

Hoang Ngoc Hien
Ecrivain et Essayiste



Synergies Monde n° 3 - 2008 pp. 37-48

Résumé : *Interrogé, dans une pagode zen du Japon, sur l'avenir de la philosophie et sur la contribution possible de la pensée orientale à la philosophie, Michel Foucault avait répété l'antienne de « la mort de la philosophie » : notre époque ne peut engendrer aucun grand système philosophique.*

Mais il avait aussi proposé de réexaminer la philosophie à partir de l'anthropologie, de la psychanalyse et des chocs entre l'Europe et cette Non-Europe qu'est l'Extrême-Orient...¹

Ceux qu'attire un tel sujet ne peuvent pas ne pas s'intéresser aux ouvrages de François Jullien², grand philosophe français contemporain auteur d'une vingtaine d'ouvrages traduits en plusieurs langues sur la comparaison des philosophies chinoise et européenne.

Mots-clés : *philosophie, dialogue des cultures, sagesse*

Abstract : *Within a Zen Japanese pagoda, Michel Foucault was questioned about the future of philosophy and the probable linkage with eastern thinking. Then he once again repeated the same burden about "the death of philosophy": our time is unable to create any great philosophical system.*

However, he proposed to check up once again philosophy from anthropology, psychoanalysis, clashes between Europe with that non-Europe figured by the Far East... Those who are attracted by such a question will probably be concerned by Charles Jullien a modern French philosopher who wrote about twenty books translated in several languages concerning the comparison between both Chinese and European philosophy.

Key words : *philosophy, cultural dialogue, witness*

François Jullien est venu assez tardivement au Vietnam, mais ses œuvres philosophiques ont d'emblée conquis l'esprit et l'admiration du public de notre pays. Ce n'est que vers la fin avril 2001, à l'occasion de la publication d'un des ses livres en vietnamien, qu'il a été invité par l'Université nationale de Hanoï.

Le Vietnam compte aujourd'hui une dizaine de traductions de ses ouvrages et il est déjà difficile de se les procurer en librairie tant ils ont de succès. A noter

que les éditions de Danang - que je tiens à remercier chaleureusement au nom de tous ceux qui l'ont traduit - ont décidé de rééditer cinq de ses traductions vietnamiennes en une seule brochure. Editorialement, en effet, le projet est tout à fait rentable car les lecteurs sont très nombreux.

Les ouvrages de François Jullien mettent en évidence le rôle fondamental de la philosophie dans le dialogue des cultures, et ils proposent une méthodologie innovante pour comparer les philosophies orientale et occidentale. Au-delà de l'objectif spécifique visé, c'est en fait toute la pensée philosophique contemporaine qui se trouve revisitée.

L'auteur passe et repasse en amont et en aval du grand fleuve de la pensée humaine. C'est d'abord la pensée de la Chine antique, « base d'étude de la sagesse extrême-orientale » puis celle de la Grèce antique (fondement de la philosophie occidentale) qui font l'objet de ses analyses.

Dans les langues occidentales, les termes qu'on utilise pour nommer la « philosophie » : en français (*philosophie*) ; en anglais (*philosophy*) ; en espagnol (*filosofia*), en russe (*filosofia*) ont d'évidence la même racine commune. Une analyse étymologique : *Philo*=aimer ; *Sophia*=sagesse nous donne une clé : *la philosophie est l'amour de la sagesse*. A l'aube de la philosophie occidentale, aux VIème, Vème et IVème avant.J.C., la sagesse jouissait d'une place suprême et la philosophie ne pouvait assumer qu'un rôle modeste à ses côtés.

Platon (427 ? -347) - toujours considéré comme un philosophe majeur³, pensait qu'on ne pouvait qu'admirer et aimer la sagesse. Dans la conception platonicienne, en effet, la sagesse apparaîtrait comme une sorte de super-philosophie vers laquelle tend le philosophe, mais sans pouvoir jamais l'atteindre. Tout au plus peut-il l'admirer. Entre la sagesse (*sophia*) et l'amour (*philo*) qu'elle suscite, la relation est donc purement spéculative puisqu'il s'agit d'une recherche intellectuelle en direction d'une valeur échappant à toute limitation.

