

De la "disponibilité"

(du sage, de l'image)

François Jullien

Nous résumons la conférence de François Jullien ainsi que ses réponses aux questions de l'assistance.

François Jullien a fait le détour par la Chine pour revenir à la Grèce car, sans mise en perspective à partir d'un dehors, la philosophie est menacée d'enfermement. La Chine seule fournit les conditions d'une extériorité radicale par rapport à la pensée européenne : extériorité de la langue (étrangère aux langues indo-européennes), extériorité de l'histoire (alors que l'histoire occidentale a toujours eu affaire avec l'histoire juive et même avec l'histoire islamique), extériorité d'une pensée (tout aussi élaborée que la pensée européenne et différente de celles qu'étudient les anthropologues).

Pascal a écrit : " Lequel est le plus croyable des deux : Moïse ou la Chine ? ". L'alternative est bancale car Pascal ne sait quasiment rien de cette autre pensée, sinon qu'elle peut fortement contester, ébranler la pensée européenne. Pascal a barré cette formule : c'était sans doute jouer avec le feu que de l'écrire.

Il s'agit d'entrer dans un autre espace de pensée : " hétérotopie " au sens de Michel Foucault (dans Les mots et les choses) par opposition à l' " utopie " illusoire. Il s'agit de faire l'épreuve du dépaysement de la pensée, il s'agit de rompre avec les philosophèmes usuels et de réinterroger la philosophie sur ce que l'on oublie d'interroger et qui constitue ce à partir de quoi l'on interroge comme l'amont de la pensée. En passant par la Chine on peut essayer d'avoir prise sur ce qui fait socle dans la pensée, le pré-jugé devenu si familier que l'on ne songe même plus à s'en désadhérer. Descartes ne soupçonne pas qu'il pense dans un certain latin, dans un certain français : on a le plus grand mal à traduire en chinois la " pensée ", l' " idée ",

l' " existence ".

Il n'y a pas de verbe " être " en chinois classique, la notion de " Dieu " a été très tôt reléguée ; les notions majeures de la pensée européenne (" être ", " Dieu ", " liberté ") ont une connivence que le détour par la Chine permet de mettre en relief.

Dans sa manière de reconsidérer la tradition européenne de la pensée, François Jullien se sépare de Michel Foucault (de sa critique de la tradition, de son analyse des ruptures qui l'ont marquée) car ce que l'on voit du dehors et ce que l'on voit du dedans diffèrent (selon l'enseignement de Claude Lévi-Strauss). Si la pensée européenne se signale du dedans par ses tensions, par sa capacité de refus et de renouvellement, il apparaît du dehors (chinois) que cet héroïsme est porté par la connivence, l'entente tacite des concepts " être "- "Dieu "- " liberté ". Les cohérences restées implicites qui traversent toute cette tradition se voient mieux à distance. À partir de son tournant grec, la philosophie européenne, toute préoccupée de la Connaissance et de la Vérité, a rejeté une possibilité de penser que le détour par la Chine permet de caractériser comme infra-philosophique, possibilité

de penser qui n'est après coup ressaisie que dans une sagesse de récupération : dans de la sous-philosophie. Il s'agit de sonder cet infra-philosophique que nous n'entendons qu'accidentellement (dans Montaigne) car il n'a pas eu de consistance historique au-delà de l'auteur des Essais.

La disponibilité relève de l'infra-philosophique. Nous ne cessons de dire qu'il faut être disponible.

Qu'entendons-nous par là, si nous ne nous abandonnons pas à une sous-philosophie, si nous voulons une pensée radicale de la disponibilité et non une pensée faible comme l'est encore celle de Gide qui pense la disponibilité à partir de l'intériorité ?

La question de la disponibilité sera examinée à partir de la figure du sage, puis en rapport au temps, enfin au travers de l'image .

