

QUELQUES REMARQUES SUR LE PHILOSOPHIQUE ET LE NON-PHILOSOPHIQUE VUS PAR UN ANTHROPOLOGUE

Joël THORAVAL

École des Hautes Études en Sciences Sociales

Ces quelques notes, en réponse aux questions du Centre international d'échanges philosophiques de l'Université de Tokyo, ont été rédigées en Inde, à l'intention d'un ami japonais, par un non-philosophe dont le domaine de spécialité est la Chine... C'est dire qu'elles ne représentent que de modestes remarques, dont le seul intérêt, s'il existe, est de refléter une expérience vécue et limitée des rapports possibles entre anthropologie et philosophie¹.

Philosophie et non-philosophie

Je fais le pari de prendre au sérieux la distinction entre philosophie et non-philosophie, sans ignorer les raisons qui ont pu être avancées par plusieurs philosophes contemporains pour mettre en cause la légitimité de cette différence. Ce choix n'est pas le produit d'une décision philosophique, qui demanderait à être argumentée sous peine d'être dogmatique, mais de la nécessité d'une approche anthropologique de l'institution philosophique notamment, mais non exclusivement, en Extrême-Asie.

¹ Ce texte trouve son origine dans un questionnaire adressé en 2005 par le Centre international de philosophie de l'Université de Tokyo à ses différents partenaires sur le problème de « l'auto-définition actuelle de la philosophie ». La question était notamment posée des rapports entre « philosophie » et « pensée non-philosophique ». Je remercie M. Kobayashi Yasuo, son directeur, et M. Nakajima Takahiro pour leurs encouragements et leurs discussions amicales. Cette intervention a donné lieu à un article en japonais, « Tetsugakuteki na mono to hi-tetsugakuteki na mono ni kansuru kōsatsu – jinruigakusha no shiten kara » 哲学的なものとは非哲学的なものに関する考察—人類学者の視点から, in KOBAYASHI Yasuo 小林康夫 (dir.), *Ima, tetsugaku to wa nanika?* いま、哲学とはなにか, Tokyo, Miraisha 未来社, 2006, p. 205-240.

Si la pertinence de cette distinction a pu être mise en question dans le passé, c'était au nom d'une conception impériale du discours philosophique occidental, dont le savoir absolu de Hegel est la plus haute manifestation. Dans cette perspective spéculative, l'ensemble de l'expérience humaine pouvait être restituée dans sa vérité par un recours systématique à des philosophèmes. Il semble qu'aujourd'hui la contestation de cette distinction se fasse dans une direction opposée, au nom de diverses versions de la « mort de la philosophie ». Là où autrefois tout était en droit philosophique, plus rien ne le serait aujourd'hui. La spécificité du discours philosophique, réduite à un mythe fondateur des tribus européennes, serait à présent dissoute dans un espace discursif plus vaste, appelé critique, écriture, communication ou conversation...

Un non-philosophe comme moi ne voit aucune raison de mettre en cause pour des raisons dogmatiques un tel libéralisme, qui est souvent le produit des meilleures intentions et se réclame d'idéaux cosmopolitiques dignes de respect. La distinction entre philosophie et non-philosophie me paraît cependant tactiquement nécessaire, pour le *social scientist* qui participe aujourd'hui à des débats intellectuels entre l'Euramérique et l'Asie pour au moins deux raisons.

La première touche à des questions d'historicité. L'introduction rapide de la philosophie occidentale moderne, il y a un siècle et demi, dans le Japon de Meiji puis dans la Chine de la fin de l'Empire et des débuts de la République, a donné naissance à des discours complexes et hybrides, qui n'obéissent pas nécessairement aux mêmes rythmes et aux mêmes impératifs que leurs équivalents européens et américains. Les discussions menées en Chine sur le pré-moderne, le moderne et le post-moderne, invitent à s'interroger sur l'existence, en philosophie aussi, de « régimes d'historicité » (pour parler comme les historiens de l'école des *Annales*) qui, en dépit de l'apparente simultanéité engendrée par les réseaux mondiaux de communication, ne seraient pas exactement les mêmes que ceux de l'Europe.

La seconde raison tient au fait que la philosophie moderne que reçoivent ainsi brutalement les sociétés japonaise ou chinoise n'est pas seulement l'expression d'un noble idéal intellectuel. Elle apparaît à la fin du XIX^e siècle sous la forme de philosophies nationales divisées par des antagonismes virulents (philosophie française contre philosophie allemande, par exemple), et devant lesquelles les premiers intellectuels modernes de ces pays doivent effectuer des choix difficiles. Il n'est que naturel que cette histoire européenne très particulière ait suscité en retour, en Extrême-Orient, des nationalismes philosophiques vigoureux, dont les effets n'ont peut-être pas disparu aujourd'hui. Surtout, ce qui prend alors le nom de philosophie n'est ni simplement un idéal ni un discours : c'est avant

tout une institution. La création d'une philosophie moderne en Extrême-Orient est contemporaine de l'imposition d'un ordre disciplinaire nouveau, produit et reproduit au sein d'une institution nouvelle : l'université de type européen. Cet événement a pour effet de créer une discontinuité dans l'histoire de la culture (au sens anthropologique de ce terme) et de rendre plus problématique qu'en Europe une autoréflexion sur la tradition culturelle qui prétendrait s'opérer en termes strictement philosophiques.

