

Une déconstruction du dehors
De la Grèce à la Chine,
Ou comment remonter dans les partis pris de la Raison européenne

François Jullien
Sinologue
Université de Paris VII Denis Diderot



Synergies Monde n° 3 - 2008 pp. 21-36

Résumé : *On sait la philosophie ancrée dans ses questions, et même se fossilisant périodiquement dans sa tradition. Pour tenter de retrouver une marge de manoeuvre en philosophie, autrement dit pour tenter de récupérer une initiative théorique, François Jullien a choisi de s'écarter de la terre natale de la philosophie - la Grèce - et de passer par la Chine: un détour stratégique en vue de réinterroger les partis pris enfouis de la Raison européenne et de remonter dans notre impensé.*

Mots-clés : philosophie, extériorité, pensée grecque et pensée chinoise

Abstract : *We already know that philosophy is strongly set in its matters and even being intermittently fossilized in its practice. To come across a room for manoeuvre in philosophy researches, trying to recover a conceptual decision, François Jullien opted to get out of Greece where philosophy raised, and then to go by China : he makes a strategic deviation questioning and unveiling our deep unspoken ideas linked with European rationality.*

Key words : Philosophy, exteriority, Grecian thought and Chinese thinking

De la Grèce à la Chine

La Chine serait donc ce lieu d'extériorité vis-à-vis de la pensée européenne dont la Grèce, comme on sait - mais jusqu'où le sait-on ? - est la source. Même si les Grecs, bien sûr, sont si lointains de nous. Je l'ai dit souvent, et non pas du tout à titre de trait d'esprit ou pour jouer du paradoxe, car c'est pour moi la vérité dont je suis parti: j'ai appris le chinois pour mieux lire le grec. Pour rompre une certaine familiarité avec la pensée grecque dans laquelle on est d'emblée, qu'on n'a pas choisie, que quelque part on subit. Par là, pour retrouver une certaine initiative dans la pensée, en profitant du décalage que la Chine opère du seul fait de son extériorité. Passer par la Chine vise, en effet, à procurer un effet de prise ou, dit autrement, un effet de levier. La question ne sera donc pas de savoir si je m'intéresse à la Chine, si j'« aime » la Chine. Il s'est agi là, pour moi, d'un choix spéculatif, qui d'abord est stratégique: faire entrer du dehors dans la pensée - ce que Foucault appelait si bien, en tête des *Mots et*

les choses: l' «hétérotopie» de la Chine, à distinguer de son utopie. Car il y a une utopie ancienne de la Chine, surtout en France, renouvelée naguère par le maoïsme ; mais «hétérotopie» signifie simplement que le «lieu» est autre, que c'est «ailleurs». On pourra le dire ainsi de façons diverses: ce qui m'a motivé, par cet écart chinois, c'était de sortir de la contingence de ma pensée; ou disons-le autrement; d'acquérir du recul dans mon esprit. Ou encore, sur un mode plus historial: de remettre en perspective la pensée européenne, ou plus précisément sa Raison et sa quête de la vérité. De façon plus critique, voire polémique, je dirais que c'était en vue de sortir d'un certain «atavisme» de la philosophie (je reprends le terme chez Nietzsche : *Atavismus*).

Pourquoi la Chine ?

Mais il me faut d'abord justifier la modalité de ce choix et ce qui certainement, en lui, paraîtra arbitraire. Je dirai massivement et d'emblée que la Chine n'est pas un cas d'extériorité parmi d'autres, ni même un cas privilégié d'extériorité. Car, si je souhaite sortir de la pensée européenne, la «dépayser», il faut d'abord que je sorte de la grande langue indo-européenne, ce qui exclut le sanskrit - à l'encontre donc de la tentation, quand on est helléniste, de prolonger ses études par le sanskrit. Mon choix de la Chine était un choix inverse: non pas poursuivre dans l'indo-européen, mais en sortir. Sortir de la grande langue indo-européenne comme aussi des rapports d'histoire - ce qui excluait aussi bien pour moi le monde arabe que le monde hébreux, liés qu'il sont l'un et l'autre à notre histoire. On sait bien comment Aristote nous est revenu par les Arabes, ou comment l'intellectuel européen est d'abord apparu chez eux.

La Chine serait donc effectivement «l'autre» de l'Europe. Car, si vous réunissez ces deux conditions d'extériorité, de la langue et de l'histoire, et rajoutez le fait que je souhaitais me tourner vers un monde de pensée aussi commenté, explicite, textualisé, que le nôtre en Europe, il n'y a que la Chine. Ce qui me renvoie à cette formule des *Pensées* de Pascal que j'inscris souvent en exergue à mon travail: «*Lequel est le plus croyable des deux, Moïse ou la Chine?*» (*Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 593). Formule d'autant plus forte, d'ailleurs, que Pascal l'a barrée. Tellement elle était risquée? Pascal poursuit s'adressant au Libertain: «*La Chine obscurcit, dites-vous? Mais il y a clarté, trouvez-la, cherchez-la*». Il conclut même ce passage par un solennel: «*Il faut mettre papiers sur table*». Tel est bien ce que j'essaye de faire, depuis plus de vingt ans, en m'inscrivant dans le sillage de cette inquiétude: «mettre papiers sur table». Car il y faudra de la patience et du «métier». Car il faudra sortir des lieux communs ou des images d'Epinal projetées commodément sur l'autre, et toujours plus ou moins fantasmées, pour essayer de mettre effectivement en rapport ces pensées - la chinoise, l'européenne - qui se sont si longtemps ignorées.

Telle autre phrase, de Leibniz, à sa façon le signalait: «*leur langue et caractère, leur manière de vivre, leurs artifices et manufactures, leurs jeux même [on pense au jeu de Go notamment] différant presque autant des nôtres que si c'étaient des gens d'un autre globe, il est impossible que même une nue mais exacte description de ce qui se pratique parmi eux [vous avez compris que cet «eux», ce «leur», ce sont les Chinois] ne nous donne des lumières très*

considérables et bien plus utiles à mon avis que la connaissance des rites et des meubles des Grecs et des Romains où tant de savants s'attachent» (Lettre au R.P. Verjus, 18 août 1705).