Un court propos des Entretiens (IX, 4) de Confucius nous dit : "Les quatre choses dont le Maître était exempt : il était sans idée (privilegiée), sans nécessité (prédéterminée), sans position (arrêtée), et sans moi (particulier) ". Le sage est sans idée, non pas seulement parce qu'il n'a pas d'idées toutes faites, mais parce qu'il se refuse à s'engager dans une idée au détriment d'une autre. Il est sans nécessité parce qu'il ne se soumet à aucun " il faut ". Il est sans position parce qu'il ne s'ancre nulle part dans la pensée. Il est sans moi, non pas seulement parce qu'il est sans égoïsme, mais parce que rien ne peut caractériser sa pensée, parce qu'il est l'homme sans qualités. La formule se lit en boucle : parce qu'il est sans moi constitué, le sage est sans idée arrêtée. Quand on demande qui est Confucius, il n'y a rien à répondre. Quand on lui demande s'il est intransigeant ou s'il est accommodant, il répond : " il n'y a rien que je puisse ou que je ne puisse pas " (Entretiens, XVIII, 4). Il est dit dans un autre passage : " L'homme de bien, dans le monde, ne se braque ni pour ni contre, mais incline vers ce qu'exige la situation " (Entretiens, IV, 10). Le sage préserve sa capacité d'évoluer d'un bout à l'autre de lui-même en fonction de la situation.

Cela conduit à repenser la notion de juste milieu qui est trop souvent en Occident le motif d'une pensée molle et sans risque : celle du " point trop n'en faut ", de l'aurea mediocritas (médiocrité dorée), du milieu à égale distance du défaut et de l'excès. Le très ancien Classique du changement (Yijing) permet de penser le juste milieu de façon radicale. Le premier des diagrammes qui captent le changement est une figure à six traits superposés (hexagramme) composant en fait deux figures de trois traits (trigrammes). L'hexagramme considéré de bas en haut ne comporte pas un centre (il n'y a pas de trait médian) mais deux centres (le trait central de chacun des deux trigrammes : les deuxième et cinquième traits en lisant à partir du bas). Le vrai juste milieu n'est pas à mi-chemin, il réside dans l'égale capacité de pouvoir faire l'un aussi bien que l'autre, il est ouvert à toute l'amplitude, c'est-à-dire à l'un comme à l'autre extrême. Comme le dit la sagesse chinoise : mener le deuil de trois ans à la mort de ses parents, ce n'est pas trop, et boire des coupes sans compter à l'occasion d'un banquet, ce n'est pas trop non plus.

L'attention portée à l'opposition des écoles occulte le fond d'entente de la pensée chinoise comme pensée de la disponibilité. Zhuangzi (Tchouang-Tseu) penseur taoïste (c'est-à-dire penseur du tao de la voie) rejoint Confucius : il faut éviter la disposition d'esprit arrêtée (" l'esprit advenu " c'est-à-dire prévenu) qui se constitue en point de vue car tout ce qui reste dans l'ombre se trouve alors délaissé. Comme en Grèce et au même moment, des écoles ont rivalisé et une scène philosophique s'est formée, mais la pensée chinoise s'en est retirée, ne s'y est pas laissé prendre. La philosophie grecque s'est fixée sur la Vérité, restreignant ainsi un autre développement possible de la pensée. Tout ce qui la définit (les oppositions du mythos et du logos, de l'apparence et de la vérité, l'importance des mathématiques et de la logique) vient de la cité, de l'agora et de l'agôn, des joutes et des débats contradictoires, politiques ou judiciaires. Alors même que les écoles de pensée se réfutaient, la pensée chinoise (c'est en cela qu'elle est sagesse) ne s'est pas laissé prendre au jeu des réfutations et de l'exclusion. Tout logicien (européen ou chinois) dira qu'il est contradictoire de réfuter la

réfutation, et, sur ce point, les mohistes raisonnent de la même façon qu'Aristote (Métaphysique, Gamma, 4). Il disent en effet que " si on ne réfute pas sa propre réfutation, on ne réfute pas, non plus, le principe de la réfutation ". Pas d'opposition absolue entre la Chine et la Grèce : ce qui se développe d'un côté n'est pas absent mais reste embryonnaire de l'autre ; les mohistes s'intéressent à la géométrie, à la définition, à la rigueur démonstrative et réfutative, mais leur école ne s'est pas développée. Si la vérité n'a pas " pris " en Chine comme elle a " pris " en Grèce c'est sans doute parce que la pensée chinoise a " choisi " la disponibilité, a évité l'enfermement dans le piège logique, en ne s'attachant pas plus à la non-disjonction qu'à la disjonction. Un commentateur de la pensée taoïste (Guo Xiang) écrit : " Une fois qu'on a banni la disjonction du vrai et du faux, on bannit aussi ce bannissement : bannissant cela et, à nouveau, bannissant cela même , au point d'atteindre au non-bannissement ; dès lors, il n'y a plus bannissement ni, non plus, non-bannissement, et la disjonction s'en va d'elle-même ". La sagesse se dégage de la contradiction sans chercher à la surmonter, elle ne s'attache pas plus à la disjonction qu'elle ne la quitte.