La philosophie occidentale s'est toutefois développée au fil du temps pour devenir, au XIXème siècle, une discipline régulière et approfondie autorisant même la formation de philosophes professionnels. Vers la fin du XVIIIème et au début du XIXème siècles, les succès éclatants de la philosophie allemande ont contribué à promouvoir la puissance de cette discipline. On observe alors un changement dans le rapport *sagesse/philosophie*. Nietzsche (1844-1900) dénonce la fausse modestie d'une philosophie cachant ses ambitions, et bien des philosophes occidentaux considèrent même - renversement complet de point de vue - que la sagesse est, de fait, le vrai parent pauvre de la philosophie. Elle est donc reléguée à son tour au second plan, puisqu'il lui manque l'essentiel, à savoir une force de démonstration convaincante du savoir scientifique et philosophique et surtout parce qu'elle n'est plus la révélation « merveilleuse » des dogmes religieux. Par rapport à la souplesse de la pensée philosophique, le discours de sagesse, usé jusqu'à la corde, paraît d'une fadeur désespérante. « *La sagesse, est quelque chose de tiède qui ne fait que dissimiler la vie et la rendre opaque. Ce n'est qu'une couche de cendre grise qui couvre les braises* »⁴. Elle est même considérée comme une pensée émanant de désirs vieillissants (mais s'agissait-il encore d'une pensée ?). L'évolution historique,

on le voit bien, a mis en évidence la supériorité de la philosophie sur la sagesse. Avec le développement de la philosophie occidentale moderne, aux yeux de plusieurs penseurs occidentaux actuels, la sagesse n'est donc plus qu'une sorte de sous- philosophie.

François Jullien ne cherche pas à établir un ordre de préséance ou d'infériorité entre la philosophie et la sagesse. Pour lui, ce sont deux modes différents d'intelligibilité qui peuvent se compléter. Dans la comparaison de la sagesse orientale et de la philosophie occidentale, il ne se laisse pas entraîner par des ressemblances et des dissemblances et ne s'arrête pas à l'opposition simpliste habituelle entre la pensée rationnelle de l'Occident et la pensée occulte de l'Orient ou bien entre la capacité analytique de la pensée occidentale et la capacité synthétique de la pensée orientale...

Dans la méthodologie comparative des cultures orientale et occidentale de François Jullien, l'idée la plus profonde peut se résumer ainsi : il faut « *réaliser la raison européenne à partir de la raison chinoise et inversement , penser la Chine par le biais de l'Europe et vice versa* ». Cette comparaison au niveau des profondeurs révèle de façon inattendue les principales faiblesses de la sagesse orientale, mais permet de découvrir aussi ce qui, dans la sagesse orientale est inabordable pour la philosophie occidentale. Jullien tente de présenter cette sagesse orientale dans le langage de l'intelligibilité de la philosophie occidentale. Le but qu'il se fixe est de présenter « la pensée chinoise d'une façon telle qu'elle puisse avoir des répercussions éclatantes dans la pensée européenne » tout en conservant une cohérence rigoureuse. Ses ouvrages, ainsi, font découvrir aux lecteurs asiatiques et européens que la sagesse, prétendue parente pauvre de la philosophie, a aussi ses avantages souvent négligés par cette dernière.

Depuis des milliers d'années, la culture vietnamienne fait partie de la culture orientale et même extrême-orientale. La sagesse orientale a laissé des empreintes profondes dans la mentalité, les points de vue et le comportement des Vietnamiens. La comparaison en profondeur de François Jullien est lumineuse car elle permet d'importantes découvertes sur les différences, les avantages et les limites de la sagesse et de la philosophie, des découvertes qui nous aident à reconnaître les traces de la sagesse orientale dans notre identité nationale. Négliger ces aspects de notre identité nationale rendrait la compréhension de la philosophie occidentale (dont les acquisitions universelles sont très importantes) un peu « rigide », « crue » et même « étrange ». C'est cette comparaison entre la sagesse orientale et la philosophie occidentale qui conduit l'auteur à la nécessité de « surpasser » le langage européen de la philosophie et, plus généralement des sciences humaines. Dans sa lettre aux lecteurs vietnamiens, en guise d'introduction à la traduction du *Traité de l'efficacité*, il écrit ainsi : « *Le travail théorique réalisé ici et visant à présenter plus clairement deux traditions culturelles qui s'ignorent -la tradition grecque et la tradition chinoise- m'a obligé à défaire pour restituer les catégories de la pensée ; je n'ai pas pu me contenter des conceptions des sciences humaines (européennes) et j'ai dû faire un surpassement. Autrement dit, j'ai dû ouvrir le langage européen, le faire sortir de lui même, le faire s'élever au*

dessus de ses préjugés, rechercher chez lui des capacités enfouies et lui faire dire des choses qu'il n'était pas capable de dire ».

Vers la fin de la première partie de *Un sage est sans idée*, il donne une table dans laquelle s'inscrivent les différences entre la philosophie occidentale et la sagesse extrême-orientale. Reprenons ici quelques considérations pertinentes :

« La philosophie s'oriente vers le fait de connaître tandis que la sagesse s'intéresse au fait de réaliser (to realize). L'on connaît ce qui n'a pas été connu, tandis que l'objet du fait de réaliser est ce qui est connu (même très bien connu.). Par exemple on sait que l'on doit mourir tôt ou tard, mais qui est-ce qui peut réaliser la mort ? Tout le monde sait bien ce qu'est sa vie mais qui est-ce qui peut réaliser comment le destin tourmente la vie et réciproquement.... Connaître est facile tandis que réaliser est très difficile. C'est ainsi que les philosophes aiment parler, discourir. Le sage, quant à lui, parle peu et souvent même, il n'a rien à dire

La philosophie se préoccupe de la vérité pour discerner le vrai du faux. La sagesse s'intéresse à la congruence : le vrai et le faux sont importants mais ce qui est le plus important c'est le congruent.