C'est la raison pour laquelle l'esprit de ces quelques notes se veut historiciste : elles appellent avant tout « philosophie » le type de savoir et de micro-pouvoir incarnés par l'institution philosophique moderne, telle que la Chine ou le Japon se l'est appropriée il y a cent ou cent cinquante ans – en réservant tout jugement sur ce que peut être la philosophie en général, dans son histoire pré-moderne ou dans son devenir post-moderne.

Vu de Chine : la discipline philosophique comme institution

Je dois présenter d'un mot l'expérience qui est au fondement de ces notes : le puissant mouvement philosophique qui s'est affirmé en Chine entre les deux guerres mondiales, avant de s'exiler à Hong-Kong et Taiwan sous le communisme et de faire retour en Chine continentale dans les années 1980. Ce mouvement, connu aujourd'hui sous le nom de « néo-confucianisme contemporain » regroupe en fait des penseurs d'inspirations diverses que seule rassemble la volonté de philosopher de manière moderne dans une continuité revendiquée avec la tradition de pensée du confucianisme².

La puissance philosophique de ce mouvement est aujourd'hui reconnue, jusque dans les institutions philosophiques internationales. Un philosophe comme Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995), logicien de formation, a été capable de reformuler de manière moderne le message du néo-confucianisme des époques Song et Ming, en le confrontant systématiquement à la philosophie morale de Kant (dont il a traduit les trois Critiques), tout en prenant appui sur les ressources conceptuelles des écoles bouddhistes chinoises (Tiantai 天臺 en particulier). Le sens de cette ambitieuse entreprise consiste à garder vivant l'idéal confucéen d'autotransformation vers un état ultime de sagesse, en l'articulant dans une langue philosophique volontairement hybride, mobilisant à la fois les notions traditionnelles et les philosophèmes de la philosophie moderne³.

² Umberto BRESCIANI, *Reinventing Confucianism, The New Confucian Movement*, 2001, Taipei, Taipei Ricci Institute for Chinese Studies ; John MAKEHAM, *The New Confucianism*, New York, Palgrave, 2003.

³ J'ai présenté le sens et les difficultés de ce mouvement philosophique dans « Idéal du Sage, stratégie du philosophe », introduction à MOU Zongsan, *Les spécificités de la philosophie chinoise*, Editions du Cerf, 2002, p. 7-65.

Cette entreprise a cependant un prix, que les philosophes confucéens d'aujourd'hui ne sont pas toujours prêts à reconnaître. Elle s'effectue en effet dans un contexte de destruction active, au début du xx^e siècle, de ce qui constituait le fondement anthropologique et le cadre institutionnel de l'enseignement néo-confucéen : la bureaucratie impériale, les temples des lettres, et surtout les académies traditionnelles où l'appel à l'autotransformation se fondait sur des pratiques (rituelles, méditatives, esthétiques) dont ne subsistent aujourd'hui que des vestiges. De l'ancien ordre confucéen, il ne reste aujourd'hui que des fragments, dispersés dans l'espace social chinois sous la forme de pratiques populaires, d'idéologies politiques et sociales, ou encore de théories philosophiques dans le monde intellectuel et universitaire. Ce qu'on appelle philosophie confucéenne moderne n'est donc qu'un de ces fragments : un fragment qui a prétendu s'autonomiser et s'autofonder pendant le siècle dernier, en réponse au défi de l'institution philosophique occidentale. Or, le problème qu'elle rencontre est le suivant : il n'est pas sûr qu'elle puisse s'autonomiser si elle prétend rester fidèle aux anciens idéaux de sagesse dont elle se réclame. Il n'est pas sûr que l'appel à l'autotransformation en vue de la sagesse continue de garder son sens s'il est coupé des anciennes pratiques (méditation, rituel, etc.), ainsi qu'il l'est nécessairement dans l'espace philosophique ouvert par l'université moderne.

Cette aporie fondamentale n'est pas toujours aperçue avec suffisamment d'acuité par les philosophes professionnels, formés dans une discipline qui ne s'interroge plus sur ses propres origines et sur ses propres conditions d'exercice. Le rapport aux anciennes pratiques est devenu largement imaginaire, sous l'effet de l'intellectualisme ou du théoricisme importés de l'Europe moderne. De sorte que la perspective de l'historien (qui compare les enseignements modernes à ce qu'ils étaient autrefois) et celle de l'anthropologue (qui rapporte ce qui se dit à ce qui se fait) me semblent devoir jouer un rôle complémentaire indispensable dans l'analyse des discours philosophiques modernes se réclamant du néo-confucianisme.

Vu de Chine : clôture institutionnelle et contradiction performative

Il existe entre le programme de cette nouvelle philosophie, quand elle se veut fidèle aux injonctions qu'elle reconnaît comme « religieuses » de la tradition néo-confucéenne (l'accès à un état vécu de sagesse où la spéculation philosophique cesse d'être pertinente) et les moyens qu'elle est capable de mettre en œuvre pour le réaliser (la discipline théorique dispensée dans l'université moderne) une contradiction performative fondamentale. Cette contradiction performative n'est pas la marque d'une déficience théorique mais la conséquence d'un bouleversement réel

affectant l'ensemble de la culture moderne chinoise, qu'on retrouverait dans le devenir de la médecine chinoise, aujourd'hui enseignée dans les « Instituts de médecine traditionnelle » de la Chine continentale. Le passage de l'académie néo-confucéenne traditionnelle (*shuyuan* 書院) au département de philosophie ne signifie pas seulement la création d'un vocabulaire plus moderne, il implique une rupture radicale dans le jeu de langage, dans le rapport au corps et dans la forme de transmission du savoir. L'enseignement, qui ne distinguait pas la transformation du corps et celle de la pensée, subit une sorte de castration au terme de laquelle son ancienne infrastructure matérielle et symbolique se trouve désormais anéantie pour laisser la place à une superstructure purement conceptuelle et réorganisée selon les philosophèmes de l'Occident moderne.

