

A propos d'un chapitre important dans « le sage est sans idée » ou une certaine lecture de François Jullien

Nguyen Ngoc
Ecrivain



Synergies Monde n° 3 - 2008 pp. 85-93

Résumé : *l'Occident a commencé par les mythes qui constituent un monde de doublets, de caractère essentiellement contrastants, à la fois vrai et faux, dans lesquels tout redouble. Mais le monde chinois est tout autre. Il ne connaît presque pas le moment chaotique ni aucune théorie sur l'origine de l'univers. Ce monde n'a pas commencé par des mythes, ne regarde pas l'ambiguïté de façon dramatique, n'a pas besoin de vérité pour faire dissiper les contradictions. Sur ces prémisses, l'article de Nguyen Ngoc est une invitation à la lecture d'un ouvrage essentiel de François Jullien.*

Mots-clés : *Sagesse, philosophie, confrontation*

Abstract : *Occident was born with myths which make up a doublet universe, with contrasting particularities, both right and fake, and where everything is being intensified. But Chinese world is so different ! it ignores the chaotic moment and the theory of the world beginning. This world did not began with myths, he's not severe with ambiguity and don't need truth to clear up contradictions. This thinking ground composes the contribution of Nguyen Ngoc who invites us to read an important book of François Jullien.*

Key words : *wisdom, philosophy, confrontation*

Je n'ai traduit qu'un seul livre de François Jullien : *Le sage est sans idée* - parmi une dizaine de ses ouvrages traduits et publiés au Vietnam. Je l'ai fait sur une suggestion de M. Hoang Ngoc Hien. Avant d'être publiée, ma traduction, toujours sur une autre suggestion de M. Hoang Ngoc Hien de concert avec les Editions de Danang, a changé le titre pour que figure sur la première couverture « la sagesse orientale et la philosophie occidentale ». Et cela, selon l'opinion des responsables, devrait en faciliter la vente (!). Toujours est-il que ce titre provisoire trouvera sa raison d'être, au point qu'en réunissant cinq différents ouvrages en un seul livre, il a été choisi comme titre général. A vrai dire, « le sage est sans idée », dans une certaine mesure, a généralisé non seulement les contenus des études et des recherches de F. Jullien, mais aussi à peu près

toutes les orientations et méthodologies qui ont rendu cet auteur original et perspicace et qui constituent sa contribution majeure aux études contrastives entre la sagesse orientale et la philosophie occidentale, ou mieux, entre l'Orient et l'Occident, alors que le mouvement vers l'orientalisme est aujourd'hui très à la mode.

En effet, il se forme à l'heure actuelle en Occident un mouvement qui se rue sur l'orientalisme et qu'on pourrait considérer, dans une certaine mesure, comme une sorte de « réexamen de conscience » ou comme une « auto-critique » de l'Occident à l'égard de l'Orient.

Un cas typique, nous l'avons vu, est celui d'Edward W.Said avec son fameux « Orientalisme ». Lors d'un entretien avec une de mes amies, professeur à l'Université d'UCLA aux E.U, celle-ci m'a dit, sur un ton mi-sérieux, mi-amusé : « C'est, dans une certaine mesure, une coquetterie ou un luxe que se permettent ces Occidentaux quand ils connaissent un très grand développement et une grande richesse (par rapport à l'Orient) ». Dans un récent colloque, tenu à cette même UCLA, j'ai entendu plusieurs érudits prétendre qu'effectivement, « L'Orient n'est qu'une notion imposée par l'Occident », au moment où le capitalisme occidental s'empare des marchés de l'Est par des agressions et justifie ses actes en proclamant tout haut sa noble mission de civiliser les peuples d'un Orient retardataire qui vivrait encore dans l'obscurité...

