

Des différences inscrites à l'intérieur de la pensée chinoise
Relire *Fonder la morale* de François Jullien

Takahiro Nakajima
Université de Tokyo



Synergies Monde n° 3 - 2008 pp. 73-83

Résumé : *Suffit-il d'ébranler le cadre chinois en empruntant à l'Europe la transcendance, la volonté et la liberté ? Ne faut-il pas prêter plutôt attention à l'autre possibilité qu'offre la voie mencienne de l'immanence ? Le dialogue ouvert par Jullien sur la morale devrait, selon l'auteur de cet article, aller encore plus loin pour s'approcher de l'actualité de la pensée chinoise et en éprouver les notions, le cadre et l'utilité pour comprendre la réalité ! Vision sinon pessimiste, du moins fortement dubitative : peut-on vraiment accomplir cette démarche au Japon où l'on ne manifeste qu'une curiosité nostalgique à l'égard de la pensée chinoise ? Est-il encore significatif d'évoquer des différences chinoises dans ce pays assez indifférent à la dimension philosophique de la pensée chinoise ?*

Mots-clés : *morale, transcendance, immanence*

Abstract : *Is it enough to shake the Chinese situation by borrowing from Europe its standing, willing and freedom? May be it is better to consider some other possibilities that suggest the way of immanence. The idea of a dialogue that Jullien makes about ethic, should, for the author, go much further so that everyone can be in close proximity to the real Chinese thought by experiencing the concepts, the context and the value that make reality well seen ! It can be otherwise a pessimistic point of view or at least greatly suspicious one : is it really possible to carry out that experience in Japan where people shows only a regretful interest for Chinese thought ? Is it as well significant bringing to mind Chinese differences in a countryside indifferent to the philosophical dimension of Chinese thinking.*

Key words : *moral, prominence, immanence*

Le mode d'interrogation de François Jullien dans *Fonder la morale* ne revient ni à justifier la morale, ni à la nier. Il vise à remettre en mouvement tout questionnement sur la morale, donc à en parler en relativisant le désir de la fonder conceptuellement, et cela par une critique du cadre métaphysique des pensées européennes. C'est alors qu'il s'assigne Mencius comme interlocuteur. Cependant, cette démarche est très particulière. François Jullien approuve

Nietzsche lorsque celui-ci affirme qu'il vaut mieux comparer des morales que fonder la morale. A la suite de Nietzsche, il compare donc les concepts européen et chinois de morale pour reconsidérer la fondation de la morale en tant que problème spécifique. Cette comparaison unique n'a d'autre but que de confronter dynamiquement ce qui constitue chaque problématique concernant la morale : le préjugé, la motivation et l'évidence, non pour rassurer mais bien au contraire pour inquiéter par la démolition systématique de chaque point d'appui¹.

Dès lors Mencius nous apparaît comme étranger (ce « nous » englobant l'Européen, le Chinois et le Japonais) dans la mesure où il ne se présente pas comme un maître discutant familièrement du « sentiment d'insupportable » ou de la « la bonté de la nature ».

1. Le sentiment de l'insupportable²

François Jullien commence son livre en rapportant des anecdotes bien connues de *Mencius* : celle du bœuf sacrifié, celle de l'enfant sur le point de tomber dans un puits. Toutefois, il ne les regarde pas comme des leçons. A travers une comparaison avec « la pitié » européenne, il élucide le caractère « transindividuel » des existences³. « Le sentiment de l'insupportable » est « une réaction » venant de l'Autre. C'est un phénomène « transémotionnel » qui ébranle le moi intérieur. Il diffère sensiblement de la pitié telle que Rousseau l'explique, à savoir une variation de « l'amour de soi » qui reposerait sur l'isolement fondamental de l'ego⁴. Il ne peut se retrouver non plus chez Schopenhauer qui lui dénie tout autre statut que celui de mythe. En revanche, il pourrait permettre à l'un et à l'autre de débrouiller les difficultés qu'ils affrontent. Au total, lorsqu'ils traitent du phénomène de la pitié, les Européens se demandent simplement si ce sentiment provient du Moi, ou de l'Autre, et s'il est intersubjectif ou non. Mais une fois que ce phénomène est replacé dans la logique menciennne, nous pouvons commencer à élucider le processus de communication avec l'autre. Mencius précède ici l'interrogation européenne⁵.