Sans doute le premier «intellectuel» français, européen, parce qu'à l'échelle européenne, qui ait senti, en tout cas pressenti, ce que pouvait être cet ébranlement de l'esprit à la rencontre de l'extériorité chinoise, c'est Montaigne. En témoigne, dans la troisième édition des *Essais*, ce rajout: «*En la Chine, duquel royaume la police et les arts, sans commerce et connaissance des nôtre [c'est cela qui est important: l'extériorité], surpassent nos exemples en plusieurs parties d'excellence, et duquel l'histoire m'apprend combien le monde est plus ample et plus divers que ni les Anciens ni nous ne pénétrons*» (*Essais*, III, chap. 13). Une simple remarque, un rajout, mais si lourds de sens et de conséquence. Car il faut repenser à cette Europe renaissante, conquérante, qui se tourne d'abord vers le Nouveau Monde. Les Amériques, et trouve là un monde vide, ou qu'elle vide ; en tout cas qui est sans défense. Qu'on convertit sans résistance. Tout au plus en rapportera-t-on l'image inoffensive, assimilée, aseptisée, du «bon sauvage». Puis, très peu de temps après, les mêmes bateaux se tournent de l'autre côté, vers les ports de la Chine du Sud; et, là, ils abordent un monde plein: les missionnaires doivent apprendre le chinois, étudier les classiques, honorer l'empereur, respecter les rites, etc. Voilà donc que, pour la première fois, l'Europe rencontre un autre monde, qui ne s'inscrit pas dans sa tradition, celle de son cadre et de ses références: un monde sans Adam, sans Noé ..., sans tout ce à quoi sa pensée s'adossait.

Stratégie : détour - retour

J'ai déjà désigné l'objet de ce détour: dépayser la pensée. Ainsi, qu'arrive-t-il à la pensée quand elle coupe avec l'histoire de la philosophie? Plus encore, quand elle coupe avec la langue qui a porté la philosophie, non seulement avec nos sémantismes, mais aussi avec notre système de prépositions, de constructions, bref avec notre syntaxe (on sait bien que la langue grecque pense moins en concepts nominaux qu'à partir de son jeu de prépositions se constituant en concepts: le «à partir de quoi», le «en vue de quoi», etc. ; ainsi qu'à partir de l'éventail constitué de ses temps, accord et modalité). Or, voici qu'on découvre, en chinois classique, une pensée qui a méconnu le verbe «être» (je peux y dire: «Pierre est grand» ou «il y a Pierre», mais non pas: «Pierre est»); ou qui a connu l'idée de Dieu, s'en est très tôt désintéressée, non pas l'a critiquée, mais l'a marginalisée, l'a discrètement mise de côté. Voici la voie barrée à l'ontologie comme à la théologie. Je me souviens de ma première leçon de chinois et de ce qui déjà me justifiait dans cette démarche risquée (risquée car, pour un philosophe, quitter la Grèce, ce n'est pas facile): pour dire: «qu'est-ce que c'est que cette chose?», vous dites, en chinois moderne, «qu'est-ce que c'est que cet Est-Ouest?» (shi shenme dongxi). Alors, je me suis dit: si, pour dire «chose», et cela le plus communément, dans la langue moderne, je dis «Est-Ouest», il y a peut-être là effectivement quelque chose à penser. Si, au lieu de ce terme unifiant, la «chose», je dis la relation, je désigne une polarité: il y aurait bien là un autre pli de la pensée.

Là, déjà, se faisait jour une possibilité insoupçonnée: il y aurait à désensevelir d'autres possibles (d'autres pensables) et, par effet de retour, à revenir sur les parti pris de notre raison, telle qu'elle s'est constituée (en dépit même de son renouvellement). Revenir sur ses choix enfouis, sur ce que j'appelle ses plis, c'est-à-dire tout ce que la pensée européenne véhicule de l'ordre de l'évidence, comme allant de soi, et que, par-là même, elle n'interroge pas (en même temps, quand je dis «pli», je sous-entends que c'est un même tissu du pensable qui est plissé: je ne sors pas de l'élaboration cohérente de la pensée). Il faut distinguer, dès lors, ce que j'interroge et ce à partir de quoi je m'interroge et que, par-là même, je n'interroge pas. L'expérience dans laquelle je me trouvais engagé conduisait ainsi à distinguer entre «ce que je pense» et ce que je «pense à penser» (je dirais par exemple, pour illustrer: la pensée européenne a pensé la perception, non la respiration - elle n'a pas pensé à la penser).

Telle est donc cette expérience qu'on refait continûment, incessamment, quand on passe en Chine: que la question qui se pose chez nous (qui ne peut pas ne pas se poser) - quand on passe de l'autre côté, du côté chinois, ne se pose plus, n'a plus à se poser. A titre d'exemple, notre grand affrontement: déterminisme ou liberté. Cette question qui a paru s'imposer à la philosophie classique se dissout, mais non pas se résout, autrement dit se défait, quand on passe du côté chinois. Revenir sur la philosophie sera donc la réinterroger dans ses parti pris en faisant jouer ce levier chinois. Je dois même vous avouer que ce qui m'intéresse de plus en plus, aujourd'hui, c'est ce qui «traîne» dans la philosophie. Autrement dit, ce qui ne l'intéresse pas. Car il y a bien sûr ce qui passionne la philosophie, ce qui pour elle est objet d'innovation et de contestation, qu'on voit saillant et se débattant sur la scène de la pensée; mais tenons compte aussi de tout ce qui demeure en elle, par-dessous, à son insu, et ne cesse d'y être véhiculé. C'est ainsi que je me suis intéressé dans mon dernier travail (*L'Ombre au tableau, du mal ou du négatif*, Seuil, 2004), revenant à la théodicée, à ces stocks d'arguments repris d'âge en âge, jamais vraiment réfutés, à quoi l'esprit reste adossé et qui forme le temps long de la pensée.

Ce que j'appellerai, d'une autre façon, en m'inspirant d'un penseur chinois, le fonds d'entente de la philosophie - j'en prends l'expression chez Zhuangzi: «sous toute discussion, il y a de l'indiscutable» (et qui permet justement de discuter). Voilà ce que, à partir de la Chine, je redécouvre intéressant: ce qui n'est pas théorique dans la philosophie, et même dont la philosophie est lassée, mais qui n'en continue pas moins à se trouver supposé, impliqué, sous-entendu, dans le travail de la pensée. En retrouvant prise sur cet impensé, mais qui est aussi la condition de notre pensée - et ce, à partir du dehors chinois - j'y vois un biais pour relancer la philosophie.

Écueils ; non pas si différent mais indifférent

Biais, détour, stratégie (et non pas méthode): il y aurait donc à ruser pour réattaquer la philosophie - en philosophie. Disons donc quelle est la difficulté rencontrée. Car comment ouvrir la philosophie et faire jouer cette «hétérotopie» que je prends en Chine pour la remettre à travailler? Des écueils

sont depuis longtemps signalés. L'ethnocentrisme d'abord, celui dans lequel se trouvaient nos missionnaires, gens très intelligents assurément mais qui, abordant le monde chinois, y projetaient leur Vérité. On croit s'être débarrassé de l'ethnocentrisme. Mais il est si difficile de s'en délivrer jusqu'au bout, c'est-à-dire jusque dans les conditions de possibilité de sa pensée. Comme il est difficile aussi de s'affranchir de son envers, qui toujours est séducteur: celui de l'exotisme, lié à la fascination de la distance, de la différence - qui donneraient à rêver ; ou plutôt à rêvasser.