La philosophie s'intéresse à la révélation de la vérité ; la sagesse penche sur la régulation, sur la congruence.

La philosophie est de nature généralisante. Car la généralisation contribue à approcher de la nature des choses. D'ordinaire, la généralisation se fait à partir d'un plan et c'est ainsi que la nature ne sera appréhendée que par un seul plan. Or un seul plan ne fait pas la totalité. Un milliard même de plans ne font pas la totalité non plus. Mais la sagesse s'intéresse à la totalité. De ce point de vue, elle est plus sensible aux contretemps, aux complications imprévues dans notre existence. D'où il suit qu'elle est plus sensible dans le fait qu'elle perçoit une chose dans une autre, le bonheur dans le malheur et le malheur dans le bonheur, le bien dans le mal et le mal dans le bien, la gloire dans la servitude et la servitude dans la gloire, le bienfait dans le méfait et le méfait dans le bienfait, la vie dans la mort et la mort dans la vie, le jour dans la nuit et la nuit dans le jour,.... Enfin le yin dans le yang et le yang dans le yin.

Le Tao est la voie. La voie de la philosophie mène toujours quelque part, à la vérité, au bien suprême, à la perfection, à la terre promise, au paradis..., à Dieu. Le Tao de la sagesse ne conduit nulle part, il est la voie où la vie est viable, où les choses peuvent passer, le but en étant un renouvellement de soi-même ».

Par une mise en scène de confrontations contrastives, Jullien met en évidence l'opposition entre la philosophie (européenne) et la sagesse (extrême-orientale) et les fait sortir de leur état d'indifférence réciproque. Cependant, cette opposition n'est qu'un moment de la pensée qui ne se transforme nullement en un cadre « rigide » ni ne « ferme » la connaissance. En même temps qu'il établit le moment d'opposition, il tente de comprendre la communauté des deux côtés. Quand il nous propose son tableau synoptique des oppositions, il est pleinement conscient qu'il s'agit d'un schéma simplificateur. Au fond, il faut voir que ce qui est bien développé d'un côté, doit correspondre, de l'autre, non pas au néant, mais à quelque chose en formation, quelque chose de flou, d'ignoré, ou de connu mais qui n'entre pas encore dans la pensée.

Prenons par exemple, l'opposition entre « la philosophie est le fait de connaître, et la sagesse est celui de réaliser ». Il ne faut pas entendre par là que la philosophie ignore le fait de réaliser. Car plusieurs théories de la connaissance, dans la pensée occidentale, ont abordé « le fait de réaliser » sous différentes formes. En particulier, dans *Sur l'intuitionnisme* de Bergson, le fait de réaliser a été l'objet d'une étude approfondie, systématique. Toujours est-il que la philosophie occidentale a trop insisté sur la « pensée discursive » et l'a puissamment développée au détriment de la « pensée intuitive ». Par contre, dans la sagesse de l'Extrême-Orient, particulièrement dans le taoïsme et le bouddhisme, le fait de réaliser s'est formé en une longue empreinte approfondie et a rendu bien floue une pensée discursive pas du tout inexistante mais simplement négligée.

Il est dit dans un schéma gnoseologique bien connu de l'étude du Zen que d'abord « la montagne est la montagne, l'eau est l'eau », puis « la montagne n'est pas la montagne, l'eau n'est pas l'eau (1), enfin « la montagne n'est que la montagne, l'eau n'est que l'eau ». Cette fois, l'opposition montagne-eau n'est plus celle du début. Avec la lecture des ouvrages de François Jullien sur la comparaison de l'Europe et de l'Asie, on note que la connaissance des lecteurs serait passée par des périodes du même ordre ?

- D'abord la sagesse orientale est la sagesse orientale, la philosophie occidentale est la philosophie occidentale. Cf le tableau évoqué *supra*, sur les oppositions connues: pensée synthétique et pensée analytique, identité et différence, conscience du droit et conscience du devoir...

- Ensuite, « la sagesse orientale n'est pas que la sagesse orientale, la philosophie occidentale n'est pas que la philosophie occidentale »...

