de la comparaison n'est donc pas donné d'avance, il est à *construire*, sur la base d'une question commune (prenant logiquement la forme, comme en ce cas-ci, d'une alternative).

3. J.-F. Billeter prétend prouver que j'ai raté mon projet comparatiste en arguant du fait que la comparaison proprement dite ne remplit, dans mon livre, que peu de pages (cf. p. 106). Certes, mais ce sont chaque fois des pages de conclusion (cf. fin de la 1^{ère} partie : chap. V, « Ni créateur ni création » ; fin de la 2^e partie : chap. IX, « Peut-il s'agir d'une pensée matérialiste ? » ; fin de la 3^e partie : chap. XIII, « Constance stoïcienne » ; fin de la 4^e partie : chap. XVII, « Généralisation : un même mode d'intelligibilité »). La comparaison n'intervient que progressivement, *au cours* de l'essai ; ses conditions de possibilité procèdent chaque fois du travail d'analyse et de l'effort de *reformulation* (dans le sens d'une extraversion, en relation à la perspective extérieure devenue adverse). Une confrontation explicite, sous forme de parallèle, ne peut donc intervenir logiquement qu'en fin de parcours ; et la comparaison est le *produit* de l'interprétation.

Il s'agit en effet d'éviter ainsi un double écueil : soit de considérer que, entre Chine et « Occident », la comparaison va de soi, qu'elle n'a pas besoin d'être pensée — cela au nom de l'humanisme idéologique du « tout est (approximativement) pareil » ; soit d'imaginer que l'on possède *au départ* le cadre grâce auquel la comparaison est possible, la notion clef à partir de quoi, de part et d'autre, tout s'organise et se réfléchit — cela par dogmatisme, en imposant sa vérité.

Ce second écueil est celui dans lequel tombe manifestement J.-F. Billeter au début de l'« essai d'interprétation philosophique » qui est au cœur de son article. Car J.-F. Billeter a cru trouver la solution à tous les problèmes de comparaison que posent les pensées chinoise et occidentale dans la théorie phénoménologique, et surtout psychanalytique, de la « projection » (empruntée notamment à Sami-Ali à l'occasion de son beau livre, *L'art chinois de l'écriture*). C'est là, pour lui, une vérité « universelle », transcendant les différences d'époque et de culture (cf. p. 110 : « la projec-

tion dont je parle est un phénomène fondamental, naturel et universel qui est à la base de tous nos rapports avec le monde et dont nous n'avons normalement pas conscience », et c'est elle qui lui procure le « point d'appui » sur lequel asseoir la comparaison.

À la lumière de cette vérité éternelle de la psychanalyse (de même qu'il était éclairé par la sociologie de Bourdieu dans son précédent travail sur Li Zhi), J.-F. Billeter trouve la comparaison facile puisque solidement établie au départ par quelques énoncés définitifs (concernant les « lois de l'action efficiente » et soulignés sur trois ou quatre lignes comme s'il s'agissait d'axiomes : cf. pp. 112-113). Il ne peut donc que sourire de l'étrange « modestie » qui est la mienne (cf. p. 123). Selon moi, en effet, comme je viens de l'expliquer brièvement, il n'est pas de vérité qui s'impose au départ, aucun cadre de la comparaison n'est donné d'avance, et la comparaison ne peut qu'être le produit d'une interprétation progressive : elle est donc à élaborer — patiemment. Libre à J.-F. Billeter de penser qu'il a trouvé la vérité, mais je constate que, à partir d'elle, il ne peut plus rien comparer : il compare seulement une « chose » avec son reflet. Car comment ne pas voir que la théorie psychanalytique de la projection (ainsi que celle du « corps propre » qui lui est liée) s'inscrit dans le pur développement d'une certaine philosophie occidentale de la subjectivité — et demeure donc indissociable de celle-ci ?