Pour faire usage de termes empruntés à Lacan, la pensée néo-confucéenne connaît une sorte d'éclatement de ses dimensions imaginaire, symbolique et réelle. Son imaginaire reste celui de l'idéal de sainteté ultime transmis par les lettrés Song ou Ming, son symbolique devient le discours théoricien de la philosophie moderne et son réel (son fondement corporel et matériel) fait l'objet d'une véritable suppression.

On voit le sens qu'a ici le mot « anthropologie » : il est le nom donné à l'étude des conditions modernes de possibilité (ou d'impossibilité) de cet enseignement. Cette perspective implique que l'on sorte de la clôture propre à l'ordre philosophique pour mettre en relation le contenu de l'enseignement avec le contexte réel de son exercice, à l'intérieur ou à l'extérieur de l'institution universitaire.

La catégorie de « philosophie » introduite en Chine il y a un siècle n'a pas seulement une dimension classificatoire, elle a surtout une dimension performative. En choisissant de reconstruire l'enseignement néo-confucéen selon des normes empruntées à la « philosophie » de l'Europe moderne, on ne donne pas une simple interprétation nouvelle de la pensée traditionnelle : on la transforme de fond en comble. Faire le choix exclusif de l'institution philosophique, c'est, de ce simple fait, faire le choix de devenir non plus néo-confucéen mais *post*-confucéen – en dépit d'un attachement devenu imaginaire aux idéaux anciens.

Vu de l'Inde : comparaison réelle et comparaison imaginaire

Percevoir la Chine depuis l'Inde permet de mettre en relief une des caractéristiques essentielles de la culture chinoise moderne.

Si l'Inde a aussi vécu un processus de modernisation philosophique sur le modèle européen, on n'y trouve pas un phénomène de discontinuité aussi dramatique que dans le monde chinois. Les différents devenirs modernes de la tradition de pensée hindoue sont, à des degrés divers, accessibles à l'observation. À côté de la philosophie indienne universitaire, professée

en anglais dans des universités modernes, il n'est pas impossible pour l'anthropologue de se faire une idée assez précise de la manière dont la pensée que nous appelons « philosophie indienne » était traditionnellement produite et transmise. Des travaux comme ceux de Francis Zimmermann offrent une image contextualisée des anciennes traditions savantes : dans les grandes maisons de la caste matrilineaire des Nayars au Kérala, par exemple, les femmes s'adonnent à la copie des textes classiques, mais c'est l'oncle maternel qui se consacre à la transmission des savoirs tels que la logique (*nyāyā*). Les joutes ou discussions auxquelles s'adonnent les *pandits* obéissent à des jeux de langage spécifiques et témoignent d'un rapport entre le corps et la pensée qui est peu compatible avec celui qu'autorise le monde académique moderne. La rareté des communications entre ces deux mondes indiens, ancien et nouveau, n'exclut cependant pas la possibilité de comparaisons faites sur le terrain par le *social scientist*.

Cette mise en rapport de deux univers de pensée dans un même espace social contemporain n'est plus guère possible en Chine. Le nationalisme chinois est un antitraditionalisme virulent. Durant un siècle, les élites intellectuelles et politiques, de l'époque du Guomindang à celle du maoïsme, ont procédé à une destruction des fondements du « confucianisme », conçu comme idéologie « féodale » et responsable du retard de la Chine. Avec la fin des académies, il ne reste qu'une seule manifestation créative de la pensée confucéenne : celle qui se développe selon les normes du monde universitaire moderne. Dès lors, le rapport des philosophes chinois modernes se réclamant du confucianisme avec leur propre tradition en est rendu plus difficile. Dans la plupart des cas, ce rapport est devenu imaginaire : il existe un gouffre entre les spéculations modernes sur l'idéal de sagesse et les exercices réels, rituels ou méditatifs, qui étaient autrefois l'instrument de cet idéal. La réflexivité devient essentiellement l'opération de l'historien, qui rapporte les théories du présent aux pratiques du passé. L'anthropologue, lui, est surtout confronté à des ombres, qu'il s'en va chercher avec difficulté dans des espaces périphériques, loin des élites intellectuelles modernes.

La pensée hindouiste ne semble pas offrir ce caractère spectral qui caractérise le confucianisme moderne, raison d'un processus séculaire d'autodestruction.

Vu du Japon : contingence et stratification de la pensée philosophique

Percevoir depuis le Japon le destin de la philosophie moderne en Chine, c'est rendre plus visible à la fois l'arbitraire historique qui se trouve à sa naissance et la complexité du discours dont elle fait désormais usage.

C'est très tôt que l'institution académique japonaise a fait un choix différent de celui de la Chine. La catégorie de philosophie, traduite par un néologisme japonais à l'époque Meiji (*tetsugaku* 哲学) avant d'être introduite en Chine à la fin de l'Empire, a été appliquée uniquement à la tradition philosophique occidentale et à la philosophie japonaise moderne qui s'affirme au ^{xx}e siècle. En revanche, la tradition intellectuelle d'avant l'ère Meiji ne relève pas de l'histoire de la philosophie (*tetsugakushi* 哲学史) mais de l'histoire de la pensée (*shisōshi* 思想史). Ces distinctions institutionnelles ont naturellement des répercussions importantes sur la manière de classer les textes et sur les différentes communautés savantes qui en sont les interprètes. La Chine fait un choix inverse : elle rebaptise philosophie (*zhhexue* 哲學) l'ensemble de sa tradition de pensée, notamment confucéenne. Il y a donc, depuis l'Antiquité, une « philosophie chinoise » et une « philosophie » européenne. Un des exercices favoris des philosophes chinois du ^{xx}e siècle a ainsi pris la forme d'un comparatisme binaire s'efforçant de mettre en valeur la « spécificité » respective des philosophies chinoise et occidentale. Ce dispositif comparatiste a été relayé, relancé et légitimé en Occident par des sinologues et des intellectuels qui perpétuent les illusions inévitablement produites par un tel jeu de miroir.