A mon avis, ce qu'on devrait dire avant tout, quand on aborde les oeuvres de F. Jullien, c'est qu'il faut affirmer que cet auteur ne fait pas partie du courant à la mode mentionné plus haut. Un tel courant conduit facilement à des interprétations orientalistes « délicieuses », « émouvantes » mais simplistes, superficielles et peut-être trompeuses, à un Orient « sublime », « mystérieux », « sensible », « intuitif »... et plein d'exotisme. En réalité, on voudrait dissimuler avec un raffinement - quelquefois douteux- un abaissement de la pensée orientale, la considérant comme le parent pauvre de la philosophie, comme une « sous-philosophie » vicieuse et pleine de naturalisme.

Le point de départ de F. Jullien est pratique et beaucoup plus fiable. Il considère la sagesse et la philosophie comme deux modes d'intelligibilité différents de l'humanité, qui, par des contextes historiques définis, ont été choisis, l'une par une moitié et l'autre par le reste des humains pendant leur existence millénaire, comme s'ils avaient été répartis par l'histoire elle-même. De nos jours, il s'agit de mettre en confrontation ces deux modes, pour qu'ils s'éclairent réciproquement et pour que nous les comprenions à fond, en nous rendant compte de leurs mérites particuliers, de leurs inconvénients respectifs et enfin de leur complémentarité possible. C'est, dit-il, « comprendre la raison européenne par le biais de la raison chinoise et inversement, » penser la Chine par l'Europe et vice versa ».

Avec ce regard assez serein, F. Jullien pense que pour comprendre à fond la sagesse, il faut bien pénétrer dans l'essence même du mode d'intelligibilité qui lui est propre, un mode négligé depuis des milliers d'années par l'Occident avec dédain. Cette absence se trouve à un endroit d'apparence infiniment étrange

si l'on prend le point de vue occidental. Ce qui rend la sagesse originale et fait qu'elle reste toujours elle-même, c'est avant tout parce qu'elle est une surface absolument plane, d'une fadeur extrême et même insipide. Elle ne présente aucune proéminence à laquelle on puisse s'attacher pour la rendre opérative. Elle n'a pas d'histoire. Il s'agit là de sa caractéristique la plus pertinente, de l'esprit fondamental de son mode d'intelligibilité. La sagesse est avant tous sans idée. Ici repose la signification de la phrase : Un sage est sans idée.

La sagesse commence par le fait d'être sans idée, c'est-à-dire de ne jamais avancer aucune idée qui servirait de priorité, de point de départ, de base pour les autres idées qui se développeraient à la suite. Ou plus précisément, elle ne commence jamais, n'ayant nulle part par où commencer, et par conséquent, elle ne finit pas, n'ayant pas de fin non plus. « Et le Ciel, où est donc son commencement ? » dira le Sage. Pour la sagesse, il s'agit là d'un fonds d'immanence, de ce qui est de par soi-même ainsi, « l'évidence », qui n'a pas de commencement. Si nous prenons, par notre seule volonté, un lieu quelconque pour point de commencement, pour la première chose (à laquelle nous nous attachons) pour nous opérer, ce ne sera que quelque chose de partiel, d'arbitraire et on repoussera immédiatement les autres choses, les autres aspects au second plan. On les cachera et on se fera aveugle à leur égard. Par la sagesse, aucune chose n'est considérée comme première. Le sage redoute une pensée rendue absolue, un premier principe. Il a peur que s'ouvre un chemin, n'importe quel chemin, car celui-ci le rendra aveugle aux autres chemins possibles. Et après avoir rendu absolue une certaine chose pour en faire le point de départ des opérations, même si l'on essaie de revenir à des choses abandonnées pour les « repêcher », leur évidence initiale n'aura plus aucune évidence. Car, notre pensée, à l'instar d'un papier d'étain, une fois repliée, abîmée, ne reprend jamais sa forme initiale. Plus on l'y force, plus elle est abîmée ! Nous resterons figés dans un coin perdu, et nous aurons beau tenter de reconquérir la totalité, nous dépendrons davantage de ce sacré pli. Plus nous y reviendrons, plus nous essayerons de l'effacer, et plus il sera là. Cela vaut pour notre pensée : elle aussi sera dans l'impossibilité de se défaire du pli.