La pensée chinoise de la disponibilité est pensée du moment ; elle nous fait sortir du grand drame existentiel du temps que la pensée européenne a orchestré : dans l'instant éphémère tout advient et se précipite, il est impossible de vivre pleinement cet instant, chronos s'identifie à Kronos dévorateur. La pensée de Heidegger (Sein und Zeit, Être et temps) ne sort pas de ce grand drame : le " devancement ", la manière dont l'existant se projette en avant, son être-vers-la-fin, la dérélition se renversant en projection, tout ce que Heidegger présente comme phénoménologique apparaît vu de Chine comme idéologique. Il faut retirer le moment de cette mise en scène et le penser par rapport à la disponibilité. Ce à quoi invite Montaigne à la fin des Essais : " Notre grand et glorieux chef-d'œuvre c'est vivre à propos " (De l'expérience). Il importe de remarquer moins la grandeur de l'entreprise que l'importance de l' " à propos " distinct du " au présent " et du " à l'instant ". Et cela s'exprime encore plus simplement en Chine ; lorsque Mencius distingue parmi les sages les " purs " et les " accommodants ", il s'interroge sur Confucius et dit : " De la sagesse, Confucius est le moment " . Le sage n'a pas de position arrêtée, l'ouverture sans exclusive de la sagesse est l'égalité capacité pour l'un et pour l'autre, pour le passage de l'un à l'autre ; dans la disponibilité, il épouse l'opportunité du moment. La sagesse sort du " temps " et de sa mesure ou n'y est pas entrée (" Le temps est la mesure du mouvement selon l'avant et l'après " écrit Aristote). Un " bon moment " ne se mesure pas. Il y a dans le moment une sorte d'auto-référence, un auto-déploiement ; il ne se définit pas par des extrémités car c'est en se creusant qu'il se borde de seuils et de degrés. Montaigne encore, dans une expression quasi tautologique : " Quand je danse, je danse ; quand je dors, je dors " (De l'expérience).

En chinois un même mot (shi) signifie à la fois occasion et saison. La philosophie grecque s'est souciée de physique (le temps-mesure d'Aristote référé à une trajectoire), de métaphysique (le temps assimilé au devenir est opposé à l'éternité, à l'être ; cf. Plotin), de conjugaison (or la langue chinoise ne conjugue pas) ; la philosophie n'a pas pensé la saison, abandonnant ce thème à une poésie de pacotille, au mieux bucolique. La Chine a fait exactement l'inverse (les divers actes des rituels, les diverses pièces d'un palais se rapportent aux saisons, etc.). La sagesse consiste à être de saison, à épouser le moment, à être " en phase ". En vieux français d'ailleurs, " assaisonner " signifie faire de saison, cultiver dans une saison favorable. Il n'est pas faux d'opposer comme on l'a souvent fait le caractère agricole et sédentaire de la Chine au nomadisme d'autres civilisations, notamment méditerranéennes, mais la pensée chinoise de la saison apparaît aussi dans le domaine politique (le bon prince est celui qui, n'agissant que de saison, n'a pratiquement pas à agir). Dans ses grandes lignes, la pensée occidentale a négligé à la fois la saison et la disponibilité.