- Et enfin, « la sagesse orientale c'est bien la sagesse orientale, la philosophie occidentale c'est bien la philosophie occidentale », mais cette fois, dans cette opposition François Jullien doit faire face à tous les problèmes fondamentaux de la philosophie. Les philosophes occidentaux expliquent ce Monde en le transcendant pour un autre Monde, un monde tout à fait différent, appartenant à un autre Ordre ; c'est le Monde des Idées, des Dieux, des Formes, des Essence, des Archétypes, des Modèles... Par ce dédoublement des mondes, par cette transcendance d'un monde pour un autre monde tout à fait différent, le mécanisme de l'explication s'avère simplifié : ou bien les choses de ce monde-ci imitent les Formes et les Idéaux de ce monde-là, un monde transcendant...ou bien les Dieux de ce monde-là ont créé les choses de ce monde-ci, les ont mises en mouvement, les ont informées...

Les sages de la Chine (et de l'Asie de l'Est) n'ont jamais connu que ce monde-ci, leur pensée ne l'a jamais transcendé par un autre monde. La conception de Laozi pour le Tao est, de ce fait représentative : « ... Les êtres et les choses doivent leur naissance au Tao qui les entretient... Tout conduit au Tao (Daodeying, ch. 34). Ce livre, ne mentionne Dieu qu'une seule fois (ch.4), et le place d'ailleurs au-dessous du Tao. C'est bien en l'absence d'un monde transcendant que toutes les sources et les forces motrices des processus de ce monde-ci viennent de ce dernier, de son immanence. La pensée taoïste *wuwei* est typique de la théorie de l'immanence qui prend en haute considération l'immanence de l'homme,

de la société, des êtres et des choses. L'opposition *wuwei/youwei* dans le *Daodeying* a conduit souvent à une mauvaise interprétation, à une opposition entre le non (agir) et le oui (agir). En réalité, il s'agit ici de deux façons d'agir différentes. *Youwei* est la façon d'agir par des interventions subjectives (ou arbitraires, brutales), sans tenir compte du développement immanent de l'objet lui-même ; tandis que *wuwei* est la façon d'agir sans aucun recours à des interventions subjectives, en se fondant sur le respect et sur le soutien porté au développement immanent des choses. Dans ce sens, « *wuwei* » veut dire « agir de façon non subjective », et « *shiwushi* » (ch.63) « agir sans créer de dérangements, sans compliquer les choses ». La célèbre maxime « *wuwei er wubuwei* » peut donc s'interpréter comme « *tout doit se faire sans intervention subjective* ». La théorie de l'immanence est un point cohérent de la sagesse extrême-orientale, qui englobe à la fois l'éducation morale et la manière de gouverner le peuple. Dans la conception de Mencius (cf. Mencius, II, A.2), éduquer quelqu'un pour lui donner cœur et vertu demande qu'on y aille doucement sans jamais forcer la croissance. Il faut éviter le cas de cet habitant du royaume des Song qui forçait les jeunes plants de riz à pousser en les tirant vers le haut. « Forcer la croissance » aussi bien que « tirer les plants vers le haut » c'est agir de façon *youwei*, c'est intervenir subjectivement. Alors que prendre soin de l'environnement de façon indirecte, de façon telle que l'homme puisse s'éduquer pour s'élever par lui-même- de la même façon qu'on arrache les mauvaises herbes pour permettre aux jeunes plants de bien pousser- c'est exactement le *wuwei* . Il en est de même de l'administration publique. Laozi s'intéresse particulièrement à l'immanence, à la force intérieure de l'habitant lui-même. Sa sagesse consistera en (ch 57) « *wo wuwei er min si hua,.... Wo wushi er min si fu* » (je n'interviens pas subjectivement mais je laisse le peuple se transformer lui-même, je ne crée pas de tracasseries, je laisse le peuple prospérer...). Dans le *Daodeying*, le terme *wei* prend quelquefois un sens neutre, par exemple, dans le chapitre 51, « *Wei er bu shi* » veut dire simplement « agir sans se vanter de son mérite ». Mais il prend aussi un sens négatif du même ordre que *jouwei* (intervention subjective). Le groupe de mots « *bu gan wei* » (ch. 64) donne à *Wei* un sens péjoratif, et la phrase « .. *sheng ren fu wan wu zhi si ran er bu gan wei* », dans le même chapitre, peut se comprendre comme « les saints soutiennent la force immanente des êtres et des choses et n'interviennent pas de façon subjective ». Cette phrase nous aide à mieux saisir le sens de « *wuwei* » chez les saints (les sages). En effet, les sages ne tournent pas le dos aux choses et ne demeurent pas les bras croisés devant elles. Ils prennent l'initiative d'agir, d'entreprendre une action sur les choses en soutenant l'immanence de celles-ci sans pour autant s'aviser d'intervenir de façon subjective et arbitraire. Laozi ne dit pas « aider » mais « soutenir » (l'immanence des choses)- *Daodeying*, ch.64.