On sait, en effet, comme la pensée contemporaine a éprouvé le besoin de réagir à la dissolution du sujet à laquelle l'entraînait le structuralisme ; mais cette théorisation s'est trouvée, une fois de plus, sous l'influence conjointe de la linguistique et de la psychanalyse, celle d'un *sujet parlant* (par rapport à quoi le « geste » et le « corps propre » ne sont que des analogies). Or s'il est vrai que les Chinois, et Wang Fuzhi notamment, ont conçu un certain mode de projection, entre « émotion » et « paysage » (*qing* et *jing*, sous le terme de *jituo*), il est manifeste aussi que celle-ci, dans l'usage qui lui revient au sein de la réflexion esthétique des Chinois, ne saurait renvoyer à cette perspective — qui nous est si familière qu'elle nous en semble naturelle — du sujet parlant : l'idée que « le monde devient signifiant et intelligible par l'effet de cette projection » n'apparaît jamais comme telle dans la culture chinoise et ne correspond certainement pas au mode d'intuition qui est propre à celle-ci. La perspective chinoise n'est

pas, en effet, celle d'une aspiration de sens ou d'un déchiffrement du monde et renvoie plutôt à la logique, très générale en Chine, d'une interaction dynamique : l'extériorité qui m'affecte suscite mon intériorité et celle-ci, mise en branle (sens précis de *qing* en tant qu'« émotion » par rapport à *xing*, la « nature humaine »), réagit à cette incitation en faisant advenir des « formes » qui « s'actualisent » comme sons ou comme images : à l'image même des actualisations phénoménales que ne cesse d'engendrer le monde et dans une relation de réciprocité vis-à-vis d'elles (que révèle justement cette mise en branle émotionnelle, à valeur « esthétique »).

Il est vrai aussi, me semble-t-il, que la phénoménologie, cherchant à s'émanciper de certains dualismes de la pensée classique comme à rendre compte de formes plus originelles de l'expérience, peut fournir, plus que d'autres courants de la réflexion contemporaine, des représentations qui nous *paraissent* en analogie objective avec ce que nous découvrons en Chine. Mais n'oublions pas que la phénoménologie, comme la psychanalyse, reste prise dans sa propre histoire et dépend d'elle non seulement pour son appareillage mais dans sa logique. En ce sens, elle peut fournir des repères, voire des concepts à la comparaison, mais non servir de point de départ, de cadre *donné*. Sinon, on ne compare plus *deux* pensées, mais on adapte la chinoise à la nôtre, on projette celle-ci sur l'autre. Et la pensée chinoise n'est plus perçue *à partir d'elle-même*.

III. Projection sur Wang Fuzhi

Il n'y a de ma part aucun jeu de mot, seulement cette constatation : cette théorie de la projection du monde de la conscience sur le monde extérieur, J.-F. Billeter ne la *lit* pas dans Wang Fuzhi, il me semble qu'il la projette sur lui.

Ce que J.-F. Billeter propose d'abord comme une hypothèse (p. 110) mais qu'il affirme ensuite comme la seule vérité possible (p. 120 : « Telle est la connexion qu'il faut apercevoir pour accéder à la substance de la philosophie de Wang Fuzhi dans ce domaine »), est que le point de départ de la pensée de Wang Fuzhi, comme de beaucoup d'autres philosophes chinois, serait à trouver dans la « projection spontanée » sur l'univers des

« formes naturelles de la conscience de l'homme agissant ». Le monde devient dès lors pour l'homme un modèle d'activité souveraine et c'est sur celui-ci qu'il est « invité à régler sa propre activité » (p. 120).

Je ferai deux objections à cela : d'abord, Wang Fuzhi et les autres penseurs chinois ne disent rien de tel — je l'ai signalé précédemment — et même ne laissent rien entendre qui puisse aller en ce sens — et c'est pourquoi J.-F. Billeter ajoute à leur propos : « sans le savoir » —, ce qui fait que, à mon avis, il ne pourra toujours s'agir là, en tout état de cause, que d'une hypothèse. Mais surtout cette « boucle cybernétique » nouée entre la conscience et le monde me paraît en désaccord avec le statut originel d'absolue perfection qu'exprime, sur le mode d'un sentiment immédiat de « respect » à l'égard de la marche naturelle des choses, et d'abord celle du Ciel, la morale chinoise. Selon J.-F. Billeter, l'homme projetterait sur le monde les lois de l'action efficiente qu'il découvre en lui pour faire *ensuite* de l'action efficiente du monde extérieur le modèle de sa propre conduite. Je crois plutôt que ce à quoi ont été d'abord sensibles les Chinois — d'après ce qu'ils en disent —, c'est à une certaine forme d'efficacité, *différente de l'action humaine*, dont ils ont eu l'intuition à travers le cours du monde et qu'ils ont consacrée par la notion de Ciel (selon le motif de l'enchaînement régulier des saisons, de l'engendrement continu des existants) : efficacité non pas visible, ponctuelle et limitée, comme l'est toujours l'action (humaine), mais invisible, englobante, infinie. À l'encontre précisément du type d'activité que représente l'action humaine, la pensée chinoise a pensé à partir du cours du monde ce qui est à la fois la loi des choses et leur idéal : la transformation comme principe de régulation.