La perspective japonaise permet de mieux percevoir la contingence des choix premiers effectués en Chine et de rendre plus visibles les effets non-intentionnels de ces choix. Elle permet aussi des décisions stratégiques différentes sur les espaces de discussion philosophique qu'on entend aujourd'hui promouvoir. Alors que la « philosophie chinoise » est à présent en Chine une catégorie saturée incluant les discours les plus divers, avec des effets de brouillage et de confusion inévitables, elle n'est pas officiellement institutionnalisée au Japon : la pensée chinoise ancienne est avant tout confiée aux historiens. Mais précisément pour cette raison, certains philosophes japonais d'aujourd'hui s'intéressant à la tradition chinoise peuvent avoir intérêt à promouvoir dans le milieu académique japonais la notion de « philosophie chinoise », dans un but non dogmatique mais pragmatique : l'ouverture d'espaces d'interaction nouveaux, mettant en question les anciennes rigidités disciplinaires... Une telle attitude est parfaitement possible dès lors qu'elle reconnaît dans la philosophie non une essence (*philosophia perennis*) mais, de manière historiciste, une institution particulière d'origine européenne au destin particulier – entre mémoire et amnésie historique.

En raison de son rôle historique de médiateur dans l'émergence d'une modernité extrême-orientale, le cas du Japon permet de tenir à distance le dispositif binaire et spéculaire opposant une pensée « chinoise » et une pensée « occidentale ». Le philosophe chinois contemporain fait usage d'une langue stratifiée, qui n'oppose pas de manière simple des notions

traditionnelles qui viendraient de sa propre tradition et des concepts nouveaux d'origine occidentale. Le rôle de l'ère Meiji est décisif puisque c'est massivement que la Chine de la fin de l'Empire importe du Japon des néologismes qui constitueront une part essentielle de sa nouvelle langue philosophique (liberté, conscience, perception, droit, éthique, religion... et même des notions apparemment aussi fondamentales que temps et espace). Le nationalisme antijaponais dans l'entre-deux-guerres suivi de la fermeture généralisée de l'ère maoïste font de la langue philosophique de la Chine des années 1980-90 une langue appauvrie et comme privée de sa propre mémoire. Le retour du dialogue (ou de la confrontation) avec la pensée occidentale ne remédie que partiellement à cet étiolement et cette amnésie. En effet, il renforce aussi un tête-à-tête intellectuel aujourd'hui séculaire entre « Chine » et « Occident », qui produit ses propres effets de distorsion.

Vu du Japon : le spectre de l'Inde

Regarder cette expérience philosophique chinoise depuis le Japon, ce n'est pas seulement mieux percevoir sa contingence historique et le caractère nouveau de ses cadres conceptuels, c'est aussi être en mesure de restituer une strate trop souvent disparue de la conscience chinoise contemporaine : la dimension indienne. En effet, pour inventer des équivalents locaux des termes philosophiques occidentaux, les Japonais ont souvent fait appel à la puissance conceptuelle des grandes écoles bouddhistes sino-japonaises. Le mouvement des « Lumières » japonaises, qui apparaît sous l'ère Meiji pour défendre des idées de critique rationnelle et de liberté individuelle, se donne lui-même un nom d'origine bouddhique (*keimō* 啓蒙) qui évoque d'autres connotations que celles du mouvement européen auquel il se réfère : elle appelle à « l'éveil » de la conscience plus qu'aux « lumières » de la raison. Cette appellation (*qimeng* 啟蒙) sera reprise par les deux mouvements chinois se réclamant de l'esprit des Lumières : celui du 4 Mai 1919 et celui des années 1980, culminant dans les événements de Tian'anmen. Mon intention n'est pas ici d'exagérer l'importance de ces distinctions : on trouverait aussi bien des différences sensibles, dues notamment à un passé religieux distinct, entre les Lumières françaises, l'Enlightenment écossais ou l'Aufklärung allemand. Elle est seulement de faire de ces différences le point de départ d'un mouvement réflexif, permettant de réveiller des potentialités endormies dans la langue et dans la pensée, en raison notamment de l'oubli qui finit par frapper les effets des appareils idéologiques et intellectuels.

Je ne donnerai qu'un exemple du caractère souhaitable d'un tel retour réflexif, replaçant les philosophèmes modernes soit dans leur contexte anthropologique, soit dans leur devenir historique.

Au début des années 1990, le vieux Mou Zongsan, qui a pourtant fait le choix d'un idéalisme philosophique venu d'Allemagne pour reformuler en termes modernes le message de l'éthique néo-confucéenne, s'écrie devant un auditoire médusé : « Il n'y a pas d'idéalisme en Chine. Mais on trouve en Chine la version la plus accomplie de l'idéalisme véritable ». Une telle proposition n'échappe au paradoxe qu'en empruntant simultanément à au moins deux langues différentes. Il n'y a pas d'idéalisme en Chine si on entend par là les doctrines relatives aux idéalités sur un modèle platonicien ou post-platonicien, mais c'est en Chine que s'affirme avec la plus grande force ce *weixinlun* 唯心論, traduction conventionnelle du mot « idéalisme » mais qui désigne en chinois tout autre chose. C'est encore au Japon de Meiji qu'il faut se rendre si l'on veut pouvoir nouer tous les fils de cette histoire complexe.