Prenons en compte aussi ces écueils théoriques que je poserai en vis-à-vis - Charybde et Scylla. Ce que j'ai choisi d'appeler, d'une part, l'«humanisme facile» : projeter une universalité d'emblée, comme si l'on possédait d'emblée des catégories universelles pour ranger sous elles la différence; et, d'autre part, l'écueil de ce que j'appelle le «relativisme paresseux», qui consiste à enfermer l'autre dans son rôle d'autre, comme si ces deux mondes étaient détachables: Vous remarquerez que nos institutions contemporaines, l'Unesco par exemple, oscillent volontiers entre l'une et l'autre positions. On adopte d'abord une position d'universalisme, au nom des «principes»; puis se réintroduit, par-dessous, sourdement, par «réalisme», un relativisme qui viendrait compenser ce que l'autre position gardait d'infondé. Car une telle universalité n'est pas donnée, mais elle est en procès; dans mon travail, ce sont de tels universalisants que j'essaie progressivement d'élaborer.

Car la question n'est pas tant que la Chine soit «si différente», comme on le dit si souvent - paresseusement; au départ, elle est indifférente. Voici deux civilisations qui se sont si longtemps ignorées, et la difficulté est bien là; en même temps, c'est là qu'est l'intérêt: il faut en sorte que commencent à se regarder des pensées qui ne se regardaient pas ; qu'elles commencent à se dévisager. Pour ce, il faudra organiser un vis-à-vis, et c'est pourquoi je parlerai de «montage». Il faut monter ce vis-à-vis, l'organiser, puisqu'il n'est pas donné par l'Histoire et qu'on ne possède pas de page commune à diviser en deux pour ranger d'emblée la «différence»: à droite - à gauche, East and West (ce que Foucault appelait, de ce terme si juste, l'hétérotopie de la Chine). De là, cette opération locale, patiente, à recommencer, pour mettre en regard ce qui ne se regarde pas. J'ai souvent désigné mon travail comme une sorte de filet problématique que je tisse ainsi, maille après maille, essai après essai, entre la Grèce et la Chine, pour y capter un impensé.

Chantier

En voici les essais les plus récents (puisque, me méfiant des généralisations abusives, je ne peux plus, à ce stade, qu'en donner des exemples et faire visiter mon chantier):

- Dans l'ordre du discours et de la stratégie du sens (cf. *Le Détour et l'Accès'*); en opposant à l'affrontement des discours dans la Cité, analogue à l'affrontement des armées en bataille rangée, ce que pourrait être, comme c'est le cas en Chine, un propos abordant de biais; de même que, au discours de définition cherchant à serrer au plus près la vérité, un propos purement indiciel, qui ne cherche pas à cerner son objet mais l'évoque à distance, en

s'inscrivant à côté, de sorte que cet écart y donne indéfiniment accès (ce que j'appelle la distance allusive).

- Dans l'ordre de l'«esthétique» (cf. *Éloge de la fadeur* ²): en montrant comment la fadeur pouvait, en Chine, changer de signe et se révéler positive: le «fade» (dan) n'oppose pas l'un à l'autre (le salé au sucré, etc.), mais se tient en amont de leur séparation, quand le concret, devenant discret, n'exclut plus aucun possible; et que, à la limite du sensible, s'ouvre le plus long itinéraire à la jouissance.

- Dans l'ordre de la morale (cf. *Fonder la morale* ³): comment «fonder» la morale sans se référer à la volonté et sans avoir pour idéal la liberté? En même temps qu'il y a bien à cet égard reconnaissance d'une communauté d'expérience (la pitié) ainsi que d'exigence (un absolu des valeurs permettant de rejoindre l'inconditionné).

- Dans l'ordre de la stratégie (cf. *Traité de l'efficacité* ⁴): en opposant à la modélisation occidentale (et au rapport moyens-fin) le «potentiel de la situation» (shi) que met en valeur la stratégie chinoise dans un rapport de condition à conséquence: au lieu de viser directement l'effet, laisser l'effet découler indirectement (mais naturellement) de la situation engagée; ou encore, en opposant à l'«action», qui toujours est locale et momentanée, ainsi qu'assignable à un sujet (qui, par là, se démarque et, par conséquent, se remarque), ce que les Chinois ont mis en lumière comme la «transformation» des processus (hua), à la fois globale et continue, s'étendant dans la durée, donc qui ne se démarque pas et dont seulement on constate le résultat. Loin d'être spectaculaire, comme dans notre culture de l'héroïque et de l'épopée, l'efficient, nous disent les Chinois, est d'autant plus grand qu'il est discret.

- Vis-à-vis de la philosophie même (dans *Un sage est sans idée* ⁵): en revenant à cette bifurcation théorique (la Chine - la Grèce) en vue de retrouver sous elle un certain fonds, de l'expérience comme de la pensée, que n'a pas conçu la philosophie; c'est-à-dire dont celle-ci s'est écartée, en poursuivant la Vérité, et que son propre appareil, par la suite, a fini par recouvrir. Ce qui échapperait ainsi à la philosophie serait ce trop commun (ce trop «proche», en somme) qui ne permet pas la distance nécessaire à l'élaboration théorique: celui d'un fonds d'immanence, à quoi le Sage, ne tranchant plus du vrai et du faux, mais s'ouvrant à l'«ainsi» des choses (ziran), aurait si «simplement» accès.

Réinterroger la philosophie

Ce sont ces fils que j'ai continué de tirer dans mes derniers travaux, mais en revenant davantage sur la philosophie, à propos du Nu, du «temps», de l'image et de la peinture ou du mal et du négatif.

Dans *De l'essence ou du nu* ⁶ j'ai tenté de montrer quelle articulation théorique reliait, en Grèce, le Nu et le Beau, et faisait de la promotion du nu en art une quête de l'en-soi et de l'essence. Interviennent, à ce titre, le statut ontologique de la forme aussi bien que le rapport partie-tout ou la célébration du modèle (la beauté «canon»). En regard, que le nu ait été absent de la tradition chinoise, alors que celle-ci a largement développé la peinture et la sculpture des personnages, renvoie à une impossibilité. La conception d'un corps énergétique

et non point anatomique, comme la préférence accordée à la schématisation des traits plutôt qu'à la modélisation des formes, ou la valorisation de la prégnance plutôt que de la présence, ont fait barrage à la possibilité du nu dans l'art chinois en même temps qu'ils ont consacré la vocation de celui-ci à «transmettre l'esprit» plutôt qu'à incarner le Beau.