Or nous l'avons vu, le premier fait d'arme de la philosophie qui l'a rendue telle qu'elle est aujourd'hui réside dans le fait qu'elle a commencé par se faire aveugle. On peut même dire que plus un philosophe est génial, plus il est aveugle, plus sa cécité originelle est grande. La grandeur de Platon, de Kant se mesure effectivement à ce qu'ils ont « négligé ».

Ainsi donc, nous voyons que, pour appréhender la sagesse, cette surface plane très lisse, cette face difficile à saisir, F. Jullien l'a placée en opposition diamétrale avec la philosophie. « La pensée de la sagesse, dit-il, sera elle aussi extrémiste aussitôt qu'elle sera rétablie ». Face à la philosophie, elle se montrera extrémiste avec son apparence fade, ses stéréotypes et ses lieux communs ».

Il s'agit probablement ici d'une importante découverte de cet auteur, qui saisit juste la sagesse à son point d'orgueil le plus élevé, à son refus le plus opiniâtre. Car c'est bien là que se trouve l'essence de son mode d'intelligibilité et pour

l'atteindre, il faut que nous sachions éclaircir jusqu'au bout la nature de cet « entêtement ».

Il est question d'abord d'un problème fondamental : celui de la vérité. Pour ce problème d'une importance de premier ordre, la sagesse n'adopte qu'une attitude indifférente en disant qu'il n'est pas nécessaire de recourir à la vérité, que la congruence seule suffit largement ! Tandis que pour la philosophie, il s'agit d'une question originelle, fondamentale, de sa raison d'être même. C'est bien ici le premier point de bifurcation qui sépare la sagesse de la philosophie. Dans son livre, F. Jullien s'est posé la question : « faut-il se concentrer sur la vérité de telle manière que la philosophie l'a fait depuis des milliers d'années en la prenant pour sa valeur explicite ? » Depuis des milliers d'année, la philosophie n'a jamais renoncé à cet objectif pour ouvrir une nouvelle voie en faveur de la pensée. F. Jullien a offert une analyse assez convaincante sur la raison pour laquelle l'Occident avait besoin de façon aussi persistante de la vérité, tandis que la Chine y restait indifférente. C'est parce que l'Occident a commencé par les mythes qui constituent un monde de doublets, de caractère essentiellement contrastants, à la fois vrai et faux, dans lesquels tout redouble. A la longue, avec le développement de la raison, on a considéré cet état de chose comme une ambiguïté inacceptable. C'est pour tirer le vrai et le faux de cette confusion chaotique que la philosophie a vu le jour. Le principe de la contradiction en philosophie a mis fin à l'ambiguïté des mythes, et les contraires étant placés en contradiction, la pensée est devenue cohérente. Le monde est devenu alors stable, catégorique, duel et en contraste.

Mais le monde chinois est tout autre. Il ne connaît presque pas le moment chaotique ni aucune théorie sur l'origine de l'univers. Ce monde n'a pas commencé par des mythes, ne regarde pas l'ambiguïté de façon dramatique, n'as pas besoin de vérité pour faire dissiper les contradictions. Ce monde ne se dérange pas pour un point de vue sur le sujet, car il voit la vérité dans un procès continu. De cette vision, que ceci soit dans cela ou que ceci soit en même temps cela importe peu. L'essentiel ce sont les conditions pour qu'une évolution se réalise. Il faut toujours deux pôles, opposés et complémentaires, *le ying et le yang*, l'un dans l'autre et vice versa (*yin er yang*). A ce propos, F. Jullien fait une remarque intéressante de la traduction de la conjonction *er* dans *yin er yang* qui signifierait : Une fois *yin*, une fois *yang* (*livre des mutations*) ; à la fois *yin et yang* ; *yin mais yang* ; ou à la limite : *yin mais tendance vers yang*, c'est-à-dire procès. La pensée chinoise n'a pas besoin de recourir au caractère catégorique de la vérité. Pour elle, le monde n'est pas constitué par des « ou bien », mais par des « à la fois ».