Pour traduire le mot « idéalisme » (qui, après tout, n'est pas très ancien non plus en Europe puisqu'il date de la fin du XVIII^e siècle), les anciens samourais de l'ère Meiji, devenus intellectuels modernes, ont recours à la terminologie du bouddhisme, beaucoup plus riche et spéculative que celle de la tradition confucéenne. Un siècle plus tard, un philosophe chinois comme Mou Zongsan aura également recours à cette puissance conceptuelle du bouddhisme pour articuler son propre système philosophique. Pour traduire un mot comme « idéalisme », on se réfère à des notions issues de sùtras originellement écrites en sanscrit : ainsi, *citta-matra*, le « rien-que-pensée », qui donnera en japonais *yuishinron* 唯心論 et en chinois *weixinlun*. Même dans le cas où ces emprunts terminologiques proviennent de textes néo-confucéens, il reste possible de raviver la charge sémantique de l'ancienne pensée indienne, en raison de l'influence de la spéculation bouddhiste sur le néo-confucianisme. Lorsque Mou Zongsan tient en public son propos paradoxal, son geste consiste à faire retour sur le terme sino-japonais pour mettre en valeur la différence sémantique qui l'oppose au concept occidental, qu'il était pourtant censé traduire. Cette opération est d'autant plus nécessaire et transgressive en Chine, que le couple « idéalisme »/« matérialisme » (*weixinzhuyi* 唯心主義 / *weiwuzhuyi* 唯物主義) est passé dans le discours commun en raison de la violence idéologique imposée par l'appareil communiste. Ce couple conceptuel, emprunté à la gnoseologie européenne du XIX^e siècle et propagé en Chine par le marxisme, a eu pour effet de provoquer des distorsions dramatiques dans la manière dont la pensée chinoise s'est trouvée réinterprétée sous le maoïsme (sans parler du destin individuel et familial des intellectuels confrontés à une « réforme de la pensée » opérée selon ces nouveaux dogmes).

Le néologisme créé pour traduire le concept d'idéalisme, *weixinzhuyi* (« rien que le cœur ou l'esprit »), est construit non pas autour de la notion d'idée ou d'idéalité mais autour de celle de *xin* 心, qui désigne

traditionnellement le siège des affections autant que des pensées. Cette notion traditionnelle est impropre à épouser la distinction occidentale entre « réel » et « conscience », ou entre corps et esprit. Le geste de Mou Zongsan signifie donc à la fois le rejet d'une violence interprétative (il n'y a pas en Chine d'idéalisme conçu comme pensée théorique) et la réappropriation de ce qu'il reconnaît comme l'héritage le plus précieux de la pensée néo-confucéenne : la pensée du « cœur » ou de « l'esprit », c'est à dire le dynamisme psychique permettant l'autotransformation en vue de la sagesse, par un exercice engageant autant le corps que l'intelligence. « Il n'y a pas d'idéalisme, il n'y a que le *weixin* 唯心, et cette voie n'a pas été ouverte par l'Occident »...

On voit la complexité de cette opération : il s'agit, en prenant appui sur un néologisme japonais se référant indirectement à la pensée indienne, de mettre en question l'hégémonie d'une conceptualité d'origine grecque mais plus précisément allemande, afin de mettre en valeur le génie spécifique d'une tradition proprement chinoise...

Vu d'Allemagne : le bon usage de la dissonance

Un texte aussi stratifié exige de son destinataire une oreille particulière. La réduction à l'homogène d'une telle pensée est à la fois nécessaire et impossible. Elle est nécessaire à des fins de communication, pour assurer sa transmission au sein de la communauté philosophique internationale et l'exposer ainsi à la discussion critique qui est constitutive de cette communauté. Elle est cependant impossible si le but recherché est la préservation de la puissance maximale d'une telle pensée, jusque dans les tensions qui la traversent au plus profond d'elle-même. Un tel texte devrait se lire comme une partition musicale, les différents registres conceptuels (allemands, chinois, indiens) se superposant verticalement et faisant sentir leurs effets de manière en quelque sorte oblique, sans jamais être totalement réductibles à l'horizontalité d'une proposition logique : il dessine un espace perpétuellement mouvant entre le traduisible et l'intraduisible, où les dissonances ne peuvent jamais qu'être partiellement maîtrisées.

Il n'entre dans cette observation aucun exotisme. Une telle situation caractérise déjà les textes philosophiques européens, quand ils ne se laissent pas réduire à la seule communication de vérités communes, exprimées dans une langue standardisée. Le texte hégélien, à la différence de celui de Kant, encore traduisible en latin (quoique, sans doute, non sans inflexions), ouvre un espace de lecture où les racines germaniques sont systématiquement opposées aux racines latines – la *Sittlichkeit* cesse d'être l'équivalent de la *Moralität*, etc. Cette écoute musicale du texte philosophique devient encore plus nécessaire dans des textes comme ceux de Lévinas (où le mot hébreu s'affronte au mot grec ou allemand) ou ceux de Heidegger : dans

ce dernier cas, seule une écoute particulièrement attentive peut percevoir la violence des greffes brutales effectuées entre le grec et le vieil-allemand ou déceler, chez ce catholique souabe, la dénégation forcenée d'un de ses propres héritages, celui de la latinité – latinité de la langue et de la pensée...