Dans *Du «temps»*⁷, je reviens à ce concept majeur de la philosophie: le temps, lui dont elle n'a cessé d'interroger l'énigme, mais sans jamais pouvoir imaginer s'en passer. Or, pourquoi la Chine n'a-t-elle pas conçu la notion d'un temps homogène - abstrait? C'est qu'elle n'est passée par aucune des entrées, particulières, qui nous l'ont imposée en Europe: ni l'entrée physique, le temps servant à mesurer le mouvement des corps (la Chine pensant la nature en termes, non de corps en mouvement, mais de facteurs en corrélation); ni l'entrée métaphysique, le temps étant pensé par opposition à l'éternel (la Chine, quant à elle, pense la constance de la régulation, qui fait la «voie», tao); ni l'entrée linguistique, enfin: c'est parce que nous avons opposé des temps, en conjuguant: passé - présent - futur, que nous avons explicité le «temps», en Europe; or la langue chinoise ne conjugue pas. La Chine pense, en revanche, le «moment» (saisonnier) et la «durée» (des processus). A partir de quoi on pourra développer une phénoménologie de l'être de saison, qu'a négligée la philosophie, ainsi que mieux concevoir l'«opportunité» du moment et la «disponibilité» (opposées au devancement) - deux notions corrélées auxquelles nous avons couramment recours pour éclairer l'expérience, mais qui sont restées, chez nous, au stade du sous-théorique.

Car, surplombant le cours de la vie, le «temps» nous porte, en Europe, à ne plus pouvoir imaginer celle-ci que comme une «traversée», entre début et fin, et nous tournant d'emblée vers sa fin. En dépit de l'invitation ressassée par les poètes: «Cueille le jour ...», nous ne concevons toujours pas ce que peut être de vivre au présent ... Tandis que la Chine nous invite à relire la formule de Montaigne: vivre, non pas au présent, mais «à propos»; ainsi qu'à prendre, à l'essai, le parti de la sagesse: si nous concevions le moment occurrent, en effet, selon la seule immanence de son venir, autrement que par distension entre début et fin, et donc en le séparant du «Temps»? N'y aurait-il pas là, enfin, de quoi ébranler le grand drame «existentiel» que la philosophie (européenne) a si puissamment organisé - et que la déconstruction heideggerienne, se fondant sur le «souci», n'a fait elle-même que consacrer ?

Une étude comme *La Grande image n'a pas de forme*⁸ où je lis les beaux Arts de peindre de la Chine ancienne en contraste avec la littérature que l'Europe classique a consacrée à la peinture rassemble à bien des égards tous ces traits divers. Car on sait que la conquête de l'objectivité est une avancée théorique - héroïque - de l'Occident, redonnant sens à cette appellation douteuse. Car c'est à penser sa possibilité que s'est attachée la philosophie; c'est elle qui a permis le succès vérifié de la science; comme c'est à sa représentation que s'est vouée passionnément, y quêtant l'illusion du vrai, la peinture classique. En même temps cette construction rationnelle de l'objet n'a-t-elle pas enseveli d'autres possibilités de cohérence ressurgissant génialement, par effraction dans la peinture moderne européenne et dans la poésie? Or, précisément, c'est

au désenfouissement d'une telle intelligence que convient de leur côté, en toute sérénité, les Arts de peindre de la Chine ancienne: en traitant d'une image qui ne se laisse pas cantonner dans l'exiguïté de la forme, mais se transforme par respiration du vide et du plein, et écrit dans les polarités du paysage l'incitation qui tend la vie.

Par suite, cet essai consacré au non-objet pictural me permet de retirer, et de relier entre eux, de nombreux fils de mon travail: ceux notamment de la «fadeur», de la prégnance et de l'allusivité, opposés à la Forme-modèle ainsi qu'au culte du Beau inégal qu'incarne le Nu; comme de réinterroger les conditions d'effectivité de l'effet (et de la désaturation nécessaire pour qu'un effet puisse se déployer); ou de revenir sur la problématique de la désexclusion et de l'idéal de la disponibilité, la «grande image» étant celle qui se garde de sombrer dans la partialité d'une forme arrêtée et, préservant une «ressemblance sans ressembler», peint la disponibilité du foncier; de renouer enfin avec la question du «temps» et, plus précisément, avec la logique chinoise de la respiration à construire face à la logique grecque de la perception: c'est elle que sous-entend l'aller-venir - avance/retrait - renouvelant le cours du procès et faisant barrage à la pensée physique d'un temps homogène-abstrait ainsi qu'au grand rêve d'éternité; comme c'est elle qu'expriment les jeux du vide et du plein animant la peinture, alternativement «prenant» et «rendant»: «prenant» de la forme et la «rendant» au fonds indifférencié.

On le voit: tous ces essais successifs sont plutôt les chapitres d'un même livre; ils tissent maille après maille une sorte de filet problématique que je tends entre la Chine et l'Europe pour capter leur impensé.

Existe-il des catégories qui soient d'emblée universelles ?

Car je crois que c'est là la difficulté, mais aussi, je l'ai dit, l'intérêt: il n'y a pas (il faudra sonder cet «il n'y a pas») de catégories données d'emblée, qui soient d'emblée universelles et permettent de ranger la différence. On me dira: mais la «vérité»? Non, c'est bien là une notion européenne. Du côté chinois, il y a des penseurs, à la fin de l'Antiquité, qui s'approcheraient de la notion de vérité (les Mohistes), mais jamais elle ne s'est constituée. Jamais la pensée chinoise ne s'est focalisée sur la vérité comme l'a fait la philosophie - ce qui a fait qu'elle est devenue la Philosophie: le choix de la vérité. On m'a dit, et nombre de philosophes me l'ont reproché, parfois de façon violente: le «bonheur», voilà bien un universel de la pensée ou, du moins, une sorte de dénominateur commun. Car qui ne veut le «bonheur»? Or, est-ce si sûr que le «bonheur» soit une notion qui puisse faire pont avec la Chine? Côté chinois, il y a bien le terme *fu*, mais c'est plutôt là la fortune, telle qu'on la reçoit des dieux, ou de la chance: beaucoup d'argent, beaucoup d'enfants. Mais ce terme n'a pas été réfléchi par les penseurs chinois. En y regardant de plus près, on se rend compte que l'idéal de la sagesse, finalement, est beaucoup plus fait de «disponibilité» que de Bonheur, à proprement parler; c'est encore une focalisation, c'est encore de l'ordre de la prise, ou du moins de la quête, de la captation ; ce n'est pas être en phase (avec les processus) et évoluer au gré; il y a encore là trop de fixation et de visée.

Ou encore l'»âme« et le «corps»? Vous me direz: voilà des notions qui vont de soi. Je constate de Chine, que ce n'est pas si sûr. Pour l'»âme« en Chine, il y a des notions diverses, mais aucune qui puisse correspondre à ce parti pris initial de la philosophie (vous vous souvenez du Phédon: il y a une chose dont on est sûr, et dont on partira dans notre débat, dit Socrate à son dernier interlocuteur, c'est qu'il y a l' »âme«, d'un côté, le «corps», de l'autre, psyche/soma; et l'autre lui répond: «bien sûr»). Après seulement on va discuter - sur le statut qu'on attribue à l'âme, sur l'immortalité. Reste ce premier découpage, qui n'est pas dans Platon d'ailleurs, mais dans Homère: quand le héros meurt, son âme «comme un fantôme dans un songe s'envole au loin ...» La pensée européenne commence chez Homère, et Parménide ou Platon, à bien des égards, ne font qu'explicitier des possibilités qui sont déjà établies dans le texte homérique.