Autre grand impensé de la philosophie grecque et européenne : la respiration (qui n'est pas exactement le souffle). La pensée de la disponibilité et du moment est en liaison directe avec celle de la respiration. Respirer, c'est être en phase. Par son renouvellement continu, la respiration se branche chaque fois sur l'actualité du moment ; elle est tout entière du moment, n'est pas d'avant ou

d'après, elle ne garde pas de reliquat ni ne peut s'anticiper. Son aller-venir en phase avec le renouvellement du monde est semblable à celui des saisons. " Quand je danse, je danse ; quand je dors, je dors " (Montaigne) : le contraste met en valeur le moment qu'aucune mesure ne détermine. Il y a deux façons de se relier continûment au monde : la perception et la respiration. La philosophie européenne (de Descartes à la phénoménologie) a massivement choisi la perception. La pensée chinoise a choisi la respiration, capacité de renouvellement à travers chaque moment. La pratique gymnique grecque et les pratiques respiratoires chinoise sont aussi étrangères l'une à l'autre qu'une statue grecque et une planche d'acupuncture chinoise. Ironie de l'histoire : de prochains jeux olympiques auront lieu à Pékin.

La disponibilité passe par la peinture et les propos sur l'image qui en sont une variation. De même que " le sage est sans idée ", " La grande image n'a pas de forme " (Laozi, § 41). Comme la sagesse, la peinture se dégage de la limitation et de la définition. " Le grand carré n'a pas d'angle, le grand œuvre évite d'advenir, la grande sonorité n'a qu'un son infime, la grande image n'a pas de forme ". Il y a là quelque chose que la peinture moderne en Europe a envisagé où dont elle a été travaillée. Peindre en faisant advenir une forme refoule les autres formes possibles ; Braque, Picasso ont cherché à sortir de la forme exclusive, de la peinture qui projette sur un seul plan, ont cherché à rompre avec la perspective afin de garder la peinture disponible, afin que ce qui advient n'évacue pas le reste. Fadeur de la peinture, fadeur de la musique, la fadeur étant ce qui reste en amont des saveurs trop distinctes comme une saveur non encore scindée, ni salée, ni sucrée .

La figure du lettré qui domine la culture chinoise est celle de quelqu'un qui écrit comme il peint : deux actes indistincts au départ puisque effectués avec le même pinceau ; les traits des hexagrammes du Classique du changement sont aussi bien picturaux qu'idéographiques. Tout procède du trait de peinture-écriture dans la non-disjonction à laquelle font remonter peinture et poésie en restant ouvertes à la fois à la forme et au sens. Tout avènement pictural-scriptural étant individuation d'une forme et exclusion d'autres formes possibles, comment maintenir la disponibilité de la forme ? La peinture chinoise y parvient en peignant non la présence déterminée et distinguée mais la présence-absence de la transition, de l'indistinction. Un critique chinois des Song écrit : " La montagne sous la pluie ou la montagne par temps clair sont, pour le peintre, aisées à figurer. Mais, que du beau temps tende à la pluie, ou que de la pluie tende au retour du beau temps ; s'héberger un soir au sein des brouillards <...>, quand tout le paysage se perd dans la confusion : émergeant-s'immergeant, entre il y a et il n'y a pas -voilà ce qu'il est difficile de figurer " . Dans la peinture chinoise classique, les brouillards nimbent les paysages et les eaux creusent les berges afin de fondre les formes, de les approcher de l'indistinct en leur ôtant leur tranchant de formes (" Le grand carré n'a pas d'angles "). La pensée chinoise a privilégié le fade, le terne, l'indistinct, renvoyant ainsi au fond d'harmonie sous les différenciations et en amont des actualisations particulières, fond d'harmonie qu'elle nomme (le) tao.

Tout cela conduit à la notion d' " esquisse ", notion importante en Europe mais jamais soulignée en Chine. La peinture moderne s'est distinguée de toute celle qui l'a précédée en mettant en valeur l'inachèvement. Picasso : " Terminer veut dire en finir avec un objet, le tuer, (...) l'achever ". Baudelaire : " Une œuvre faite n'est pas nécessairement finie et une œuvre finie n'est pas nécessairement faite ". Cependant les peintres (notamment Le Titien) ont toujours eu la tentation de l'inachevé et Plin déjà écrivait : " Mais ce qui est vraiment rare et digne d'être retenu, c'est de voir les œuvres ultimes de certains artistes et leurs tableaux inachevés <...> être l'objet d'une admiration plus grande que des ouvrages terminés, car en eux on peut observer les traces de l'esquisse < des lineamenta> et la conception même de l'artiste, et le regret que la main de celui-ci ait été arrêtée en plein travail contribue à lui attirer la ferveur du public " . Le dogme téléologique (l'aspiration à la fin au double sens du terme) et la séduction de l'inachèvement ont coexisté. La grande valeur de l'esquisse a été justifiée de deux façons. Justification psychologique : l'art est suggestif, il active l'imagination du spectateur, qui doit faire le reste, tenter de parachever ; admiration ambiguë de