Cependant, il est à noter que Jullien n'oppose jamais d'emblée la pensée chinoise à la vision européenne de l'individualisme. Car s'il répète plusieurs fois que la pensée chinoise n'est pas l'individualisme, il affirme également qu'elle ne nie pas l'individualité. Il nous faut donc penser l'individualisation autrement qu'en terme d'individualisme et de relation avec l'autre.

Si l'on pose pour principe que le « sentiment de l'insupportable » est effectivement un sentiment et qu'il relève de l'expérience, il manque ici un caractère universel (cf. Kant) rendant l'action moralement obligatoire. Ce type de critique est toujours possible. Mais en revanche, une fois que la morale est séparée de l'expérience, il devient impossible d'expliquer pourquoi l'homme peut s'intéresser à l'injonction morale. Jullien dit alors que Kant est obligé de recourir encore une fois à la tradition religieuse et de laïciser le commandement de Dieu à l'impératif catégorique⁶.

Alors, comment peut-on éviter l'opposition entre pitié et devoir, sentiment et raison, ou encore expérience et ce qui la dépasse ? Sur ce point, Jullien remarque que la définition menciennne du « sentiment de l'insupportable » est

comme le point d'aboutissement de la moralité. Il ne relève pas «des *exempla* de la moralité »⁷, plutôt un « indice » ou une « logique » (li) qui se montre dans la dimension de l'expérience. Ce sentiment est lié à ce qui dépasse l'expérience. À ce stade, il n'y a pas d'opposition entre « sentiment » et « logique ». Par une réaction de « sentiment », malgré moi, je touche d'un coup le fond de l'immanence. La nature humaine est elle-même injonction morale, et elle relève de la « Voie du Ciel »⁸.

2. La concordance entre le devoir et l'Être⁹

Arrêtons-nous un instant sur l'idée mencienne de la bonté de la nature. Elle signifie que l'homme est doué d'une tendance à la bonté n'entraînant nullement qu'il soit né bon. L'effort pour déployer la bonté jusqu'à son épanouissement dans toute notre conduite est indispensable. Sur ce point, pour Jullien, toute critique par Xunzi est donc hors de propos parce qu'elle réduirait la bonté de la nature mencienne à une bonté innée. De plus, bien que Xunzi veuille réaliser la morale au travers de l'action artificielle du Sage et de la transformation de la nature humaine, il ne peut réussir à expliquer pourquoi le Sage a la possibilité de la pratiquer. Quand bien même Mencius éviterait, de cette manière, la critique de Xunzi, le problème du mal persisterait, car, pourquoi l'homme pourrait-il être mauvais en dépit de sa nature ?

Sa réponse est très connue : l'homme a perdu sa nature originelle, il s'est donc corrompu. Sur ce point, entre Kant, Rousseau et Mencius, il n'existe guère de différences. Cependant, Mencius se distingue des Européens qui saisissent cette corruption comme fatalité du péché originel, et proposent de revenir à la nature originelle par l'intermédiaire du Christ. Pour Mencius, l'homme perd sa nature individuellement, et la redécouverte de sa nature perdue dépend de chacun. Il est nécessaire pour l'homme de maintenir sa conscience. Il ne s'agit pas d'un devoir qui pose la moralité comme but et contraint l'homme à le viser, mais d'une obéissance à l'injonction de la nature et d'une mise en concordance avec elle. Si une action convient à telle ou telle circonstance, c'est moralement suffisant.

En un mot, cette concordance entre le devoir et l'être signifie que « l'homme est humain » ou bien que « l'homme est *ren* ». Jullien dit : « Être non-*ren*, c'est être gourde. Être *ren*, au contraire, se montrer humain, c'est sortir sa conscience de son engourdissement vis-à-vis des autres, être réceptif à ce qui leur arrive, sentir renforcé son lien vital avec eux »¹⁰. Grâce au « sentiment de l'insupportable », le cœur qui s'est fermé dans son individualité commence à rétablir un lien vivant avec l'Autre. L'ordre politique lui-même est garanti par « cette solidarité ». De cette façon, en suivant une voie immanente, l'être, la morale et la politique s'unifient. Cependant, je crois que cette théorie ne suffit pas à résoudre le problème du mal.