A ce stade, F. Jullien est parvenu à une considération qui aura une signification très importante : il n'est pas vrai que l'Occident n'ait pas d'exception ». Il s'agit bien d'Héraclite, lui, qui a affirmé que « toutes les choses étaient bien un ». Dieu est le jour et la nuit, l'hiver et l'été, la guerre et la paix, la misère et la prospérité ». Pourtant, selon lui, il reste aussi une chose qui ne devient jamais un, c'est-à-dire une entité contenant des contraires, c'est le discours. Car dans le discours, le faux ne saurait aller de pair avec le faux. « Un discours vrai n'admet pas de contraire, car c'est là la condition de sa possibilité. En cela

il reste toujours philosophe. Il maintient fermement le statut d'exclusivité de la vérité en retirant le discours des autres choses du monde.

La philosophie penche vers ce qu'on sait, tandis que la sagesse vers ce qu'on réalise. Comme elle est pour le savoir, la philosophie abonde en paroles. Elle a besoin de parler, de s'exprimer à n'en plus finir ; elle demande le droit à la parole ; elle revendique le privilège de proclamer la vérité. Pendant que le philosophe se sert de la parole pour entretenir un rapport transcendant avec le monde qu'il prend pour son objet (qu'il établit par le biais de la parole), le sage, lui, a besoin du silence pour que l'évidence s'expose elle-même. Il s'agit ici, pour ce dernier, d'un fonds d'immanence, de quelque chose comme « de par soi-même ainsi » dont on ne peut rien dire. Avec le silence, nous le réaliserons. F. Jullien a fait à ce propos une analyse intéressante sur l'évidence. Il voit dans « évidence deux éléments : é=saillir, émerger ; vidence, qui vient de vide= le vide, le néant. D'où l'évidence c'est ce qui émerge du vide. Alors, comment, dans ce cas, peut-on en parler ? La sagesse refuse la parole, le discours. « Est-ce que le Ciel parle pour que les saisons se succèdent ? Pour que les êtres et les choses de l'univers s'engendrent ? Parle-t-il donc le Ciel ? » (Confucius...)

Il nous reste évidemment un autre problème extrêmement fondamental, celui de l'Être. La sagesse est consciente de l'Être, sur lequel cependant son intérêt essentiel ne porte pas. Elle s'intéresse plutôt au Procès. C'est pour cette raison qu'on a le *Zhong Rong* qui sert de moyen central pour régulariser le Procès.

F. Jullien a composé un excellent chapitre sur les conceptions avancées dans le *Zhong Rong* à propos de la sagesse chinoise. A la différence d'un *Zhong Rong* «à la moitié » de nature géométrique et figée et d'un *Zhong rong* « éthique », timide, « peureux jusqu'à la nausée »-celui de la philosophie et celui de l'éthique- la sagesse chinoise préconise une conception dynamique et positive de façon inattendue pour ce terme. F. Jullien prend pour exemple l'hexagramme *Qian* dans le classique du changement- le *Yiking*- un hexagramme qui se compose de 6 traits égaux. Comme ils sont six, aucun d'eux n'est central, aucun ne se trouve au milieu. Cependant les six traits forment un ensemble à deux groupes superposés dont chacun se compose de trois traits. Il y a donc pour chaque groupe un trait central, ou un centre. En conséquence l'hexagramme est pourvu de deux centres. Ainsi, dans la conception chinoise, le *Zhong rong* (juste milieu) existe mais il n'est pas stationnaire, ni fixe. Au contraire, il peut se déplacer d'un côté à l'autre, d'un pôle à l'autre. Entre le milieu et le pôle, il n'y a pas de contradiction qui les oppose l'un à l'autre, le juste milieu est ce qui peut se mouvoir, qui est en mouvement. Jullien donne ensuite cette analyse comparative : 1. Pour les Grecs, le milieu est conçu de façon technique alors que pour les Chinois, il appartient à la logique d'un processus dont la régulation est permanente. 2. Il est vrai qu'Aristote a pensé à un milieu qui peut se mouvoir, qui n'est pas simplement mathématique et qui concerne chaque individu de façon relative ; cependant il n'a pas pu concevoir un mouvement qui passe d'un pôle à l'autre comme dans la conception chinoise sur les deux milieux possibles. Le *zhong rong* d'Aristote n'implique que la vertu tandis que le *zhong rong* chinois correspond à la logique des évolutions. De cette façon, le *zhong rong*, pour la sagesse, c'est qu'on ose faire une chose ou une autre, et à

chaque fois, qu'on ose la faire jusqu'au bout d'une façon ou d'une autre. Que c'est étrange ! La sagesse ose « vivre » jusqu'au bout !