Diderot pour la facilité et le négligé des esquisses de Chardin alors que Van Gogh s'affirme " convaincu que les vrais peintres ne finissaient pas leurs tableaux, dans le sens qu'on a trop souvent donné au fini ". Justification phénoménologique centrée sur la perception : la perception est elle-même toujours en esquisses, parcellaire, fragmentée, fissurée (Merleau-Ponty, Le langage indirect dans La Prose du monde). Ces justifications restent courtes au regard de la pensée chinoise, notamment taoïste. Elle montre que la saturation détruit l'effet, que le plein effet est toujours en amont de l'effet, elle montre comment un effet est toujours un appel d'effet, d'un effet à venir et non pas advenu. C'est le manque d'effet comme appel d'effet qui fait effet. La plénitude tue l'effet, il n'est jamais d'effet qu'en creux. Si " le grand carré n'a pas d'angle " c'est qu'il ne se limite pas à sa nature de carré ; la détermination en lui se retient de s'enliser en détermination d'essence et se maintient vague, disponible. Formule non grecque par excellence, car elle n'est ni géométrique ni logique. Est grand ce qui embrasse les divers possibles et contient en soi tous les angles de vue (qu'il s'agisse du tao, de l'image, de la montagne).

" Le grand œuvre évite d'advenir " (Laozi, § 41). Cette traduction est en plein accord avec ce qui précède (" Le grand carré n'a pas d'angle ") et avec ce qui suit (" la grande sonorité n'a qu'un son réduit, la grande image n'a pas de forme "). Les traductions usuelles sont bien trop faibles (" le grand œuvre s'accomplit le soir ", " le grand vase est lent à parfaire "). Le grand œuvre se retient de sombrer dans l'exclusion limitative. Comment maintenir l'image disponible à l'œuvre, advenante et non advenue ? Comment maintenir l'esquisse à l'œuvre dans sa capacité d'œuvre ? Il s'agit toujours d'aller à la " ressemblance sans ressemblance ", il s'agit de délaisser la forme pour atteindre la ressemblance issue du fond indifférencié. S'il y a toujours de la référence à l'œuvre (formant du concret), il ne faut pas se laisser asservir par cette référence et ce concret, il faut faire en sorte qu'elle soit toujours en procès. " Ni quitter, ni coller ", " ni se laisser brider ni délaisser " : cela vaut pour la sagesse comme pour la peinture. Ni inféodation rivée à une détermination, ni retrait dans l'ascétisme ou le mutisme. Le Zhuangzi, autre grand texte taoïste, pose cette disponibilité comme l'idéal de la parole : il faut que, " sans qu'on se réfère, il y ait de la référence ", mais, en même temps que, " en se référant, il n'y ait pas de référence " (de référence insistante et particulière) ; il faut que le propos soit prégnant et reste ouvert, soit allusif et se prête à l'évocation.

On traduit et interprète trop souvent les textes chinois en voulant y retrouver nos catégories familières ; c'est ainsi que la pensée chinoise reste incomprise et que l'on rend illisible sa propre tradition.

Un théoricien de la peinture (Fang Xun, XVIIIe siècle) écrit : " Quand on peint des nuages, ils ne peuvent ressembler à de l'eau et quand on peint de l'eau, elle ne peut ressembler à des nuages. Mais une fois que ce principe est bien assimilé, on ne se demandera plus si c'est des nuages ou de l'eau : là où se porte le pinceau, si l'intentionnalité (le geste vers) considère que c'est un nuage, alors c'est un nuage, et si l'on considère que c'est de l'eau, alors c'est de l'eau. " Il y a bien spécificité des aspects, mais il faut parvenir à se mouvoir dans le non tranché, selon le moment, en restant disponible : la spécificité des aspects peut être appréhendée d'une façon ou d'une autre au gré de l'intentionnalité de celui qui peint ou de celui qui contemple, sans figer les formes et sans les dissoudre dans l'illusion.