La difficulté ne dépend-elle pas de la différence du cadre de pensée entre Europe et Chine ? Par exemple, sur la responsabilité, la tradition chrétienne européenne pense que l'homme devrait pouvoir choisir de commettre ou non un péché par sa seule libre volonté. Donc, le sentiment du péché et du remords

serait inséparables de la responsabilité. Par contre, la responsabilité chinoise fait dépendre la responsabilité du regard d'autrui, et elle s'accompagne par là d'un souci du monde. Autrement dit, la tradition chrétienne européenne approfondit d'un côté la responsabilité au niveau métaphysique en s'ouvrant à un Autre, transcendant comme Dieu, mais elle affaiblit la responsabilité en ce monde-ci. D'un autre côté, la responsabilité en Chine peut assurer la soi-disant « subjectivité » humaine par l'union entre la morale et la politique, mais elle ne parvient pas à une rencontre infinie et intériorisée avec l'autre ou l'Autre.

3. Volonté et Liberté vs Spontanéité¹¹

Autrement dit, les notions de volonté et de liberté manquent à la pensée chinoise. La notion de volonté est apparue avec l'expérience du péché dans l'Europe chrétienne. C'est le pouvoir de dire « non », de désobéir à Dieu et de s'éloigner de lui. Par la suite, la volonté a été déterminée comme le pouvoir de choisir et de décider, ou bien comme une causalité. La volonté a fini par être critiquée avec Nietzsche, mais la pensée chinoise, elle, s'est toujours passée de cette notion. Elle ne pose pas le choix et l'action pour interpréter l'action humaine, mais pense celle-ci comme une poussée végétale. De même que le plant placé dans de bonnes conditions pousse spontanément, l'homme progressera naturellement s'il réduit ses désirs individuels, assure la suffisance de ses biens matériels, et rend son entourage plus moral. Ici, encore une fois, l'être, la morale et la politique sont donnés pour équivalents. Ces trois concepts s'unissent « spontanément ». Mais, dans ce cadre, on ne peut pas penser le mal, surtout le mal radical. La pensée chinoise n'a-t-elle donc pas évité la difficulté du mal ?

Cette donnée se répète par rapport à la notion de la liberté. L'Europe suppose que la liberté rend possible le choix et l'action, donc le moi est posé comme une cause libre. Par contre, la Chine idéalise la spontanéité dans la nature à l'instar du modèle de la poussée végétale. En Europe, Kant ainsi que Rousseau divisent le monde en deux : le monde sensible soumis au déterminisme des lois de la nature ; le monde intelligible perçu comme le royaume de la liberté. En conséquence, l'homme est divisé en une âme et un corps. En revanche, Mencius ne dédouble ni le monde ni l'homme. Il pense qu'il n'y a qu'une différence de valeurs, nullement une différence d'essence. Ce qui est nécessaire, c'est de prendre conscience de cette réalité et d'agir de façon appropriée.

4. Le Ciel : l'absolutisation de l'immanence¹²

Ainsi, dans la pensée chinoise, ce qui est moral ne signifie pas autre chose que la réalisation dans ce monde de la justice et du bonheur. C'est la vertu elle-même qui convient le plus à l'intérêt. Il n'y a pas de compensation de vertu dans l'autre monde, parce que la vertu est récompensée dans ce monde. On pourrait dire que c'est une alliance des vertus kantienne et machiavélienne. C'est pourquoi Mencius dit qu'« un prince humain ne saurait avoir d'adversaire dans le monde entier »¹³. Nous pouvons toutefois nous demander ce qui justifie une telle affirmation. En fin de compte, que présuppose-t-elle comme fondement absolu ?

Jullien pense que Mencius recourt à un Ciel double : l'un est le Ciel au sens religieux. C'est le Dieu personne qui règne sur ce monde. L'autre est celui qui est rationalisé philosophiquement. Il est rendu par le terme « régulation » et c'est lui qui ordonne les collisions et contradictions des choses et qui donne à ce monde une harmonie constante. Jullien dit que Mencius recourt le plus souvent à celui-ci. Une fois que l'action humaine est suffisamment déployée, elle s'accorde avec la régulation du Ciel. Elle est d'autant plus forte qu'elle se conforme au procès du Ciel comme « absolutisation de l'immanence »¹⁴. Le Ciel apparaît transcendant, mais il est une transcendance comparable à une immanence pleine. Mencius ne place jamais dans une opposition bipolaire l'immanence et la transcendance, ou encore la Terre et le Ciel.