Le sage ne s'attache absolument à rien, il agit en fonction de la disponibilité. Le dictionnaire chinois -vietnamien de Dao Duy Anh donne cette définition de la disponibilité : c'est la faculté de disposer de quelque chose. On trouve dans *les Entretiens* (de Confucius) l'idée suivante : « L'homme de bien travaille pour le monde, sans pour autant se mêler de tout ni ne néglige rien, pourvu que ce soit conforme à la cause ». F. Jullien a découvert un sens archaïque de « cause » qui est l'exigence de la situation. Ici, nous sommes amenés à voir un autre aspect remarquable de la sagesse chinoise : elle n'accorde pas la priorité aux exigences de la morale, par contre, elle privilégie l'exigence de la situation. On peut dire d'une autre manière : le sage n'a pas de plateforme. « Il n'a pas de plateforme déterminée et en plus, de façon catégorique, il fait abstraction de toutes les plateformes, que ce soient les siennes ou celles des autres (ce problème fera l'objet d'un débat plus approfondi des groupes de catégories de « saints »), Confucius dit : « Quant à moi, ce qui me rend différent des autres, c'est que rien n'est possible, ni impossible ». Mencius, lui, dit à ce propos : « C'est bien le *xing* (la vertu) du grand maître ». En effet Confucius est toujours « disposé » à agir selon le Temps et la Propension.

Comme nous venons de le voir, le travail de F. Jullien, pour reprendre ses propres termes, consiste à essayer de rétablir le tournant théorique par où divergent la sagesse et la philosophie, à remonter jusqu'aux conditions de possibilité de la philosophie, ou du moins de la philosophie classique. Ces conditions ont été effacées par la philosophie elle-même, qui les a dispensées depuis longtemps dans la raison européenne qu'elle a contribué à fonder. D'un autre côté, la sagesse, une fois mise face à face avec la philosophie, nous permettra de reconnaître ses préjugés. « Mon hypothèse, dit-il, consiste à établir de façon organique la sagesse en tant que pôle opposé à la philosophie et de ce point de vue, on peut revoir cette dernière de l'extérieur.... Pour remonter à ses premières propensions ». Cela veut dire que F. Jullien part de l'Occident et de sa philosophie, à la recherche de la sagesse jusque dans ses extrêmes ; puis, de cette position, avec une étude comparative, il essaie de corriger les imperfections de la philosophie (occidentale). Et il y a bien réussi. Il s'agit là d'une grande contribution que Jullien a apportée à la philosophie occidentale (plus généralement au monde occidental qui connaît des milliers d'années de développement sous la lumière de cette philosophie).

Mais que se passe-t-il pour l'Orient ? La lecture de F. Jullien nous place, nous autres orientaux, devant un besoin naturel de sens inverse : revoir ce que l'Orient, en pratiquant obstinément une sagesse « sans idée » des plus vastes et profondes, a laissé échapper, négligé dans ses capacités de pensée, de connaissance du monde, et dans ses activités, ce que l'Orient a payé cher (pour reprendre ce terme de F. Jullien lui-même) en adoptant son mode d'intelligibilité. A mon avis, dans une certaine mesure, nous devrions apprendre à « lire F. Jullien à l'envers ». Lors d'une rencontre avec cet auteur à Paris, je lui ai demandé ce qu'il pensait du retard de l'Orient à cause de sa « sagesse » vaste et profonde. Il ne m'a pas répondu. Je me rappelle qu'il a dit simplement : « Ce n'est pas mon problème ».