Le discours commun (" soyez disponibles ") peut alors reprendre consistance et se retirer de la mollesse dans laquelle la " sagesse " sous-philosophique, aujourd'hui, le laisse.

Toute la difficulté est de faire envisager une pensée autre dans les termes qui sont les nôtres.

N'y a-t-il pas déjà en Grèce une pensée de l'occasion (du *kairos*) qui n'est pas une pensée de l'Être et une pensée qui suspend le combat (dans la tragédie comme agonie de l'agôn) ? N'y a-t-il pas chez Nietzsche une pensée de la disjonction non exclusive et même inclusive ?

Ce que la pensée grecque n'a pas pensé, elle ne l'a pas oublié, mais il faut être attentif à ce qui fait vraiment écart. Les sophistes pensent l'occasion pour ne pas penser l'être ; or, se démarquer de la pensée de l'être (en Grèce) et ne pas même penser à penser l'être (en Chine) sont deux choses très différentes. Le " moment " au sens chinois, c'est l'occasion mais dédramatisée. Il y a quelque chose de pathétique dans l'urgence de " saisir l'occasion par les cheveux ". La pensée chinoise s'efforce de déceler l'amorce d'une propension, ce qui donne le temps et la facilité de saisir l'occasion.

La Chine n'a jamais développé le concept du " tragique ", comme mise en scène d'une épopée.

On reconnaît dans Nietzsche une pensée de l'affrontement, du défi et du risque, mais aussi, c'est vrai une pensée de l'ouverture et de la disjonction non exclusive. Cependant, aussi indépendante que soit sa pensée, elle fait sens à l'intérieur d'une certaine tradition et ne peut être séparée de l'histoire dans laquelle elle s'inscrit.

Quel rôle la lecture de Montaigne a-t-elle joué dans votre travail ?

Lorsque l'on fait le détour pas la Chine pour revenir à la Grèce, la comparaison est au départ impossible ; il faut la rendre possible, trouver des ponts, et Montaigne, toujours à explorer et à exploiter, est une aide considérable dans ce passage. Sa position dans la pensée européenne le voue à cela : il est isolé, il y a un moment " Montaigne " de la langue, d'une langue disponible comme elle ne le sera jamais ensuite. Avec la foncière disponibilité de sa langue et de sa pensée, il peut capter des choses que la mise en place d'une théorie du sujet et de la grammaire limiteront ensuite. La manière dont il parle du " vivre " et non de l' " exister " (" vivre à propos ", " n'avez-vous pas vécu ? ") fait entendre quelque chose de semblable à la pensée chinoise de la disponibilité, du moment, de la variation, de l'alternance. Il y a surtout des ressources très fortes dans les dispositifs d'écriture de Montaigne permettant d'interrompre le cours du discours se projetant vers l'avant, en exprimant le moment " à propos " (" Quand je danse, je danse ; quand je dors, je dors "). Il y a là des ressources à raviver pour innover dans une langue qui ne soit pas la langue plate et nulle de la pseudo-philosophie.

Comment la pensée chinoise pense-t-elle sa propre manière de lire et d'écrire, son rapport aux textes qu'elle commente indéfiniment ?

C'est une manière d'écrire et de lire (sans exégèse ni herméneutique) par variations. L'expérience fondamentale du lecteur est celle de la savouration qui fait " revenir ", en remâchant, en laissant la saveur prégnante émaner, en laissant le sens se déployer par variations. Il ne s'agit pas de dire la vérité mais de garder disponible la pensée du maître. La formule qui dit tout est redéployée dans le paragraphe et dans le livre tout entier comme une formule matricielle qui est reprise, dilatée, variée ; les traités chinois classiques n'ont pas de plan. La philosophie s'écrit en histoire, la sagesse n'a pas d'histoire. En Europe le discours s'énonce en s'ordonnant et en progressant. La pensée chinoise est savouration et divagation ; si elle a une logique, c'est celle du prégnant et non celle du progrès.

Quelle est la manière chinoise de vivre le " moi " ?