Néanmoins, il existe beaucoup d'exemples non récompensés d'hommes se conduisant moralement. Un mal existe qui dépasse l'égalité idéale entre les êtres, la morale et la politique. Jullien dit que Mencius a bien vu ce problème, et qu'il évoque alors un retour du Ciel ancien et religieux. Il rejoint le ciel de Kant et de Rousseau, qui recourent à une foi se situant à la limite de la morale. Mais Mencius ne quitte jamais la dimension existentielle, la voie de l'immanence. Pour connaître l'injonction qui vient du Ciel religieux, il nous faut connaître sa nature tout d'abord. Pour servir le Ciel, il nous faut maintenir sa conscience et nourrir sa nature à tout prix¹⁵.

5. Des limites de la pensée chinoise

En somme, il semble que Jullien juge Mencius incapable de s'opposer suffisamment au mal. Même Kant et Rousseau, sans parvenir à s'affranchir de la théologie, purent approfondir le problème du mal. Il est sûr que Jullien estime beaucoup la pensée chinoise qui tente à ses yeux de fonder la morale sans entrer dans aucune dimension métaphysique, qui trace donc son chemin sur la voie de l'immanence et reste dans une dimension naturelle, sans transcendance. Mais, en même temps, il trouve là un manque de souffle. Pour penser le mal en tant que mal, n'est-il pas inévitable de passer par une confrontation entre la foi et la raison ou bien par une problématique européenne comme la volonté, Dieu et la Liberté ? Autrement dit, n'est-il pas nécessaire de douter de l'égalité entre l'être et la morale ?

Jullien trouve une autre limite à la pensée chinoise dans l'ordre politique. En estimant son importance qui pose la politique dans le prolongement de la morale, il se demande si cette pensée chinoise a la possibilité de fonder l'ordre politique légitimement ou d'inventer l'institution politique (en l'occurrence la « démocratie »). Sa critique est ainsi formulée : « Entre les deux [rite et norme], il n'y a rien : ni lois, ni institutions à proprement parler en dehors des seuls rouages du pouvoir (la machine étatique). Et ce vide se mesure encore aujourd'hui »¹⁶. Il regrette particulièrement que Mencius ait fondé l'injonction du Ciel sur l'opinion du peuple sans pouvoir amener celle-ci jusqu'à des institutions démocratiques. « Mencius lui-même, après avoir été si avant pour penser un fondement autonome de la morale, est contraint au retrait »¹⁷.

6. Xunzi : une alternative à la voie mencienne de l'immanence

Toutefois, la situation n'est sans doute pas aussi simple. La pensée chinoise ne peut réussir à comprendre le problème du mal dans sa totalité. Le discours du mal radical chez Kant est supérieur en ce sens qu'il peut affronter le mal en tant que mal, en le fondant sur une volonté libre et une tendance naturelle. Mais comme le remarque Jullien, Kant est obligé d'introduire le dispositif théologique en dernier lieu. Et surtout ni Mencius ni Kant n'ont fait l'expérience du mal absolu dont nous avons pourvus le XX^e siècle. Notre réalité va donc bien au-delà du dialogue entre Mencius et Kant.

Lorsqu'il évoque la pensée chinoise, Jullien fait avant tout mention de Mencius. En conséquence, la discussion de Xunzi est traitée comme un simple supplément. Je crois qu'il est possible de lire Xunzi différemment.

Le fond du propos de Xunzi est, comme l'indique Jullien : « (...) que l'homme est porté dès sa naissance à rechercher son « profit » personnel » d'où il suit qu'il est conduit à « envier » et à « haïr » », donc qu'il est conduit au désordre¹⁸. C'est pourquoi il faut transformer l'homme de l'extérieur par des rites, des normes et des règles produits par l'action artificielle du Sage. L'eunomie n'est rien d'autre que le Bien collectif. Jullien relève ici deux points faibles. Si la nature humaine est mauvaise, comment peut-elle recevoir une transformation du dehors et réaliser le bien ? En d'autres termes, s'il n'existe pas de prédisposition au Bien, il ne saurait y avoir une quelconque possibilité d'y parvenir. Xunzi lui-même l'admet, rejoignant ainsi Mencius. Le second point faible est de savoir quelle est la condition nécessaire pour rendre possible l'action du Sage. Dans sa nature, il doit y avoir quelque condition de possibilité pour constituer les rites, les normes et les règles. Mais Xunzi est incapable de l'expliquer.