« Confucius agit comme le Ciel », nous dit J.-F. Billeter (p. 112). Non, le Ciel n'« agit » pas et l'homme s'élève à la sagesse dans la mesure où il se défend de tout activisme (*wuwei*). Le Ciel « transforme » (*hua*), en exerçant une « influence » (*gan*), et c'est ainsi qu'il fait continûment « advenir » (*cheng*). De même, le Sage, en renonçant à intervenir par une action qui, comme telle, est toujours individuelle, discontinue et force le cours des choses, *influence* les autres, des plus proches aux plus distants, tel le « vent », et sans que les autres puissent lui opposer de résistance, voire même soient conscients de la transformation, génératrice de moralité,

qui s'opère en eux. Entre le Ciel et le Sage, l'analogie est celle du *cours* : cours du Ciel/cours de la conduite. Aussi, je crois que J.-F. Billeter a tort d'envisager la pensée chinoise selon le modèle de l'*action* (cf. pp. 112-113). Celle-ci est, au contraire, une représentation qui est caractéristique de notre propre tradition intellectuelle, et d'abord de la Grèce : avant même d'être pensée par les philosophes comme au cœur de l'éthique, elle a été mise en valeur par l'épopée et la tragédie — que n'a pas la Chine — et l'« imitation », telle que la conçoit Aristote dans le domaine de l'art, est celle des hommes « en tant qu'ils agissent ». C'est pourquoi aussi J.-F. Billeter n'est pas en mesure de rendre de façon précise la notion de *yong*, centrale dans le néo-confucianisme. Il la rend par « action », plus loin par « les phénomènes » (pp. 113-114). *Yong* signifie, me semble-t-il et d'après ce qui est le sens commun du terme, l'exercice de la capacité des choses, leur « fonctionnement » (j'avoue qu'une telle traduction n'est pas élégante mais elle essaye de ne pas trahir ; et dire qu'elle « paraît contestable » sans en donner de raison ne constitue pas un argument suffisant, cf. note 17) : par rapport au *ti* des êtres et des choses, il exprime leur marche. Les deux termes, Wang Fuzhi insiste tant sur ce point, sont corrélatifs : la marche des choses est indissociable des choses elles-mêmes et réciproquement. Et c'est pourquoi la réalité n'existe qu'*en procès*.

C'est aussi par rapport à l'idée de *cours*, et non celle d'action, qu'il faut comprendre, me semble-t-il, la notion de « centralité » ou d'« équilibre » (*zhong*). Celle-ci ne désigne pas, selon moi, le « point d'application (...) qui me permet d'agir » (p. 116), mais simplement la centralité que doit toujours garder le cours des choses, comme de la conduite, de façon à pouvoir, précisément, se maintenir en cours. Si l'équilibre est tant soit peu perdu, le cours dévie, il est conduit à s'enliser : parce qu'il est impartial, qu'il ne favorise aucun existant particulier, le Ciel peut continuer d'exercer son influence et faire advenir ; dans la mesure où elle aussi sait demeurer impartiale et n'incline d'aucun côté, la conscience (du Sage) se garde de toute fixation et de tout blocage, ne se laisse pas *réifier*, et peut continuer d'« inciter » et de « transformer ».