Ne pas pouvoir dire "je suis " dérange le socle ontologique du " sujet ". Le sage est " sans moi " (Confucius) : la question d'une détermination du moi (qui suis-je ?) est sans intérêt. En effet, la langue chinoise qui ne conjugue pas et n'explicite pas les pronoms personnels ne permet pas une telle formulation. Et l'inquiétude sur le qui suis-je ? a d'autant moins de sens que la pensée chinoise de la relation au monde, au moment et aux autres exclut le solipsisme. On ne peut cependant pas dire que la pensée européenne est individualiste et la pensée chinoise holiste. Il y a dans la pensée

chinoise une pensée de l'individuation (d'une ponctualité) et l'opposition de l'individuel et du collectif est essentielle en Chine. C'est différent de ce que la pensée bouddhiste a ajouté ensuite. Il faut remarquer enfin que, tout à l'opposé de la mise en avant européenne du moi, les rituels et les usages favorisent la discrétion : en Chine on ne dit pas " moi, je pense ", mais " j'ai entendu dire ".

Comment la pensée chinoise peut-elle se conserver alors que sa culture se transforme au contact de l'Occident et que même sa langue évolue ?

La langue chinoise a traversé trois millénaires sans se transformer fondamentalement et a subi à la rencontre de l'Europe un événement fondamental qui l'a amenée à élaborer une grammaire et une rhétorique (ce qu'elle n'avait pas fait auparavant) et surtout à importer les catégories européennes. Elle a dû apprendre, étant pour la première fois conquise culturellement. Il a fallu traduire les termes européens sur la base de la sémantique chinoise. Tous ces emprunts ont complètement bouleversé la pensée chinoise, ce qui rend souvent illisibles aux chinois leurs propres textes classiques : ils doivent eux-mêmes apprendre à les lire. La coupure est considérable ; on ne peut certes dire que la pensée chinoise est aujourd'hui en rupture complète avec son passé puisque la culture ne passe pas seulement par des textes mais par des habitudes de toutes sortes, mais il vrai que, dans l'examen de la pensée, la rupture est fondamentale.

François JULLIEN, philosophe et sinologue, est professeur à ParisVII et directeur de l'Institut Marcel Granet.

Œuvres publiées :

- Lu Xun, Écriture et révolution

Presse de L'École normale supérieure, 1979

- La Valeur allusive

- Des catégories originales de l'interprétation poétique

- Dans la tradition chinoise

École française d'Extrême-Orient, 1985

rééd. PUF, " Quadrige ", 2003

- Procès ou création

- Une introduction à la pensée des lettrés chinois

Seuil, " Des travaux ", 1989

rééd. Le Livre de Poche, " Biblio ", 1996

- La Propension des choses

- Pour une histoire de l'efficacité en Chine

Seuil, " Des travaux ", 1992, et " Points Essais ", 2003

- Éloge de la fadeur

Philippe Picquier, 1991

rééd. Le Livre de Poche, " Biblio ", 1993

- Figures de l'immanence

- Pour une lecture philosophique du YIKING

- le "Classique du changement "

Grasset, 1993

rééd. Le Livre de Poche, " Biblio ", 1995

- Le Détour et l'Accès

- Stratégies du sens en Chine, en Grèce

Grasset, 1995

rééd. Le Livre de Poche, " Biblio ", 1997

- Fonder la morale

- Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières

Grasset, 1995

rééd. Dialogue sur la morale,

Le Livre de Poche, " Biblio ", 1998

- Traité de l'efficacité

Grasset, 1997

rééd. Le Livre de Poche, " Biblio ", 2002

- Un sage est sans idée

- Ou l'autre de la philosophie

Seuil, " L'ordre philosophique ", 1998

- De l'essence du nu

Avec des photographies de Ralph Gibson

Seuil, 2000

- Penser d'un dehors (la Chine)

- Entretiens d'Extrême-Occident

En collaboration avec Thierry Marchaise

Seuil, 2000

- Du " temps "

- Éléments d'une philosophie du vivre

Grasset, " Le Collège de philosophie ", 2001

- La grande image n'a pas de forme

ou du non-objet de la peinture

- Essai de dé-ontologie

Seuil, " L'ordre philosophique ", 2003