Ces remarques ne sont pas très originales. Si j'ose défendre Xunzi, ces critiques elles-mêmes sont fondées sur l'essentialisme, qui présuppose la nature comme une sorte d'essence. Elles réduisent le dynamisme du *poiesis* ou du pouvoir (situé dans une autre dimension que l'essence) à la dimension de l'être. Autrement dit, Xunzi, en critiquant tout discours essentialiste (ramenant la morale à l'être par l'équivalence entre la morale et l'être) cherche un fondement extérieur de la morale. Évidemment, cet extérieur n'est pas une instance transcendante comme le Ciel. Xunzi coupe l'homme du Ciel et repousse tout le Ciel (incluant deux Ciel, le Ciel en tant que Dieu personnel et le Ciel transcendance qui surgit de l'absolutisation de l'immanence). Ce dehors est donc une dimension de *poiesis* qui pourrait être définie par le terme « quasi-transcendantal ». Car il n'est pas d'extériorité substantielle qui s'oppose à l'intériorité de la nature (la compréhension de cette sorte, réduit aisément la première citée à la seconde). La nature touche une condition de possibilité de l'action humaine mais non de l'être humain.

Des rites, des normes et des règles (en plus des langues) produits par des actions humaines ne sont jamais des créations *ex nihilo*. Ils sont constitués en « apprenant l'action d'autrefois »¹⁹. Ils imitent des actions d'autrefois, ils ne sont qu'historiques. Donc cette communication ou transmission créatrice

présuppose dès le début une communicabilité avec l'autre. C'est pourquoi Xunzi peut disserter sur le pouvoir souverain, le contrat et la promesse (qui manquent, dit Jullien, à la pensée chinoise) dans cette perspective.

Bien sûr, même si je défends vigoureusement Xunzi, il n'est pas à l'abri de deux critiques: sa forte dépendance au pouvoir du Sage envisagé comme une sorte de surhomme ; la difficulté pour le commun des mortels de trouver place dans une structure dépourvue du fondement de la morale trouvée dans la dimension poïétique. Il est donc important de reconsidérer encore une fois la voie mencienne de l'immanence.

7. Des autres poursuites de la voie mencienne de l'immanence : Wang Longxi et Li Zhuowu

Cela nous oblige à dépasser le texte de *Mencius* pour envisager aussi les discours qui lui sont postérieurs. Il est indispensable de faire dialoguer Kant et Rousseau avec les penseurs chinois contemporains de leur époque. Je pense tout particulièrement à Dai Zhen (1724-77) qui avait le même âge que Kant et était un lettré connu comme la plus grande autorité de l'école herméneutique des Qing²⁰.

Avant de discuter de Dai Zhen, jetons un coup d'œil sur le problème du désir. Des penseurs appartenant à l'aile gauche de l'école de Wang Yangming (Yangmingxue) se consacraient à poursuivre la voie mencienne de l'immanence. Parmi eux, Wang Longxi (Wang Ji 1498-1583) connu pour sa thèse du « *ni bien ni mal* » ou « *du bien suprême* » : puisque tous les hommes sont au-delà de la dualité du bien et du mal, ils ne sont que bons. Il admet aussi que le fondement du bien est dans la nature originelle. Mais, pour y retourner, il est nécessaire d'épuiser la nature par « le bon savoir ».

Savoir que l'appétit et le désir sexuel relèvent de la nature ne suffit pas pour savoir que la nature provient du Ciel. S'en tenir à cela nous entraîne à une satisfaction désordonnée des désirs, et l'homme de bien ne saurait y voir la nature²¹.

Autrement dit, Wang Longxi n'affirme pas simplement les désirs comme un appétit et un désir sexuel, mais il les réaffirme sous une forme de désir régulé par « le bon savoir ».

Quand on voit une nourriture, on sait ce qu'est l'appétit. Quand on voit un objet sexuel, on sait ce qu'est le désir sexuel. Mais savoir cela n'est pas le bon savoir. Celui-ci connaît spontanément la règle du Ciel : il est adéquat dans l'instant, il se modère de façon appropriée et n'est donc jamais excessif. Mencius dit que la « bouche cherche quelque chose de bon et que l'œil cherche quelque chose de beau. Telle est la nature » [*« jinxin »* 24, in Mencius], mais il affirme d'autre part qu'« il y a là un ordre ». Etablir cet ordre, c'est précisément épuiser la nature²².