Cette remarque n'implique également aucun culte post-moderne de la différence et de la fragmentation. Loin de préserver ces textes de la critique au nom d'un fétichisme de l'intraduisible ou de la différence culturelle, un tel espace d'écriture et de lecture n'est que la condition de possibilité de synthèses interprétatives plus riches et plus complexes. L'espace ouvert par la troisième *Critique* kantienne reste aujourd'hui le nôtre : il fait l'économie de deux dogmatismes antithétiques, qu'ils se réclament de l'identité (positiviste) ou de la différence (post-moderne), pour proposer de manière réfléchissante la reconstruction d'opérations de pensées reproductibles par d'autres sujets. Les dissonances inévitables que provoque la mise en rapport de textes philosophiques se rapportant à des traditions hétérogènes ne sont ni valorisées ni dévalorisées : elles ont seulement pour effet de porter à leur extrême les exigences d'intercompréhension rendant possibles des conversations philosophiques non-triviales.

Il me semble que cette attitude, qui reconnaît sa dette envers la tradition post-kantienne, rejoint également certaines conclusions antifondamentalistes du néo-pragmatisme américain, même si elle y parvient par d'autres voies.

Vu du Japon : autochtonie et secondarité

Dans un livre brillant sur la condition historique européenne, *La voie romaine*, le philosophe Rémi Brague souligne l'importance du « moment latin » dans la constitution de l'espace intellectuel de l'Europe. La caractéristique de la synthèse latine, païenne puis chrétienne, est de se référer à des sources dont elle n'est pas elle-même l'origine, qu'il s'agisse de la pensée grecque en philosophie ou de la pensée juive en matière de religion. Les textes fondateurs, grecs ou hébreux, sont donc nécessairement approchés non directement mais au cours d'un processus infini de traduction et d'interprétation. Ce rapport second (et non immédiat) aux fondements de sa tradition contribue à rendre possible un questionnement permanent et particulièrement radical sur ce que l'Europe a été et sur ce qu'elle prétend être.

Une telle secondarité ne caractérise-t-elle pas aussi le Japon, même si c'est d'une autre manière ? L'originalité éclatante de sa culture n'est pas contradictoire avec la présence sous-jacente de strates chinoises (confucianisme) et sino-indiennes (bouddhisme), sans parler de l'apport européen, plus tardif mais non moins important. Les tentations culturalistes

mettant l'accent sur le caractère unique et intraduisible de l'expérience japonaise sont souvent le produit de reconstructions nationalistes ou d'interprétations esthétisantes, privilégiant des fragments décontextualisés et déshistoricisés de cette expérience. Rendre à nouveau vivante la relation de secondarité qui relie la pensée japonaise aux textes chinois ou sanskrits (et aujourd'hui occidentaux) est au contraire une des voies possibles d'une distance critique, mettant en cause à la racine toute tentation idéologique de l'autochtonie absolue. Cette attitude est porteuse de davantage de créativité et donc d'originalité que le ressassement indéfini du même.

Relire l'aventure de la philosophie chinoise moderne depuis le Japon permet par contraste de percevoir que le danger d'une mythologie indigéniste est paradoxalement plus fort dans la Chine moderne, alors même que celle-ci met en valeur la dimension universelle de sa culture en opposition au culte de la singularité qui caractériserait le Japon.

L'opération philosophique d'un Mou Zongsan suppose une attitude à la fois englobante et hiérarchisante. La systématisation nouvelle du message néo-confucéen conçu comme autotransformation morale doit permettre d'inclure les enseignements éthiques occidentaux (tels le kantisme) mais en les situant comme autant d'étapes sur le chemin de l'état ultime de sagesse. Il s'agit, selon un vocabulaire bouddhique mis au service d'une entreprise confucéenne, d'un projet de « fusion et de classification des enseignements ». Il est significatif qu'une telle stratégie ait soulevé des oppositions chez les jeunes philosophes de Chine continentale. Doit-on nécessairement se féliciter d'un geste d'appropriation qui verrait les leçons venues de l'étranger intégrées au vieux fond d'une sagesse chinoise tenue pour éternelle ? Zheng Jiadong met ainsi en cause la notion même de « sinisation », héritage d'un projet civilisateur remontant à l'Empire mais repris et systématisé par le nationalisme d'États modernes, républicain ou communiste. L'expérience moderne montre au contraire, selon Zheng Jiadong, qu'il peut être urgent de « désiniser » les enseignements du bouddhisme pour préserver leur dimension critique et instaurer une sorte de « tension créative » au sein de la culture nationale, contre les tentations répétées de l'édulcoration et l'affadissement.

L'intellectuel moderne qui fait le choix d'une philosophie qui se voudrait « chinoise » à quelque titre (il peut naturellement faire d'autres choix et participer librement aux multiples avatars de l'actuelle *global philosophy*) tout en restant fidèle à l'idéal critique de la philosophie occidentale, éprouvera donc le besoin de desserrer l'emprise d'interprétations homogénéisantes qui relèvent davantage de la politique d'appareils d'État ou de l'idéologie de groupes d'intérêt que du libre exercice de la pensée. Dans cette perspective, il pourra être conduit à maintenir vivante la

pluralité de l’idiome philosophique dont il fait usage et l’historicité des strates successives qui constituent ce dernier.