Pourtant, dans le livre « *Un sage est sans idée* », F. Jullien a abordé cette question dans un chapitre qui est, à mon avis, très important. C'est le dernier chapitre intitulé « *comment a pu s'ignorer la discussion ?* ». J'ai essayé de traduire ce titre, d'une façon très gauche par ailleurs, en recourant à un long détour du type : *Comment a-t-on pu discuter sans que l'on saisisse l'essence de la discussion ?* Dans ce chapitre qui est très bref, F. Jullien a bien montré ce qui fait la force de la sagesse. Effectivement comme elle est sans idée, elle laisse les choses « rester toujours elles-mêmes », elle s'obstine à « ne rien dire », elle refuse toute discussion. Mais ici réside en même temps sa faiblesse ou son point le plus faible. C'est exactement ici que le sage, normalement « très ouvert », se ferme de façon assez étonnante. La sagesse a, elle aussi, un grand « point aveugle », qui, quelle ironie ! se trouve juste dans son point fort extrême.

F. Jullien a composé un nombre de chapitres successifs qui nous rapprochent des types de pensées à première vue assimilées à la sagesse : la pensée des mystiques, celle des sophistes, des relativistes, des pessimistes etc. Il nous conduit à faire un tour d'horizon pour nous montrer que le sage ne ressemble à personne dans la liste ci-dessus. Le sage n'appartient à aucun de ces types. « Ce qui fait que le sage est le sage, c'est ce qu'il ne fait partie de rien (sinon, nous serions en mesure de l'identifier) ». Le rapport que la sagesse entretient avec ces types de pensée ne ressemble en rien à celui de ceux-ci avec la philosophie. En effet, qu'il s'agisse du mysticisme, du sophisme ou même du scepticisme ; que la philosophie proclame tout haut une rupture ouverte avec eux et même qu'elle soit entrée dans un conflit âpre au point de déclencher des polémiques, personne n'est dupe pour autant que tout cela résulte des face-à-face, des confrontations, enfin d'un désamorçage entre la philosophie et ces types de pensées. « Ce désaccord, dit F. Jullien, ne peut avoir lieu que sur un consensus (implicite). En effet, la philosophie a signé pas mal d'accords avec le mysticisme (à propos de ce qui est indicible), avec le sophisme (à propos de la rhétorique) et avec le scepticisme (à propos du désir inassouvi pour la recherche).

Mais entre la philosophie et la sagesse, la différence est tout autre. La séparation catégorique entre la sagesse et la philosophie se trouve juste dans leur attente de discussion. Car il paraît que celle-ci est placée à l'antipode de la variation. La Chine antique avait connu, même développé la discussion, en particulier chez les Mohistes, mais l'avait ensuite laissé tomber par bien des détours. Le sage ne participe pas à la discussion. Il ne veut pas la reconnaître. Il la refuse de façon formelle. Le sage dit : « *bian ye Zhe, you bu bian ye* », c'est dire que toute discussion contient en elle-même l'indiscutable, tout comme toute différenciation contient en elle-même l'indifférenciable ». Cet indiscutable n'est pas forcément le résidu de la discussion, ni ce qu'on laisse de côté après mûres réflexions, ni même ce qui fait durer interminablement la discussion ; au contraire, c'est ce que les deux côtés, dans un consensus implicite, ont posé comme conditions préalables pour la discussion. C'est bien sur la base de cet indiscutable que la discussion est possible.

Or la sagesse prétend que cela n'existe pas. « *Sheng ren huai zhi* » veut dire « le sage contient tout » (*huai*= contenir, comprendre, porter). Jullien voit dans *contenir* et *comprendre* les éléments *con-*ou *com-* qui signifie ensemble,

en commun. A son avis, toute discussion doit laisser de côté l'essentiel, le fondamental des choses, comme l'essentiel (ou le fondamental) est le commun, il ne se laisse pas séparer. Comme il est régulier, il n'a pas d'opposition. Le propre d'une évidence est qu'elle est indiscutable. Elle nous entoure au point qu'elle nous est invisible. Non seulement elle nous entoure, mais aussi elle nous pénètre et nous envahit. Et c'est bien la vie que nous ne pouvons connaître. Cependant nous pouvons la réaliser. Le sage lui-même constitue « le trésor du Ciel » (*tian fu*), le trésor de l'immanence, celui de la nature, ce que toute discussion cherche à éloigner de l'homme, étant donné qu'elle est le résultat des différenciations.