François Jullien a donné un bref commentaire sur la modestie, cette grande vertu de Laozi. « *Aider, c'est, enfin quelque chose de trop direct et trop dirigiste ; comment aider une plante à pousser rapidement pour atteindre sa pleine croissance ? Pourtant on peut- même on doit, par des soins, soutenir cette plante dans sa croissance* » (2)

On peut comprendre d'une autre manière le rapport entre *wuwei* et *youwei* : *wuwei* est pour ce qui est naturel, spontané, *youwei* se rapporte à ce qui

est délibéré, calculé. Une telle compréhension permet de voir que dans la nature et dans l'état naturel des choses, le « bien » et le « mal » coexistent naturellement en s'intégrant à la totalité et peut-être en s'unissant dans une seule entité. Tandis que dans un monde où règne le *youwei*, et où de plus en plus se développe la civilisation, l'opposition entre le bien et le mal sera rendue absolue, au point que ce monde-là se divisera en deux camps adverses, dont un axe du mal ».

Parallèlement au rapport entre *wuwei* et *youwei*, celui entre le « *wu* » et le « *you* » occupe aussi une position-clé dans l'étude de la sagesse de l'Orient antique. *You* (dans sa pleine forme *youti*- l'Être) désigne l'existence, la réalité, tandis que *wu* (dans sa pleine forme *xu wu*-le Néant) concerne l'existence, l'irréalité. Il s'agit là d'un schéma bien connu que plusieurs écoles philosophiques occidentales ont utilisé dans leurs théories sur l'Être. Un schéma qui oppose « quelque chose qui existe » (*youti*) à un rien absolu (*xu wu*). Dans la culture de la Chine antique, l'opposition entre *wu* et *you* est celle entre une « réalité pas encore différenciée » et une réalité « différenciée », entre une réalité « qui n'a pas de forme » et une réalité « qui a une forme ». On peut lire cette phrase dans le chapitre I du *Daodeying* : « *wu, ming tian di zhi shi* » et sa traduction (en vietnamien par Nguyen Hien Le) : « *wu* c'est le mot qui désigne le début de l'univers ». Ainsi, avant la naissance de l'univers, ce n'est pas vrai qu'il n'y ait eu absolument rien », mais il y a le début « appelé *wu* ». Et ce début, qu'est-ce que c'est ? D'après le taoïste américain Michael Lafargue, la phrase « *you Wu hun cheng, xian tiandi cheng* » (ch.25) nous montre que « ce qui a existé avant la naissance de l'univers » et qui est appelé « *wu* » c'est bien le « *wu hun cheng* » avec *hun* qui veut dire chaos et *cheng* qui signifie « complet, sans manquer de rien » (*yet lacking nothing*) (3)

Dans le chapitre 14 où il est question de l'Être du Tao, le mot « *hun* » se trouve dans la phrase « *ci san zhe bu ke zhi jie, gu hun er wei yi* » qui veut dire « A examiner de près, ces trois choses- sans couleur, sans sonorité et sans forme- nous ne pouvons les connaître, nous voyons qu'elles se confondent en une seule entité ». On peut considérer la phrase ci-dessus comme une définition de « *wu* ». Ainsi donc, « *wu* » n'est pas du tout « absolument *wu* », c'est-à-dire « absolument rien »- Selon Laozi, « *wu* » (néant) c'est « *Wu* » (chose) ou « réalité ». Le sinologue américain Benjamin Schwartz affirme de façon catégorique que « *Wu* est une réalité qui ne correspond à aucune entité, aucune relation, ni aucun processus fini. Cependant, il est infiniment « réel » et constitue la source de toutes les réalités finies » (4). D'après Cao Xuan Huy (5), « *Wu* ne se rapporte pas à la non-existence ». « *Wu* » est donc une réalité. On peut comprendre mieux le réalité de « *Wu* » en se référant à la conception taoïste du « monde sans être » (*wu wu*), où prennent leur origine et le Tao et les êtres et les choses (ch.14). Le « monde sans être » n'est pas un monde « de rien du tout ». C'est un monde des états sans situation, des images qui n'ont pas de forme. Tout cela détermine la réalité de « *wu* ». Mais en quoi consiste la différence entre la réalité de « *wu* » et la réalité de « *you* » ? La réalité de « *wu* » est une réalité à l'état *hun* »- chaotique. Sur la base de la définition par Laozi dans une phrase déjà citée, « *hun* » de la réalité « *wu* » se présente sous les états suivants :

- Sans couleur, sans sonorité, sans forme
- Même avec des recherches jusqu'au bout, on ne saurait rien en apprendre
- Tout se mêle en une entité

Certains chercheurs occidentaux appellent cet état de « *hun* » un état indifférencié et la sinologue française Anna Cheng, traduit « *Wu* » par « indifférencié ». Ainsi « *wu* » est la réalité indifférenciée (6).