Le modèle de l'« action » est également néfaste, me semble-t-il, pour comprendre la représentation cardinale de la pensée chinoise, celle du « Ciel ». Dire, comme le fait J.-F. Billeter, que « mon corps en action

remplit très exactement le rôle du Ciel dans la pensée de Wang Fuzhi » ne me paraît pas fondé (même si toute la phrase est soulignée, p. 117) ; situer la correspondance en question entre l'« espace insondable du Ciel » et l'« espace insondable de mon corps actif » me paraît introduire des représentations particulières — sur le thème de l'« espace » ou du « corps actif » — qui viennent directement de notre propre théorisation et ne cadrent pas avec ce que les Chinois ont décrit eux-mêmes comme leur intuition. Wang Fuzhi, notamment, a de très belles formules pour définir le Ciel. « Le Ciel, dit-il, n'a pas de *ti* particulier (d'être constitutif propre) à partir duquel produire tout le fonctionnement qui est le sien (le cours des saisons, l'engendrement des existants) : car il n'y a pas d'être constitutif qu'il ne fasse (par lui-même) fonctionner, de même qu'il n'y a pas de fonctionnement (dans le monde) qui ne soit pas son être constitutif »⁷. Pour tous les existants, il n'est pas de *ti* particulier qui n'ait pas son *yong* propre et il n'est pas de *yong* à l'oeuvre qui ne renvoie pas à un *ti* donné ; tandis que le Ciel, lui, n'a pas de *ti* propre, c'est la marche des choses, jusque dans son absolue généralité (de temps et d'espace) qui le constitue intrinsèquement. C'est dire que le Ciel ne saurait consister en un être métaphysique à part du reste du réel et que la dimension de transcendance par laquelle il se signale à nous, comme Fonds insondable de la réalité, n'est que l'absolutisation de l'immanence qui, comme telle, rend compte de toute transformation (par rapport à la nature comme par rapport à l'histoire).

Ainsi, les notions de « Ciel » et de « Dao » se confirment et se correspondent. Si le « Ciel » désigne, en définitive, la capacité, inhérente au réel, de se transformer sans cesse et faire advenir, le « Dao » désigne, pour sa part, la vertu de centralité ou d'équilibre (*zhong*) qui, dans la mesure où elle est incarnée, permet précisément de continuer de faire advenir et d'être en procès⁸. Le mérite de Wang Fuzhi est d'avoir montré, plus clairement encore que ne l'avaient fait ses prédécesseurs, pourquoi ces représentations, en même temps qu'elles nous servent d'idéal, ne doivent pas être hypostasiées : fermant ainsi la porte à l'évasion idéaliste (qu'avait ouverte le bouddhisme) et ramenant à la « marche » des choses tout le « merveilleux » (*miao yong*).

*

Chinois, quant à eux, parlent traditionnellement de *lixue*, « étude du li ».
7. *Zhouyi neizhuan*, hexagramme *Qian*, commentaire du *Yong jiu*.

Il y a « la pensée de Wang Fuzhi », « la nôtre » et « les choses », nous dit J.-F. Billeter (p. 124). Je crois plutôt qu'il y a la pensée que Wang Fuzhi s'est formée des « choses », de même qu'il y a la pensée que nous nous formons des « choses ». Quant aux « choses mêmes », comme troisième terme, elles sont à l'horizon de l'une et l'autre pensée mais ne sont pas appréhendables indépendamment du cheminement particulier (de la pensée) qui conduit à elles. À moins d'une Révélation, nous ne pouvons avoir accès à elles directement, sur un mode absolu. À preuve le fait que, dès que J.-F. Billeter cesse de se contenter de ce terme vague et emblématique (« les choses »), ce qu'il énonce en apposition, pour les définir — « les données de l'expérience, les différents régimes de notre activité » (p. 123) — nous ramène aussitôt à une interprétation particulière (puisque ces termes sont déjà philosophiquement marqués). Le « monde » tel que nous l'entendons lorsque nous parlons de « vision du monde » (cf. p. 122) n'est pas un objet au sens objectif de la chaise ou du papier. Il y aurait naïveté à ne pas le voir — même si l'on compense cette naïveté par beaucoup de suffisance...