Surtout, et par voie de conséquence, s'il n'y a pas vraiment d' »âme«, en Chine, peut-il y avoir aussi, en vis-à-vis, notion d'un «corps»? On lit dans Platon (ou chez les Pères de l'Église): «nourrir» son corps on bien, métaphoriquement, «nourrir son âme». Mais le penseur chinois dit couramment: «nourrir sa vie», sans qu'il y ait là de rapport métaphorique: qu'est-ce qui donc nous «nourrit», en plus des aliments du «corps», et qui n'en est pas pour autant spirituel - tel le souffle qu'on respire? Voici que ce clivage, qui paraissait foncier: psychique - somatique, ou dont ensuite on cherchera sans fin à réconcilier les termes (le «psychosomatique»), commence à vaciller, en Chine, et même qu'il se défait. Le «souffle-énergie» (*qi*), sur lequel «travaille», en Chine, l'adepte de Longue vie (*qi gong*), est-ce de l' »âme»? Est-ce du «corps»? Tous les termes, en chinois classique, qui se rapporteraient à ce qu'on appelle le «corps», en débordent aussi la notion, d'une façon ou d'une autre - eux aussi sont multiples et ne se laissent pas cantonner dans cet usage exclusif.

Revenons sur cet exemple, un des premiers qui aient commencé à m'induire à une telle défiance vis-à-vis de catégories qui sembleraient de prime abord «universelles». Dans un livre célèbre (James Liu, *Chinese theories of Literature*, The University of Chicago Press, 1975), l'auteur chinois (mais américain) prétendait mettre de l'ordre dans la pensée chinoise de la littérature à partir de ces quatre notions, qu'on ne saurait apparemment remettre en question: il y faut bien un «auteur», il y faut bien une «œuvre», un «monde», un «public». Voilà donc quatre termes qui formeraient un modèle commun à toute réflexion sur la littérature (je préfère éviter le terme de théorie littéraire, trop occidental). Mais, si vous prenez ces quatre termes-là et les érigez en une sorte de peigne pour traverser et ordonner la réflexion chinoise sur la littérature, si vaste et si féconde, vous ne trouverez plus en elle qu'un fac-similé appauvri de la nôtre en Europe. Ce sera toujours la lune par rapport au soleil, telle est la déperdition. C'est que même ces termes-là, qu'on croirait hors idéologie et sans parti pris, dont on ne saurait soupçonner la généralité, on voit bien alors de quels choix impliqués, de quels parti pris enfouis, ils relèvent, eux aussi. Le terme même de «public», pour ne citer que le dernier d'entre eux, est-il pertinent en rapport à la pensée chinoise de la littérature? Je n'en suis pas si sûr. Je pense même que non. Car, pour qu'il y ait «public», il faut qu'il y ait eu les genres qui étaient les nôtres (en Grèce): l'épopée, puis le théâtre, ou encore la figure de l'orateur et le cadre de la Cité, etc. La réflexion chinoise sur la littérature, quant à elle, parle plutôt

du *zhi yin*: de qui, dans son for intérieur, entend ou «connaît» le son, en apprécie la tonalité, en en laissant décanter, dans l'intimité, la qualité. Sans même qu'il s'agisse là de «réceptivité»: appréciation discrète, «incitée», d'une intériorité à l'autre, et qui se garde d'applaudir, ou même seulement de commenter.

Comparer - décomposer

Mais si l'on ne peut de prime abord comparer, que peut-on faire ? On est condamné, je crois, à une stratégie paradoxale, du moins faut-il l'essayer (c'est pourquoi j'écris des «essais»).

Une première façon de s'engager ainsi hors cadre est celle de la lecture par extraversion. Partant d'un texte chinois, et tentant d'en expliciter la cohérence à partir de sa tradition, celle de son commentaire, condamné qu'on est sinon à projeter (ses fantasmes ou du moins son attente théorique), on essaiera ensuite de l'ouvrir au-delà de lui, à la rencontre d'une question que la cohérence tissée par ce texte certainement ignorait, mais qui la fait réagir. C'est ce qu'on appelle communément lire de près et lire de loin. L'expression, évidemment, n'est pas de moi. Lire «de près», parce qu'on ne descend jamais suffisamment dans la singularité d'un texte et de sa signifiante; lire «de loin», parce qu'on voudrait prendre toujours plus de recul pour remettre en perspective ce qu'on a lu et l'interroger du dehors, l'envisager dans son non-dit, en sonder les parti pris comme aussi la fécondité. Je ne peux directement «comparer», puisque je ne dispose pas de cadre commun dans lequel je puisse ranger en vis-à-vis l'un et l'autre. Me faut néanmoins «assimiler», en tentant des rapprochements possibles, en même temps que désassimiler, pour respecter l'écart qui est en jeu; autrement dit, il me faut comparer mais aussi dé-comparer. Prenons l'exemple du texte canonique chinois, «confucéen» (*jing*): on le rapprochera, à la fois, du texte classique, modèle chez nous du littéraire, comme aussi du texte biblique; mais, en même temps que je le rapproche alternativement de l'un et de l'autre (l'un et l'autre formant, chez nous, alternative), je suis amené à le détacher et de l'un et de l'autre, donc à la fois à «assimiler» et à «désassimiler», puisque le texte confucéen n'est ni écriture sainte ni œuvre classique (cf. mon essai réédité dans *La Chaîne et la trame*, PUF, 2004). Pour ouvrir une autre possibilité, hors de ce cadre que nous (le «nous» européen) avons élaboré, il me faut à la fois me référer à chacun des possibles qui sont les nôtres pour, conjointement, déborder d'eux et essayer d'ouvrir progressivement sur un autre possible; c'est ce que j'ai appelé, dans mon dernier essai consacré aux arts de peindre: des «dérives organisées». Dériver, c'est-à-dire sortir des rives établies par notre pensée, mais de façon organisée, systématiquement agencée, de façon que, progressivement, en cours de route, une possibilité de pensée commence à se constituer, qui n'ait pas été préconçue et même n'ait pas été envisagée.

Refondre la langue ; fragments d'un nouveau lexique

L'opération dans laquelle je me trouve embarqué se joue ainsi, de plus, dans le fait d'écrire. Car il me faut refondre la langue pour la rendre plus disponible et la conduire progressivement à pouvoir dire ce qu'elle ne songeait pas à dire. Le problème est simple, du moins à formuler: on parle dans nos termes, qui

sont les termes du même; or, il me faut essayer d'ouvrir la possibilité d'un sens autre, faire envisager d'autres plis de la pensée - la langue est à déplier.