Dans les ouvrages de Jullien, le concept de « *Wu* » en tant que « réalité indifférenciées » est plusieurs fois repris. *You* (opposé à *Wu*) est la réalité manifestée- une réalité en train d'être différenciée ou déjà différenciée en des objets finis, délimités, ayant une forme. « *You représente l'ensemble des objets ayant une forme, une position dans l'espace et dans le temps...* » (Cao Xuan Huy) (7). La présence de *you* est un processus de différenciation illimitée, de plus en plus complexe. François Cheng attire notre attention sur la différenciation « *er cheng san* » (deux engendrant trois) parmi d'autres grandes différenciations. D'ordinaire, la manière de mettre en évidence les « pôles opposés » ou « bipoles » (*yin et yang, qing et jing, shi et fei*) fait croire que la pensée chinoise serait plutôt duelle. Cependant François Cheng (écrivain français d'origine chinoise, membre de l'Académie française depuis 2002), dans son ouvrage *L'écriture poétique chinoise*, ed. du Seuil 1996, avance une autre hypothèse. Selon lui, la pensée chinoise n'est pas duelle, mais ternaire. En effet, d'après Laozi (*Daodeying*, ch.42), en dehors du *yin et du yang*, il y a aussi une troisième entité (ou principe) appelée « *chong qi* » (*qi chong xu* pour la traduction de Nguyen Hien Le), sans laquelle le *yin* et le *yang* ne pourraient entrer dans une interaction harmonieuse car leur relation deviendrait une opposition figée. *Tao cheng yi, yi cheng er, er cheng san, sen cheng wan wu* » est une phrase du chapitre 42 dans le *Daodejing*. En voici l'interprétation de F. Jullien : « *Tao est le tai-ji, le wu-ji, le yi, c'est-à-dire le chaos primitif, l'Infini, le Un, le premier qi ; er c'est le couple Yin-yang, san c'est la trilogie yin qi, yang qi, chong qi (F. Cheng, Vide et plein, Seuil, 1991, p.147). « Tian, di, ren : san cai zhe » est un exemple typique de cette pensée tertiaire du confucianisme. F.Jullien prétend que la trilogie « tian, di, ren » est la suite complémentaire de la trilogie « yin qi, yang qi, chong qi » et sert de modèle pour l'univers. Comme tian (le ciel) appartient au Yang, di (la terre) au Yin, ren (l'Homme), par son esprit, va acquérir alors à la fois les vertus du Ciel et de la terre, pénétrer dans le premier qi du Tao (8), du Chaos ou de l'Infini pour être chong qi (cf. Vide et plein, P. 148). Pour ce qui est de « san cheng wan wu », à part le « wan wu » (êtres et choses) dans la nature tels que les minéraux et les espèces, il faut compter de nombreux objets qui portent l'empreinte de l'homme dans « la seconde nature » qu 'il a créée. C'est le Ciel et la Terre du wuwei qui engendrent l'Homme. Tandis que le youwei qui apparaît pour se développer de façon impétueuse, sert de force motrice dans l'énorme croissance de la civilisation humaine et en même temps, constitue la source de tous les maux et les malheurs créés par l'homme lui-même : l'hypocrisie, l'imposture, la convoitise du pouvoir, la guerre, la destruction de l'environnement. La conception présentée plus haut sur le « wu » et le »you « va régir la façon de considérer plusieurs problèmes fondamentaux de la philosophie. Une fois que « wu » représente aussi une réalité, il n'est*

plus nécessaire de recourir à un dieu créateur pour expliquer le monde qui existe : il vient de « *wu* ». Laozi affirme franchement que le *you* est engendré par le « *wu* » (*you cheng yu wu*)- il ne s'agit pas ici d'un tour de passe-passe qui fait une chose à partir de rien ou qui rend invisible un objet quelconque. Il ne s'agit pas non plus de jongler avec des mots comme on le fait souvent dans des discours philosophiques obscurs et inintelligibles. Il est simplement ici question d'une transformation de la réalité qui passe d'un état indifférencié à un état différencié et manifesté, sans recourir à aucun miracle.

Il y a une affinité entre notre conception présentée plus haut sur le « *wu* » et le « *you* » et le point de vue de la secte Xisezong (une secte bouddhiste chinoise de la fin du 5^e siècle) sur la relation entre le « *se* » et le « *kong* ». D'après la conviction de cette secte, « *se* » est « *kong* » mais il est aussi différent de « *kong* » (9). Par la contamination du bouddhisme et du taoïsme dans la culture chinoise, on peut mettre en correspondance les couples conceptuels « *wu-you* » et « *se-kong* ». De même, dans notre propre conception, « *wu* » et « *you* » représentent tous deux la réalité, mais ils sont différents : « *wu* » est une « réalité sans forme », « indifférenciée », alors que « *you* » est une « réalité manifestée » déjà ou en train d'être différenciée en des objets ayant une forme. Nguyen Hue Chi, dans un article publié dans *la revue des Ecrivains* (n°6/2004, PP.72-73) a rappelé une anecdote sur deux points de vue opposés en ce qui concerne le rapport *se-kong*. Dans la litanie de *Y lan*, on trouve « *se shi kong, kong xi se* », alors que pour Tran Tung, le maître de la secte Truc Lam Yen Tu, on a « *se ben wu kong, kong ben wo se* » (« *se* n'est pas *kong*, *kong* n'est pas *se*). Ces deux points de vue privilégient soit le premier membre, soit le second de la proposition avancée par la secte Xisezong citée plus haut. La litanie de *Ylan* a rendu absolu le premier membre : *se c'est kong*. Alors que le point de vue de Tran Tung en privilégie le second : *se est différent de kong*.