Mais il ne pourra en rester à une lecture plurielle des textes. Il se heurtera tôt ou tard aux limites devenues invisibles de l’institution disciplinaire à laquelle, professionnellement ou idéalement, il continue de se rattacher.

J’ai indiqué que cette situation était le résultat d’une histoire caractérisée par la brutalité et la contingence, propre aux cultures d’Extrême-Orient. Je voudrais suggérer pour finir que le problème qu’elle suscite peut être aussi conçu comme une interrogation concernant l’avenir de l’activité philosophique et souligner que cette perspective n’est pas propre à « l’Orient » ou à « l’Occident ».

Vu de France : pratiques symboliques et discours philosophique

J’ai analysé ailleurs le destin paradoxal de l’institution philosophique en Chine au xx^e siècle. J’ai cru y reconnaître la fonction d’un *pharmakon*, à la fois remède et poison aux problèmes de la modernisation intellectuelle⁴. Le caractère nocif de cette institution ne tient pas à ses caractéristiques propres : même les auteurs qui se réclament d’une « post-philosophie » restent en général attachés aux idéaux rationalistes et critiques dont elle est aussi porteuse. Ce caractère nocif ne tient pas non plus à ses origines européennes : toute critique, de type post-colonial, qui se contenterait de manière simple d’y voir une des multiples manifestations d’un « orientalisme » occidental, aussi néfaste qu’omniprésent, courrait le risque de n’être qu’une victime nouvelle de sa puissance analytique et argumentative. L’appel pathétique à

⁴ Joël THORAVAL, « Rujia jingyan yu zhexue huayu – dui dangdai xin ruxue zhu yinan de fansi » 儒家經驗與哲學話語 = 對當代新儒學諸疑難的反思 (Expérience confucéenne et discours philosophique – réflexions sur quelques apories du néo-confucianisme contemporain), *Zhongguo xueshu* 中國學術 (China Scholarship), Pékin, vol. 4, n° 2, 2003, p. 1-37 (version japonaise : « Jukyō no seiken to tetsugaku no gensetsu – gendai shinjugaku ni okeru ikutsuka no aporia ni tsuite » 儒教の政權と哲学の言説—現代新儒学におけるいくつかのアポリアについて, *Chūgoku shakai to bunka* 中国—社会と文化, n° 19, 2004, p. 335-366) ; « Sur la transformation de la pensée néo-confucéenne en discours philosophique moderne », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 27, 2005, p. 91-119 (numéro spécial sur le thème « Y a-t-il une philosophie chinoise ? ») ; « Confucian Experience and philosophical discourse, Reflections on some Aporiae in Contemporary Neo-confucianism », *China Perspectives*, n° 42, Hong Kong, 2002, p. 62-79. Voir la discussion avec M. Zhang Xianglong 张祥龙, professeur à l’Université de Pékin : « Zhongguo xiandai zhexue tizhi de yaoshu zuoyong » 中国现代哲学体制的 药术 作用 (Le rôle de *pharmakon* joué par l’institution philosophique moderne en Chine), in *Dongya sixiang zhong de chuantong yu xiandai « zhexue » de linglei puxixue* 东亚思想中的传统与现代 药学 的另类谱系学, *UTCP Bulletin*, vol. III, 2004, p. 43-48, Université de Tokyo (aussi publié dans *Zhexue dongtai*, n° 306, Pékin, 2004, p. 14-17) ; version japonaise : « Chūgoku gendai tetsugaku to iu seido no “parumakon” » 中国現代哲学という制度の「パルマコン」, *Chūgoku shakai to bunka* 中国—社会と文化, n° 19, 2004, p. 239-245.

la singularité culturelle ou aux charmes de l'indicible sont de faibles armes, empruntées le plus souvent à un arsenal déjà ancien, celui du romantisme philosophique. L'institution philosophique attend paisiblement ces appels déjà séculaires à son dépassement ou à son renversement. Elle sait pouvoir y trouver une occasion nouvelle de se nourrir et de se développer...

Ce ne sont pas les caractères ou les origines du paradigme philosophique qui sont en question, c'est seulement le choix de son hégémonie exclusive. C'est le seul prestige du modèle culturel européen, il y a un ou deux siècles, qui explique que certains héritiers des lettrés chinois aient cru pouvoir trouver dans cette institution nouvelle de quoi maintenir vivant, en opposition ou en complément à une occidentalisation radicale, ce qui constituait à leurs yeux l'essentiel du message néo-confucéen. Les bouleversements de la société rendant désormais obsolète l'ancien idéal socio-politique (la « royauté extérieure » ou *waiwang* 外王), ils se sont attachés à une reformulation moderne de l'autre volet de l'enseignement traditionnel, celui de la « sagesse intérieure » (*neisheng* 內聖) : l'autotransformation vers l'état de sagesse. Le mot « philosophie chinoise » ou « philosophie confucéenne » est le nom donné, il y a moins d'un siècle, à cette entreprise. Le choix possible de la philosophie a cependant été refusé dans la première moitié du siècle dernier, par une minorité de lettrés qui reconnaissaient l'impossibilité d'effectuer dans le cadre des universités de type occidental les divers exercices qui étaient partie prenante de l'enseignement ancien. La création de nouvelles académies (*shuyuan*) perpétuant dans un cadre moderne l'essentiel de l'ancienne formation éthico-religieuse n'a pas donné lieu à des résultats probants, mais l'existence d'une antiphilosophie d'inspiration confucéenne, si elle a longtemps été oubliée, semble aujourd'hui habiter les rêves d'une infime minorité de jeunes intellectuels. Un retour réflexif et critique sur l'histoire opposant « université » et « académie », prenant en compte ses dimensions historiques et anthropologiques, serait cependant nécessaire pour éviter le danger qui menace les instrumentalisation modernes d'idéaux anciens : le danger de l'idéologisation, de type nationaliste ou culturaliste⁵.