Au début de mon travail, j'ai tenté de composer des sortes de magmas un peu monstrueux, du type «cosmo-ontologico-moral», en vue de garder inséparable ce que la philosophie, pour son compte, a scindé en plans distincts. Mais je restais pris dans l'ornière de ses plans, au lieu de remonter en amont d'eux. C'est pourquoi j'ai tenté progressivement d'opérer plus en marge de notre vocabulaire théorique et de faire travailler des termes moins ancrés dans les discours philosophique, et donc aussi plus disponibles pour l'usage que j'en attendais (à quoi ont servi les termes de «fadeur», de «propension», d'«obliquité», etc.). L'entreprise dans laquelle je me suis engagé pourrait ainsi se résumer à ces termes. D'une part, il me faut *décaler*, aux deux sens du mot: aussi bien décaler au sens de sortir de la position habituelle, d'introduire un bougé, que de celui d'enlever la cale, celle par laquelle se trouve «calée» notre pensée. L'opération suivante sera de cliver: fendre et tailler la langue comme on clive un minéral, en respectant la structure des plans, et faire apparaître l'organisation des couches qui constituent le socle de notre pensée. De cette opération de séparation, à renouveler, il résulte peu à peu la constitution d'un lexique particulier, organiquement clivé - «un dictionnaire tout à part moi», comme disait Montaigne.

Mon lexique euro-chinois, ce serait d'instaurer, par exemple, face à présence, côté européen («présence»: *prace-esse*, l'«être-devant» de la métaphysique), prégnance, du côté chinois: cette capacité d'émincer - imprégner, modalité à l'ontologie et qui n'est pas assignable, celle qu'illustre, par exemple, en Chine, le thématisme du «vent». Ou, face à sens (caractérisant la grande aventure de la pensée européenne et quelque part en relais de la vérité: après la «quête de la vérité», la «quête du sens», comme l'a dramatisée la religion et qu'en a hérité la philosophie), ce que j'appellerai la cohérence, selon son sémantisme propre: *co-haere*, faire «tenir ensemble», garder interdépendant. Car c'est bien là, à mon sens, ce que pense la Chine: elle ne s'intéresse pas à la question du Sens, n'est pas hantée par la finalité; en revanche, ce qu'elle ne cesse d'élucider est comment les choses s'accouplent, sont en interaction, et «tiennent ensemble» (pensée de l'«harmonie», etc.). Ou, face à substance, je mettrai relation, celle de la polarité. Vous vous souvenez que la substance appartient, chez Kant, à la table des concepts matriciels, c'est-à-dire des catégories (Kant considérant que ses catégories ne sont pas, comme celles d'Aristote, des catégories de la langue, mais bien de l'entendement). Or, justement, passer par la Chine, c'est mettre à l'épreuve cette catégorie de la «substance». Je le disais déjà précédemment de la «chose»: elle se dit «Est-Ouest» en chinois. Il en est de même du «paysage», comme je l'ai développé dans mon dernier livre sur la «grande image». Voilà un sémantisme vraiment européen. Pays - paysage; Land - Landshaft, Land - landscape. Il suppose que le paysage soit une sorte de «morceau de pays» que découpe le regard, et formant horizon, du point de vue du sujet qui le perçoit. Or, comment dit-on «paysage» en chinois, encore en chinois moderne? Les «montagnes et les eaux» (*shan-shui*) - le Haut et le Bas, ce qui est immobile et ce qui est mobile, ce qui a forme et ce qui n'en a pas, bref de nouveau une polarité.

Ou encore, face à révélation, côté européen, je parlerai de régulation, du côté chinois. D'une part, la révélation religieuse et toujours cette figure du prophète, cette fonction du message, l'annonce, le dé-couvrement de la vérité; d'autre part, la «régulation» mais non pas la règle, c'est-à-dire le fait de maintenir l'équilibre au travers du changement, ce cours se poursuivant du seul fait qu'il ne dévie pas. Ou, face à vérité, je traiterai en regard de la viabilité. Vérité a été cette grande fixation, au sens quasi-psychoanalytique, de la philosophie. Dans la «viabilité», en regard, vous retrouvez le sémantisme de la «voie», le fameux tao chinois, mais qui n'est pas du tout une voie qui mène à (à la vérité, comme aboutissement), telle la voie de Parménide, mais qui est la voie par où cela «passe». Par où c'est viable, par où le processus peut continuer d'évoluer et le monde de «pro-céder». Ou, face à liberté (côté européen), je traiterai de la spontanéité (côté chinois, le *sponte sua*). Ou, face à bonheur, de disponibilité. Comme, face à erreur, de partialité: si se tromper est l'obsession dont est hantée la philosophie, ce que redoute le Sage chinois est de sombrer d'un côté et par suite de manquer tous les autres, et de perdre ainsi l'ouverture, par disponibilité, qui permet d'épouser l'ensemble des processus, à sa plus large échelle, celle du «Ciel» dans sa globalité.

Ou, face à efficacité, j'ai tenté de promouvoir le terme d'efficience. L'efficacité grecque est modélisante, elle passe par le rapport moyens / fin, héroïse l'action et se prévaut du spectaculaire (elle revendique l'épopée). Or, ce que j'appelle l'efficience chinoise est la capacité de détecter le potentiel de la situation et de le conduire progressivement à se développer, non pas de modéliser puis d'agir, mais d'épouser les facteurs favorables, les facteurs porteurs, pour les exploiter. D'aider «ce qui vient tout seul», comme l'exprime le Laozi: autrement dit, favoriser ce qui m'est favorable. Comme tout paysan le sait (la Chine, terre d'agriculture). Pour reprendre les termes du Mencius: non pas tirer («directement») sur les pousses pour les forcer à pousser, ce qui les conduit fatalement à se dessécher, mais biner, sarcler, au pied de la pousse pour favoriser le processus engagé, de façon indirecte et donc aussi discrète.

Ou, face à composition (côté européen), ce que j'appellerai la corrélation (côté chinois). La composition est un pli européen qui, d'abord, est inscrit dans la langue. Les lettres composent les syllabes, qui composent les mots, et ces mots composent les propositions, puis les propositions composent les phrases et, finalement, la période: de la morphologie à la syntaxe puis à la rhétorique. Tel est le modèle de la com-position, le rapport parties / tout. Tel est le grand choix grec, même dans la pensée politique (selon cette question: le «tout» de la Cité précède-t-il ses parties que sont les citoyens particuliers?). C'est aussi en fonction de la composition que l'Europe a pensé la peinture, témoin Alberti: du point à la ligne, à l'élément de surface, à la surface, au corps, et finalement, ce qui répond à la période oratoire, à l'«histoire». Il en va de même en physique: les atomes composent les corps, dit Lucrèce, comme les lettres composent les mots. Il en va de même du dialecticien (platonicien), travaillant à l'instar du grammairien: il compose les genres entre eux, selon leurs justes accords, comme le grammairien règle les accords de la phrase - Or, la Chine n'est pas passée par le rapport parties / tout ou, du moins, ce n'est pas par là qu'a travaillé sa pensée. Dans sa langue idéogrammatique, le modèle de la composition à partir

de la lettre, bien sûr, n'a pu jouer. Elle opère, en revanche, par corrélation, c'est-à-dire l'un appelant (les fameux *yin et yang*): l'un répondant à l'autre, dans un rapport à la fois d'opposition et de complémentarité, et advenant dynamiquement à partir de lui au cours du procès.