Quel est le point de vue le plus adéquat ? Les deux ont les mêmes avantages et les mêmes défauts. Toujours est-il qu'ils ne contribuent pas beaucoup à l'étude du bouddhisme. Revenons à la proposition de la secte Xisezong. De nombreux sinologues s'interrogent sur son interprétation. B. Schwartz se demande si « *wu* » et « *you* » sont des réalités (10). Cao Xuan Huy adopte une position plus nette : « *Chang wu, chang yiu* ne sont pas deux propriétés du *tao*, il s'agit ici d'une propriété à deux côtés, pile et face (11). Par une comparaison intéressante du couple « *wu-you* » avec le rapport « parole-silence » ainsi qu'avec « ce qui est dit-ce qui n'est pas dit » dans le domaine du langage, Anne Cheng nous aide à mieux saisir le sens de ce couple. De même que « *wu* » ne veut pas dire « rien du tout », le « silence » ne signifie nullement « rien à dire ». Au contraire, il est ce qui « dépasse les limites de la parole, ce que la parole ne saurait exprimer » (12). Dans l'activité langagière, « la parole dépend de ce qui n'est pas énoncé pour le dire, et ce qui n'est pas énoncé a besoin de la parole pour s'exprimer » (13). Ainsi, la parole existe à cause de ce qui n'est pas dit, et ce qui n'est pas dit est la raison pour laquelle la parole existe. De la même façon, « *wu* » est le pourquoi de « *you* », il n'a d'autre moyen pour se manifester qu'à travers le « *you* ». Est-il vrai que l'oscillation entre « ce qui est dit » et « ce qui n'est pas dit » dans le langage ressemble à celle entre « la réalité ayant une forme » (*you*) et « la réalité qui n'a pas de forme » (*wu*) dans le mouvement du *tao* ?

D'autre part, du point de vue de la théorie de la connaissance, l'aspect *you* de la réalité peut-être « lisible » et l'aspect *wu* de la réalité est « illisible ». Dans ce sens, une des caractéristiques importantes de l'art est de se servir de ce qui est lisible pour exprimer, ou plutôt pour faire allusion (à) ce qui n'est pas lisible. Nguyen Huê Chi, dans son essai intitulé « Réflexions sur la pensée orientale » (14) a présenté une étude approfondie sur le sujet « *wu-you* » avec un langage philosophique clair, bien articulé à la fois souple et catégorique. Plus précisément, ce langage est souple quand il a besoin d'être souple et catégorique là où il doit être catégorique. A l'instar de N.H.Chi avec son rapport conceptuel « *shi-fei* », je tiens à reformuler mon point de vue sur le couple « *wu-you* » de la façon suivante : « intrinsèquement, *you et wu* ne sont pas deux, mais en fin de compte, ils ne sont pas nécessairement un ».

Le Tao, comme ce monde (en réalité il est bien ce monde), est constant et permanent, puisqu'il est le fonds, la source « *de tout ce qui se déroule incessamment sans jamais s'épuiser. En même temps, il est l'Immanence, cette force intérieure qui assure la régulation et l'alternance sans cesse entre l'apparition et la disparition, entre l'individualisation qui conduit à la vie et le retour au potentiel par l'attraction* » (F. Jullien). On peut dire que la philosophie occidentale s'oriente vers la transcendance, alors que la sagesse orientale s'intéresse à l'immanence. Encore une opposition que j'ai avancée pour surpasser cette schématisation « simpliste »...

Dans le titre de cet essai, j'ai mis la sagesse orientale en opposition à la philosophie occidentale. Ce n'est pas pour marquer la séparation entre l'Occident et l'Orient. Car, comme il a été dit plus haut, dans la pensée dialectique, après l'opposition (ou plutôt en même temps que l'opposition) c'est le moment de rechercher les communautés de part et d'autre, et à un degré supérieur, de trouver celui-ci dans celui-là. La philosophie Cao Xuan Huy, dans son étude comparative des pensées orientale et occidentale, a introduit l'opposition entre « le mode différentiel majeur » et « le mode d'affinité majeure ». Il s'agit d'une importante innovation théorique. Cependant, la sagesse de Cao Xuan Huy ne consiste pas en l'affirmation de cette opposition, mais se trouve dans cette constatation : « ces deux modes de pensée, bien que de sens contraires, s'entremêlent chez chaque individu, chaque penseur, chaque peuple, chaque culture, chaque époque... » (Cao Xuan Huy, *La pensée orientale*, Ed. Van hoa, 1995, P.84).