Car ce n'est pas sombrer dans le nominalisme que de constater que toute pensée est conditionnée — la nôtre aussi bien évidemment. C'est pourquoi toute représentation donnée qui, comme telle, est nécessairement le fruit d'une tradition particulière (même si on la croit soi-même universelle), demeurera suspecte dans son ambition de servir de cadre de départ à la comparaison, d'embrasser dès l'abord le réel dans sa totalité. En sens inverse, c'est le mérite de la comparaison, dans la mesure où elle rend possible la confrontation de nos représentations à d'autres, de faire prendre conscience, grâce à son travail propre, du conditionnement de notre propre pensée, i.e., des partis pris de sa rationalité : de ce à *partir de quoi* nous pensons et que, par là-même, nous ne sommes pas en mesure de penser.

J.-F. Billeter me reproche de ne pas parler de « la vérité » (p. 109). C'est précisément parce que je ne crois pas qu'il existe une vérité philosophique sur le mode de la vérité factuelle (du genre : il est vrai ou non que ce verre est tombé). C'est pourquoi je ne cherche pas à déterminer, par rapport à l'alternative évoquée précédemment, si c'est la représentation chinoise du procès ou la représentation chrétienne de la création qui est la vraie. Seulement, à l'encontre du jugement qu'ont porté sur elle les

missionnaires, j'essaye de montrer, en m'aidant de Wang Fuzhi, que la représentation chinoise du procès, bien loin d'être absurde, possède au contraire sa raison propre et combien celle-ci, à partir du type d'intuition qui est la sienne, est rigoureuse — donc convaincante. Mais il ne peut s'agir, pour autant, de croire avoir trouvé en Chine la vérité et de se laisser « réduire » par celle-ci (ce que j'ai précisément reproché à J.-F. Billeter à propos de son livre, *L'art chinois de l'écriture*, quand il traite négativement, par opposition à la sagesse chinoise, du suicide de Kleist ou de la folie de Nietzsche). Car je me rends compte aussi combien la pensée chrétienne de la création ne se réduit pas à un pur mythe étiologique tendant à représenter sur un mode symbolique, insuffisamment rationnel, l'avènement de la réalité : ce « mythe » de la création tel qu'il a été réécrit plusieurs fois de suite dans la Bible (et jusque dans le *Livre de Job*) réussit à prendre en charge un sentiment de plus en plus aigu de l'Autre et de sa transcendance, en tant qu'expérience de l'incommensurable ou de l'infini (et source d'une aspiration sublime à l'Idéal), dont je constate que la Chine n'en a guère développé l'idée. La *conscience malheureuse* a aussi sa beauté.

Ne pas juger de la vérité, mais chercher à mieux faire paraître les types de cohérence qui sont à l'œuvre au sein de représentations différentes, ne constitue donc pas, à mes yeux, une démission philosophique, encore moins une invitation au scepticisme. S'il n'y a pas *la Vérité*, exclusive, dogmatique, si la notion de « vérité » elle-même n'est qu'une représentation particulière (correspondant à un certain *choix* philosophique : Confucius lui-même, on le sait, ne traite pas de vérité), il y a en revanche à prendre conscience des divers efforts de la pensée humaine pour « rendre compte » de la « réalité » et « donner sens » à l'existence (je parle bien sûr dans les termes modernes et occidentaux — très connotés — qui sont les miens). Ces différentes pensées des « choses », je peux les mesurer à leur profondeur, à leur exigence, à leur rigueur. Surtout, en m'ouvrant d'une pensée à l'autre, je perçois d'autant mieux leur enjeu respectif : par là, je peux développer cette aptitude à « donner du sens » — accroître d'autant ma capacité de conscience.

Car, en poussant toujours plus loin son effort de théorisation, en se faisant technique et spécialisée, la réflexion philosophique risque toujours de perdre de vue les questions majeures qui l'ont travaillée — de se perdre

dans les débats internes, de se bloquer dans des conceptualisations figées. C'est sans doute une chance que nous fournit aujourd'hui la pensée chinoise, confrontée à la nôtre, que de nous rappeler à de plus grands enjeux — aider à déconstruire nos modes de pensée et renouveler notre interrogation.

Caractères chinois

cheng	成	ti	體
gan	感	wen	文
hua	化	wuwei	無為
jing	景	xing	性
jituo	寄託	yong	用
miao yong	妙用	zhong	中
qing	情		