La nature telle quelle n'est pas bonne. Il est nécessaire d'aller au bout de la nature, de l'épuiser par le jugement du « bon savoir ».

Li Zhuowu (Li Zhi 1527-1602) cherchait lui aussi à fonder la morale sur le désir. S'habiller et manger sont des actes moraux. Sans cela, il n'y a pas de morale.

[...] Si on saisit cette raison morale avec lucidité et si l'on atteint le vrai vide, on pratique cette morale [« lilou » 19, in Mencius] ; si on ne peut pas la saisir avec lucidité, on aboutit à pratiquer cette morale [ibid.] de façon incohérente et sans en avoir jamais conscience²³.

Ce qui est important, ce n'est pas d'affirmer le désir tel quel, mais de devenir moral à travers lui, donc en le gérant lucidement. Sans cette perspicacité, on pratique seulement une morale présupposée, et cela n'est jamais moral.

8. L'espace public : Dai Zhen

Wang Longxi comme Li Zhuowu ne discutent pas simplement de la bonté de la nature en affirmant le désir, ils pensent nécessaire de traverser savoir ou conscience. C'est sur ce point que Dai Zhen les rejoint.

Il aborde la bonté de la nature mencienne sous un angle nouveau quand il distingue « la nature » de « la bonté de la nature ». Il dit que « la nature est le nom commun des vivants, mais que la bonté de la nature ne concerne que la nature humaine²⁴ ». La nature s'applique donc aux vivant en général, mais la bonté de la nature ne concerne que l'homme. Quelle différence y a-t-il entre deux ?

Le désir est le naturel du sang et de l'énergie et il est aussi le naturel de la conscience de se réjouir de l'excellence d'une vertu, ce que Mencius formule par l'expression « la bonté de la nature ». On ne peut que se réjouir de connaître le « sens des choses » par conscience naturelle. Mais à ce stade, on ne parvient pas à saisir totalement le sens et à faire sien le sens de ce qui est juste. Partir du naturel du sang et de l'énergie, puis l'examiner minutieusement pour en comprendre le nécessaire, voilà en quoi consiste le sens des choses. Le naturel et le nécessaire ne sont pas deux choses différentes. C'est le nécessaire qui éclaire entièrement le naturel. Par lui, on surmonte tout regret et on atteint la tranquillité de l'esprit. Cette situation est la loi suprême du naturel. Si on laisse le naturel aller son cours, on finira au contraire par le perdre, et cette situation ne sera plus adéquate au naturel. C'est pourquoi en revenant au nécessaire on accomplit le naturel²⁵.

La distinction entre « la nature » et « la bonté de la nature » revient à établir la différence entre « le naturel » et « le nécessaire ». Ce ne sont pas deux choses différentes, mais le nécessaire est « la loi suprême » du naturel. Il n'y a pas de différence substantielle entre les deux, mais le nécessaire apparaît comme une différence envers le naturel. Dai Zhen appelle l'accomplissement du naturel un « déploiement ». Et pour cela, savoir examiner minutieusement le naturel est indispensable. Alors, de quel savoir s'agit-il ?

De même que Wang Longxi, Dai Zhen apporte ici la notion de goût. *Zhongyong* dit que « Tous les hommes mangent et boivent, mais il y a peu d'hommes qui peuvent savourer le goût » [*Zhongyong*, chapitre 4]. Manger et boire est une métaphore de la vie quotidienne. Et être capable de savourer le goût signifie conduire sa vie sans faute de conduite. Si, quittant la vie quotidienne, on essayait de penser le «dao », ce serait comme chercher la

savoir au-delà du boire et du manger²⁶.

C'est ainsi qu'il demande le jugement du goût au sens kantien. Il n'est pas important de manger simplement, mais il est capital de savourer le goût.

Dai Zhen paraphrase ce jugement du goût en se servant du terme « jugement » (quan) : le « jugement » est le moyen de distinguer la légèreté de la gravité. Ce qui veut dire que la conscience éclairée aboutit à la distinction des choses et à l'équilibre »²⁷. Le « Jugement » est une force qui décide des événements individuels et qui leur restitue un sens propre. Donc, il est appliqué non pas à « l'état normal » où le sens de la légèreté et la gravité est déjà fixé, mais au « moment de changement » où l'état normal connaît le désordre. Cependant, on ne perçoit souvent que le sens de la légèreté et de la gravité, sans juger des événements effectivement par soi-même. On s'en tient, surtout chez les confucéens, au principe de n'avoir « pas de « jugement » »²⁸. C'est pourtant par le jugement concret qu'on peut parvenir à des principes, et non par le chemin inverse.