Pour la sagesse, toute discussion mène à la distinction (en chinois les deux mots sont homophones : *bian* est à la fois discussion et distinction. Alors qu'en français, selon F. Jullien on peut mettre en évidence le préfixe *dis* pour avoir *discussion* et *dis-tinction*, *dis*-désignant la séparation). Toute discussion conduit inexorablement à une déchirure de la réalité.

C'est bien ici que repose un point critique. F. Jullien écrit : « Nous revenons ainsi à cette question douloureuse qui nous hante tout au long de cet ouvrage : Est-ce que nous pouvons penser sans pour autant adopter aucune position définie ? ». Le sage, par l'art de la variation, par son non-attachement à aucune position, peut éviter d'affronter cette question d'importance vitale. Néanmoins il doit payer cher, car cette attitude le prive de toute capacité de résistance. F. Jullien montre avec esprit que le lettré chinois, en refusant obstinément d'adopter une position définie, ne devient jamais un intellectuel formé à l'image européenne. Et tout en se préoccupant incessamment du pouvoir, le lettré chinois ne pourra jamais émerger en politique.

A ce propos, M. Hoang Ngoc Hien a posé, d'une façon passagère et vague, cette question : « l'auteur voulait-il éclaircir l'origine de cette stagnation spirituelle, résultant du mode de production asiatique ? ». Le chercheur Tran Dinh Huou a approfondi ce problème en abordant les points suivants :

1. L'Orient n'a pas systématiquement suivi les cinq modes de production dans la conception de Marx. Par contre, il y avait une sorte de « sédimentation » de ces modes de production qui s'entremêlaient, se croisaient et qui ne s'excluaient pas mutuellement. Quand on dit que vers le deuxième siècle, l'esclavagisme a cédé la place à la féodalité, une telle affirmation ne peut que laisser à désirer.
2. En Occident, au moment où la féodalité passait de la période dispersée à la période concentrée, la bourgeoisie a connu un grand développement, la production marchande aussi (XVe- et XVIe siècles) . Apparaissaient alors les bourgs, les villes et les principaux acteurs du moment : les corsaires et en même temps les trafiquants, qui deviendraient plus tard des commerçants puis des producteurs. L'Orient ignorait une telle évolution. Ici, au commencement, il y avait un Grand Souverain dont le pouvoir couvrait ce qui existait sous le ciel et tous les hommes ses sujets. Vers la fin de l'esclavagisme il y eut en Occident comme en Orient une sorte d'Empire. Mais l'empire européen n'a connu qu'une courte durée, tandis que les empires orientaux se sont répétés à plusieurs reprises. En Orient, il n'y avait pas de « bourgs autonomes », il

n'y avait aucun territoire pour le développement urbain.

F. Jullien écrit : « La philosophie est née des cités (des villes). Elle reste une pensée naturelle après la décomposition des cités. La sagesse est au fond apolitique ». Il poursuit de façon plus insistante, plus catégorique : « C'est là l'échec de la pensée chinoise dont les conséquences restent sensibles jusqu'à aujourd'hui... »

Je voudrais aborder mon dernier point dans cet essai assez schématique sur un ouvrage important de F. Jullien, un point qui semble toucher à des problèmes qui se posent actuellement pour la physique moderne : le problème du Chaos et de l'Harmonie. La philosophie, comme elle est en soi la propension, le manque, le résultat des négligences... c'est à dire organisée sur les irrégularités, sur le manque d'harmonie, devient libératrice. Elle déchire la réalité, et à chaque fois, elle donne une nouvelle ouverture sur ce qui n'a pas été pensé. Le prix de la sagesse, ainsi défini, n'est pas du tout négligeable.