En dernière analyse, « l'Orient reste l'orient » et « L'Occident reste l'occident ». S'agit-il d'une différence d'expérience face à ces contrastes trop évidents ? Dans une certaine mesure, oui. Mais il faut être prudent. S'agit-il d'une différence de nature, de mentalité ? Si c'est ainsi, la prudence se devra d'être plus grande. D'après F. Jullien, ce qui importe probablement ici, c'est la différence des lisibilités. Ce sont les outils conceptuels et les capacités syntaxiques d'une langue qui font que cette face de la réalité est lisible tandis que l'autre reste opaque, que cette capacité de la pensée passe tandis les autres restent inexploitées. Chaque langue a ses propres préjugés et elle pense à travers ces préjugés. « Enfin, c'est la Chine qui a le mieux éclairci le caractère d'un processus de la réalité, en particulier au point de vue de la transition, du

passage continu de la réalité. Par contre, l'Europe a mieux éclairci la capacité d'un modèle et la compétence du modèle informe la réalité (15) ». L'orientaliste Japonais Toshiko Izutsu (16), par sa théorie sur les deux degrés de la conscience, a rendu évidente un aspect important dans la lisibilité de la sagesse orientale. D'après lui, la conscience au premier degré est cette conscience ordinaire qui opère par les sensations, le savoir, la pensée rationnelle et qui appréhende les choses dans le temps, sur la base de la phénoménologie. La conscience au second degré est justement sa profondeur, elle est capable de lire les choses « dans leur unité primitive et dans leur état absolu pas encore différencié ».

Et « au-delà des choses diversifiées en phénomènes », elle peut lire leur base fondamentale non phénoménale, métaphysique et pas encore diversifiée» (opt. cit.). Toshiko Izutsu » fait savoir aussi que cette capacité spirituelle particulière ne peut remplir sa fonction que si elle est bien cultivée, entraînée... « une des caractéristiques les plus importantes, écrit-il, de la spiritualité des cultures orientales, réside dans le fait que toutes les grandes traditions religieuses et philosophiques ont toutes élaboré des méthodes particulières pour pénétrer la profondeur métaphysique de la conscience ». « Ces méthodes portent des noms différents et diffèrent sur des détails, mais s'accordent pour viser à réformer radicalement le mécanisme de la pensée pour l'esprit, à bien l'immerger dans cet état communément nommé contemplation, ou conscience de contemplation » (p.358). Il est possible que le savant japonais soit entré dans le domaine que les savants occidentaux qualifient de parapsychologique ou quelque chose de la sorte, je me trouve dans la nécessité de le citer pour clore cet essai.

Note pour les traducteurs

Dans les dictionnaires français-vietnamiens, « immanence » correspond en vietnamien à « *tinh noi tai* ». A ma connaissance, Cao Xuan Huy est le premier à traduire ce terme philosophique bien connu en « *noi gioi* » et à mon avis, « *noi gioi* » convient bien à la plupart des cas de la même façon que « *noi luc* », tandis que « *noi tai* » ne passe que pour des cas réduits.

(1) cf Daisetzteitaro Suzuki, Théorie du Zen, livre premier, trad. De Truc thien, Ed HCMV, p.24

(2) F.Jullien, *Le Détour et l'Accès*, Grasset 1995, p. 291

(3) Michael Lafargue, *Tao and Method*, state university of New York press p. 427

(4) B.I. Schwartz, *The world of thought in Ancien China*, p. 197

(5)Cao Xuan Huy, *La pensée Orientale*, 1995, P.419

(6) Anne Cheng , *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil 1985, P. 327

(7) Op.Cit

(8) Nguyen Quoc Doan, *chu dich tuong giai*, Ed Van Hoa Thong Tin 1998, pp16-19

- (9) Cao Xuan Huy, op.cit , p.50
- (10) B. Schwartz, op.cit
- (11) op.cit
- (12) Anne Cheng, op.cit
- (13) Id
- (14) N.H.Chi, « réflexions sur la pensée orientale », intervention pour le colloque de Hoi An sur la physique moderne.
- (15) F. Jullien, *Penser d'un dehors*, ch.7 .
- (16) Toshiko Izutsu, *Matière et conscience dans les philosophies orientales*, Ed Stock, 1980

Notes

¹ Extrait de l'essai *Penser à partir d'un extérieur- Extrême- Orient*, par François Jullien.

² Directeur de l'Institut de sinologie Marcel Granet, et de l'Institut de la pensée contemporaine.

³ De même que Socrate (470 ?-399) et Aristote (384-322).

⁴ D'après Wittgenstein, philosophe anglais contemporain.