Sur la vie quotidienne le Sage connaît bien le sentiment de tous les hommes et il accepte ses désirs sans perdre de vue le principe ²⁹.

En fin de compte, on pourrait dire que Dai Zhen, en épuisant la voie menciennne de l'immanence, a voulu ouvrir une sorte d'espace public. Car le principe qui est obtenu au travers des jugements concrets est ce qu'on possède en commun. Tant que ce principe n'est pas un présumé, cet espace public n'est pas objectif mais subjectif et reste une possibilité.

Le succès ou l'échec de cette discussion de Dai Zhen dépend de ce que le jugement concret recèle de validité universelle subjective. Ce constat s'applique aussi aux thèses de l'aile gauche de l'école de Wang Yangming, ainsi qu'à Kant dans sa *Critique du Jugement*. Kant prend en effet appui sur une « université subjective »³⁰ du jugement du goût, afin de jeter un pont entre l'être (le naturel) et la morale (la liberté). On trouve à cela une correspondance contemporaine. En la transportant dans l'ordre politique, Hannah Arendt lit cette analyse kantienne comme le fondement de l'espace politique³¹. Nous pouvons ainsi discerner une possibilité «politique » dans la pensée chinoise, ce que Jullien ne voit pas.

9. Le politique dans la pensée chinoise

En ce moment, j'ai en tête deux membres de l'académie de la Forêt de l'Est, Miu Changqi (1562-1626) et Huang Zongxi (1610-95).

Miu Changqi dit que «l'opinion publique vient du naturel du cœur humain»³². Cette opinion, dit-il, concerne non pas les Fils du Ciel ou les ministres, mais les gens du peuple «yufu yufu». Cependant, ces gens du peuple n'ont pas le pouvoir d'en exprimer une et il revient à des ministres de l'exprimer. Cela veut dire que si le naturel tel quel n'est rien, il faut un espace politique qui ait le pouvoir de le représenter.

Huang Zongxi va encore plus loin en faisant mention de l'apparition du prince.

Au premier stade de la vie, tout le monde n'agissait que par intérêt. Personne

n'exploitait un bénéfice public ou ne causait de dommage public. À ce moment apparut un homme qui ne tenait pas son intérêt pour l'intérêt mais pour celui du monde, de même qu'il faisait tout pour éviter des dommages au monde³³. Le prince fut, originellement, le dispositif d'ajustement permettant au monde de poursuivre en toute sécurité ses activités lucratives. Aujourd'hui, au contraire, le prince empêche la poursuite des désirs et « confond son intérêt privé avec celui du public »³⁴. C'est pourquoi, il faut un autre espace public pour restreindre le pouvoir politique du prince. C'est « l'école [xuexiao] ». Ce que le Fils du Ciel juge bien n'est pas nécessairement bien. Ce qu'il juge mal n'est pas nécessairement mal. Il ne doit pas juger le bien et le mal. Le bien et le mal sont des affaires publiques³⁵.

On note cette pensée démocratique chez Huang Zongxi, particulièrement au début du XX^e siècle, ce qui lui a valu d'être surnommé le Rousseau de la Chine. Même s'il y a eu exagération en raison de la situation politique de la Chine d'alors, je crois aussi certain qu'il y a eu de nouvelles ouvertures sur l'histoire du politique dans l'histoire de la pensée chinoise.