Ou encore, face à modélisation (du côté européen), je dirai schématisation (du côté chinois): la schématisation que sont déjà les hexagrammes du Classique du changement, ou les idéogrammes dans la langue, ou la schématisation des figures et des corps dans l'art pictural chinois (au lieu de la beauté canonique, modélisée, géométrisée, du Nu européen). Ou, face à symbole (du côté européen), je parlerai de l'indice (du côté chinois). Le symbole implique à la fois un dédoublement de plan entre le concret et l'abstrait (ou l'intelligible), mais aussi la *suggeneia* établissant un rapport de parenté entre ces deux plans, de telle sorte que, en exploitant la constitution concrète de l'image, je puisse renvoyer à une réalité abstraite, théorique ou spirituelle, qu'elle pourrait représenter. Or, ce dédoublement de plan n'opérant pas dans la pensée chinoise, c'est beaucoup plus sur le mode de l'«indice», c'est-à-dire de ce qui apparaît à peine au sein du visible, qu'elle déploie sa pensée. L'indice est cet affleurement, au sein du sensible, de toute l'immensité invisible, y compris celle de l'intériorité. Par exemple, la peinture chinoise ne cherche pas à représenter la forme du visage, mais saisit quelques ridules au bord des yeux pour capter la profondeur de la personnalité. Cet à peine visible, en transition du visible à l'invisible, cet infime qui devient infini, conduit la pensée vers son au-delà: vers l'«au-delà» des mots (*yan wai*) - ou vers l'«au-delà» du visage, du paysage.

L'infra-philosophique - d'autres paroles de l'origine

En poursuivant ce clivage, je suis conduit vers ce qui devient pour moi le plus important, qui justifie que je ne quitte pas ce sentier, ou ce filon, mais qu'au contraire j'y persévère: je veux parler de l'infra-philosophique. Non pas du sous, mais de l'infra. Le «sous-philosophique», on le subit tous les jours: il est celui des philosophes de l'opinion, de la doxa, qui resservent à longueur de temps, sur n'importe quoi, l'opinion qu'on attend d'eux. L'infra-philosophique, en revanche, c'est ce qui est en amont de la philosophie et à quoi la philosophie reste adossée. En d'autres termes, elle est ce que j'appellerai le pré-catégorisé, ou le pré-notionné; ou, plus préalablement encore, le pré-questionné. Descartes en voulait aux «préjugés». Or, il est tant d'opérations implicites, impliquées, et d'abord dans la langue, qui sont en amont du préjugé. Descartes ne soupçonne pas qu'il pense en langue, dans une sorte de latin - français. Il ne soupçonne pas tout ce qui se trouvait tranché en amont, dans son esprit, avant de s'apercevoir qu'il «doutait». Tel est le pré-notionné. Voyez la catégorie de la substance, ou de l'essence, dont j'ai dit déjà que je ne leur trouvais pas de correspondants en Chine. Descartes n'a pas l'air de soupçonner qu'il parle ou plutôt qu'il pense en langue (en latin-français); il ne soupçonne pas non plus combien sa pensée s'est trouvée prédisposée (et cela selon les angles les plus divers: l'idéal des mathématiques, ou la notion d'«idée», de «vérité», etc., ou la syntaxe subordinative, etc.). Le «soupçon» nous en est venu avec Nietzsche, lui qui nous apprend qu'il convient d'être philologue avant même de rêver de philosophie; car un «étrange air de famille», dit-il, relie «les philosophies

hindoue, grecque, allemande», et prédispose la pensée; de sorte que d'«autres possibilités d'interprétation de l'univers», ont vu leur route barrée par cet «atavisme» condamnant à repasser inlassablement par les mêmes «circuits» théoriques. Si soucieux qu'ils soient d'abstraction, les concepts de la philosophie n'en font pas moins «partie d'un même système, tout comme les représentants divers de la faune d'un continent». Le système de la philosophie, en bref, nous avertit Nietzsche, est un éco-système.

Or, à partir de ces opérations de clivage et, par suite, de cette excavation des partis pris de l'esprit, on pourra remonter dans une «archéologie» qui ne soit plus seulement celle du «savoir», mais qui soit celle, à plus large échelle, des embranchements de la pensée. On pourra retrouver ces embranchements à partir desquels on commence à penser. J'en citerai seulement un, sur lequel j'ai travaillé récemment et qui est celui des «contraires», *enantia, antikeimena*. On l'a dit en Grèce comme en Chine (Aristote le résume pour la philosophie grecque): on a toujours commencé à penser à partir des contraires - on n'a pu faire autrement. On pense à partir du chaud et du froid, du haut et du bas, etc. *Yin et Yang*, du côté chinois. Mais, à partir de là, que se passe-t-il? La pensée grecque, elle, érige les contraires en «en-soi», elle en fait des essences, qui s'excluent, et Platon s'en sert pour prouver l'immortalité de l'âme (dans le Phédon). C'est là qu'il y a embranchement: car la pensée chinoise, qui elle aussi pense à partir des contraires, ne les a pas abstraits du cours des processus; elle les a donc maintenus dans une sorte d'implication mutuelle, sans se livrer à une opération de rupture et d'exclusion, que la pensée grecque de son côté, a exploitée pour construire une idéalité qui ne soit plus de ce monde.

L'opération dans laquelle je me suis ainsi engagé, je la nommerai une déconstruction du dehors. Si je parle de déconstruction, mais du dehors, c'est que j'ai le sentiment que, en prenant ses distances vis-à-vis de l'opération métaphysique (grecque), en tout cas des parti pris de l'ontologie, la déconstruction du 20e siècle se ré-adossait quelque part, et nécessairement, à la pensée biblique. C'est ce que Marlène Zarader a appelé, dans un beau livre, la «dette impensée» de Heidegger. Dette impensée, non soupçonnée. C'est bien sûr aussi le cas de Levinas, ou de Derrida. Car comment prendre du recul, dans la pensée européenne, vis-à-vis de la pensée grecque, sans se réadosser à l'autre de cette pensée, qu'est la pensée hébraïque? Pour moi, passer par la Chine, c'est sortir de cette grande alternance, de ce mouvement de balancier, entre le logos et la Révélation, entre Athènes et Jérusalem. Car c'est ce balancement-là qui a porté notre philosophie, la moderne encore: chez Hegel, Kierkegaard ou Nietzsche. Passer par la Chine, tel serait le gain, c'est pouvoir entendre d'autres «paroles de l'origine».

Objections

Tel est le chantier dans lequel je suis engagé. Il n'est plus temps, ce soir, de répondre à toutes les objections que je sais que celui-ci suscite et je me contenterai d'en mentionner quelques unes. En premier, l'usage de la notion de «tradition», qu'à juste titre Foucault critiquait. Je distinguerai seulement, à cet égard, ce qu'on voit «du dehors» et ce qu'on voit «du dedans»: du

dedans, c'est-à-dire du sein même de l'Europe, on est surtout soucieux des effets de rupture comme de la façon dont chaque philosophie vient «dire non» au précédent; alors que, du dehors, comme de Chine se retournant vers la pensée européenne, on devient plus sensible aux effets de cohérence ou, mieux encore, de connivence, qui forment le fonds demeurant indiscuté (comme aussi le fonds-ressource) de notre pensée. Il me faut aussi répondre à cette illusion secrétée, selon laquelle, en tentant d'ouvrir via la Chine un dehors à la pensée européenne, je parais réoccuper du même coup des positions minoritaires, ou progressivement recouvertes, au sein même de cette dernière: quand j'évoque (de Chine) la possibilité de passer à côté de l'Être, je recouperais l'héraclitéisme; quand je me détacherais de la vérité, je retomberais dans le scepticisme; quand je traiterais de l'immanence, je rejoindrais le stoïcisme (ou Spinoza, etc.); ou, quand j'évoquerais la non-modélisation chinoise, je verserais dans le pragmatisme, etc. Or, c'est tout autre chose de se déprendre de l'Être, comme le fait Héraclite, et de ne pas envisager la question de l'Être, comme le font les Chinois; ou de renoncer à la possibilité de la vérité, comme le font les sceptiques, et de ne pas se focaliser sur la vérité, comme le font les Chinois, etc. Prenons donc, à chaque fois, la mesure de cet écart, tel qu'il ne saurait se réduire à de la «différence».

En même temps, l'opposition tracée ne saurait être en noir et blanc. J'ai eu l'occasion de montrer comment les Mohistes tardifs se rapprochaient des Grecs (par leur souci de la définition ainsi que des règles de l'argumentation, comme aussi par leur intérêt pour l'optique ou la géométrie, etc.); ou comme, à l'inverse, la métis, comme «intelligence rusée» et capacité d'épouser les circonstances, elle que Dérienne et Vernant ont fait reparaître du fond des mythes de la Grèce archaïque, se retrouve plus amplement réfléchie du côté chinois. Ce qu'on voit déployé en grand d'un côté est demeuré embryonnaire de l'autre et n'a pas pris (comme on parle d'une plante ou d'une sauce qui «prend»), mais sa possibilité n'en était pas pour autant ignorée, ou du moins complètement. Il y aura donc à étudier de plus près ce qui a fait barrage à cette possibilité et conduit ainsi à l'embranchement; mais aussi à tenir les deux à la fois: en même temps la radicalité de l'écart et la communauté du pensable. Car, de part et d'autre, on a affaire à des cohérences, et je ne suppose pas de rupture d'expérience pour passer en Chine (j'ai à «étudier», comme disent les Chinois, mais non pas à me siniser, encore moins à me convertir). Autrement dit, j'ai toujours affaire, ici et là, à des intelligibilités, plus ou moins écartées, différemment embranchées; mais je peux, en y mettant de la patience, circuler librement entre elles; et c'est même ce plaisir-là l'«intelligence».

Autre objection, massive, et qui naît, cette fois, de la définition même de la philosophie: philosopher, c'est penser autrement, Foucault ou Deleuze l'on rappelé. Philosopher, c'est toujours opérer un déplacement. Mais je dirai que, quand ce déplacement s'opère de l'intérieur même de la philosophie, on pourra toujours soupçonner quelque incompréhension à l'égard de la philosophie antérieure: si Hegel avait vraiment compris Kant, il ne serait pas devenu Hegel (mais serait demeuré kantien). Bien sûr, il y a de nouveaux objets de pensée (à penser) et le déplacement s'opère dans et par l'Histoire - la philosophie est inventive. Mais il s'opère aussi par la géographie - en témoignera la géo-

philosophie (Deleuze): ainsi la commodité qu'apporte la «Chine» vis-à-vis de la philosophie, est-elle que l'extériorité recherchée, pour une fois, nous est donnée. D'emblée. Elle nous aide ainsi à percevoir, en amont de notre pensée, tout un imaginaire théorique, sur lequel celle-ci s'est appuyée et que met à l'épreuve son caractère inimaginable, de l'autre côté. Car, je l'ai déjà dit, c'est tout autre chose - et l'incidence en est infinie - de prendre ses distances vis-à-vis de la question de l'Être et d'être passé à côté de sa possibilité; ou de critiquer l'idée de Dieu, voire de clamer la «mort de Dieu» (donc de travailler toujours avec elle), et de ne pas en être inquieté, de l'avoir tôt laissé tomber.

Au-delà de cet effet de sonde dans notre esprit, de l'archéologie de ses embranchements comme d'une reconfiguration du champ du pensable, quel bénéfice espérer de ce dépaysement de la pensée? N'en attendons pas quelque synthèse: une pensée «mondialisée», standardisée et devenue ennuyeuse. Mais, au contraire, retrouvons des arêtes dans notre pensée et rouvrons-la, à partir de ses parti pris, à sa fécondité. Nous hésitons aujourd'hui à traiter de l'Homme en postulant une définition d'essence. Or, la pensée chinoise, s'inscrivant en regard de l'europpéenne, contribuera, de par cette disposition même, à un auto-réfléchissement de l'humain. A partir de ce vis-à-vis, l'humain se réfléchit en lui-même, par lui-même, au travers de sa variation. Il ne s'édicte plus de prime abord, ingénument; mais, sous l'effet de ce montage, s'exploreront patiemment ses intelligibilités diverses et se recenseront d'autres possibles. De quoi, je crois, par ce biais, relancer effectivement la philosophie. C'est du moins là que j'en suis aujourd'hui.

Notes

- ¹. Le Detour et l'Accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce, Paris, Grasset, coll. «Collège de Philosophie», 1995; rééd. Livre de poche, coll. «Biblio», 1997.
- ². Eloge de la fadeur, Paris et Arles, Philippe Picquier, 1991; reed. Le Livre de poche, coll. «Biblio», 1993.
- ³. Fonder la morale, Paris, Grasset, 1995; rééd. Dialogue sur la morale, Le Livre de poche, coll. «Biblio», 1998.
- ⁴. Trait de l'efficacité, Paris, Grasset, 1996; rééd. Le Livre de poche, coll. «Biblio», 2002.
- ⁵. Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie, Paris, Ed. Du Seuil, coll. «L'ordre philosophique», 1998.
- ⁶. De l'essence ou du nu, Paris, Ed. Du Seuil, 2000.
- ⁷. Du «temps. Éléments d'une philosophie du vivre, Paris, Grasset, 2001.
- ⁸. La Grande image n'a pas de forme ou du non-objet par la peinture, Seuil, «L'Ordre philosophique», 2003.

Bibliographie

Voir bibliographie générale de François Jullien *infra*.