10. Des différences inscrites à l'intérieur de la pensée chinoise

Néanmoins, si cette idée du «politique» peut effectivement se développer je ne puis m'empêcher d'être pessimiste. Il ne suffit pas de dire qu'il y a eu une poussée de démocratie en Chine. En réalité, ce discours répété plusieurs fois n'est qu'une forme d'autosatisfaction. Ce sur quoi on doit s'interroger c'est sur le cadre fondamental de la pensée chinoise, qui a récupéré la morale et la politique dans l'être. Même s'il y a eu des possibilités d'une autre morale ou bien d'une autre politique, elles ont été absorbées dans l'union entre l'être, la morale et la politique. Pour cette interrogation, me semble-t-il, il ne suffit pas d'ébranler le cadre chinois en empruntant des catégories comme la transcendance, la volonté et la liberté. De plus, il nous faut prêter attention à l'autre possibilité qu'offre la voie mencienne de l'immanence (par exemple, la tentative de Xunzi de démêler cette union et de présenter un ordre ni immanent ni transcendant), et à l'autre façon d'épuiser la même voie (par exemple lorsque Dai Zhen change la signification de cette union). Et puis, quand ces autres possibilités dans la pensée chinoise viennent rebondir vers la pensée européenne et ébranler son cadre même, le dialogue que Jullien souhaite approfondir devrait donc aller encore plus loin.

Sur ce point, je trouve des différences inscrites à l'intérieur de la pensée chinoise. Il serait important de participer à ce dialogue commencé par François Jullien au Japon, de s'approcher de l'actualité de la pensée chinoise et d'en épuiser les notions et le cadre pour les rendre utiles à «notre» réalité !

Cependant, à vrai dire, je suis un peu pessimiste. Peut-on vraiment accomplir cette démarche au Japon, où on ne manifeste qu'une curiosité nostalgique à l'égard de la pensée chinoise ? Est-il encore significatif d'évoquer des différences chinoises dans ce pays indifférent à la dimension philosophique de la pensée chinoise ?

Devant ces soupçons difficiles à dissiper, la pratique, « anachronique » en apparence, de François Jullien devrait jouer un rôle important. Sur fond de

«globalisation», elle nous donne le courage nécessaire pour mettre en oeuvre ce dialogue absolument nécessaire.

Notes

- ¹ Cf. François Jullien, *Fonder la morale* : dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières, Paris, Grasset, 1995, chapitre 2.
- ² Cf. *ibid.*, chapitres 1, 3, 4 et 5.
- ³ *Ibid.*, p.40.
- ⁴ *Ibid.*, p.34.
- ⁵ *Ibid.*, p.39.
- ⁶ *Ibid.*, p.47.
- ⁷ *Ibid.*, p.52.
- ⁸ *Ibid.*, p.66.
- ⁹ *Ibid.*, chapitres 7, 8 et 9.
- ¹⁰ *Ibid.*, p.101.
- ¹¹ Cf. *ibid.*, chapitres 10 et 11.
- ¹² Cf. *ibid.*, chapitres 12, 13, 14 et 15.
- ¹³ *Ibid.*, p.174.
- ¹⁴ *Ibid.*, p.210.
- ¹⁵ *Ibid.*, p.204.
- ¹⁶ *Ibid.*, p.106.
- ¹⁷ *Ibid.*, p.182.
- ¹⁸ *Ibid.*, p.68.
- ¹⁹ *Xunzi*, chapitre « xing ».
- ²⁰ Cf. Takahiro Nakajima, « La pensée chinoise et le nihilisme : de 'Ziran (le naturel)' à 'Biran (le nécessaire)' », in *Partir du nihilisme*, éd. par Seiichi Takeuchi et Tetsuaki Koto, Nakanishiya-shuppan, 2001,
- ²¹ Wang Longxi, *Longxi WANG xiansheng quanji*, vol.3 «la réponse à la question de Zhonghuai Wuzi ».
- ²² *Ibid.*
- ²³ Li Zhuowu, *Fenshu*, vol.1 « la réponse à Deng Shiyang ».
- ²⁴ Dai Zhen, *Commentaire critique du sens des termes dans Mencius*, chapitre « xing ».
- ²⁵ *Ibid.*, chapitre « li ».
- ²⁶ *Ibid.*, chapitre « dao ».
- ²⁷ *Ibid.*, chapitre « quan ».
- ²⁸ *Ibid.*
- ²⁹ *Ibid.*
- ³⁰ Emmanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 6 Das Schöne ist das, was ohne Begriffe, als Objekt eines *allgemeinen* Wohlgefallens vorgestellt wird.
- ³¹ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by Ronald Beiner, University of Chicago, 1989.
- ³² Miu Changqi, *Congyetang Cungao*, « l'opinion public est l'énergie de l'état ».
- ³³ Huang Zongxi, *Mingyi daifanglu*, « le plan pour le prince ».
- ³⁴ *Ibid.*
- ³⁵ *Ibid.*, « l'école ».