Dans le but d'échapper aux enfermements d'un comparatisme binaire et spéculaire opposant « philosophie chinoise » et « philosophie occidentale », j'ai cru pouvoir désigner un problème commun à la fois à « l'Occident » et à « l'Orient » en le présentant comme la nécessité de penser le rapport entre « discours philosophique » et « pratiques symboliques ».

Le discours philosophique est mis au singulier pour souligner combien, en dépit de ses multiples contenus, il est comparable dans son fonctionne-

⁵ Pour une réflexion sur ce thème, cf. CHEN Pingyuan 陳平原, *Daxue he wei* 大學何為 (Que peut être l'université ?), Pékin, Beijing daxue chubanshe 北京大學出版社, 2006.

ment effectif, de l'Amérique au Japon, du fait de la mondialisation de l'institution philosophique moderne. Il signifie avant tout un genre particulier de jeu de langage orienté vers la production et la transmission d'un type de savoir régi par les normes de l'université moderne. Il suppose notamment un type de relation entre l'activité intellectuelle et les pratiques corporelles, que le philosophe moderne ne peut que partiellement thématiser : il est en effet lui-même le produit d'une coupure initiale, effectuée à l'époque moderne, dans l'ancien continuum de la culture, et l'autoréflexivité philosophique trouve ses limites lorsqu'elle s'effectue dans un cadre institutionnel dont les origines ont été frappées d'une sorte d'amnésie partielle.

Les pratiques symboliques sont en revanche mises au pluriel en raison de l'infinie diversité de leurs caractéristiques culturelles, de l'Asie à l'Amérique. Ce concept trouve son origine dans l'école française de sociologie, de Mauss à Lévi-Strauss, et désigne ici les multiples pratiques procédant à des manipulations de symboles ayant un effet sur le corps, de manière consciente ou inconsciente. Ces pratiques peuvent être de natures diverses et elles se trouvent dans toutes les civilisations. Elles peuvent être d'ordre religieux, esthétique, thérapeutique, etc. L'espace que définissent ces pratiques n'est jamais superposable à celui de la réflexion philosophique, qui y trouve néanmoins de quoi relancer ses propres questionnements.

Il m'a semblé qu'une des apories du mouvement du « néo-confucianisme contemporain », la réduction de ses multiples jeux de langage à l'horizon exclusif de la rationalité philosophique, avait déjà été rencontrée en Europe et qu'elle n'était donc pas le signe d'une difficulté propre à la Chine ou à l'Orient. Des questions comparables ont été débattues au sujet du sens qu'il convenait de donner aux notions de « philosophie juive » ou « philosophie chrétienne ». En effet, Mou Zongsan éprouve une fascination pour le kantisme qui est assez proche de celle qu'éprouvait déjà Hermann Cohen au siècle dernier⁶. Chez les deux philosophes, on constate une même tentation : identifier les enseignements éthiques de la pensée juive ou confucéenne à la morale rationnelle de Kant. Cette tentation de l'assimilation se trouve cependant dépassée par Cohen de manière pratique, grâce à la redécouverte des ressources de l'herméneutique et des rituels du judaïsme, dans leur aspect irréductible à l'intelligibilité que recherche le discours philosophique. Chez Mou Zongsan en revanche, cette fascination n'est dépassée que de manière spéculative : le moment de l'autonomie morale, reconnu dans sa spécificité, est transcendé de manière dialectique dans un discours paradoxal (de nature apophatique) sur l'état ultime de

⁶ Hermann COHEN, « Innere Beziehungen der kantischen Philosophie zum Judentum », *Jüdische Schriften*, t. I, Berlin, Schwetschke, 1924, p. 304 ; « Les correspondances profondes entre la philosophie kantienne et le judaïsme », *L'éthique du judaïsme*, 1994, Cerf, p. 350.

sagesse (confucéenne) ou d'éveil (bouddhique). Mais cette opération reste de part en part le monopole du discours philosophique.

Là réside la différence avec le penseur juif : celui-ci peut s'adonner avec la rigueur théorique requise à son travail universitaire d'épistémologue ou de spécialiste de philosophie éthique, tout en poursuivant parallèlement l'interprétation talmudique dans une *yeshiva* ou l'exercice rituel à la synagogue : ces multiples pratiques symboliques entretiennent un rapport oblique avec le discours philosophique moderne, qui s'enrichit de leurs intuitions mais ne peut prétendre se substituer à elles. C'est cette pluralité de rôles qui est rendue difficile en Chine du fait des destructions réelles effectuées par un nationalisme anticonfucéen, aggravé par les effets de la guerre et renforcé par l'imposition d'une idéologie totalitaire sous le maoïsme. Les lieux alternatifs où pourraient s'effectuer les exercices multiples qui concourent à l'autotransformation morale n'existent plus qu'à l'état de souvenirs ou de manière très marginale. La « philosophie néo-confucéenne » désigne dès lors, par défaut, la confection exclusive d'une philosophie spéculative. En réaction au modèle européen, l'ancienne pensée néo-confucéenne s'est automutilée en s'enfermant dans la clôture d'un système philosophique : désormais coupée des racines que constituaient les pratiques symboliques traditionnelles (esthétiques, rituelles, psychophysiques), elle se perpétue en discours autosuffisant, ne se référant plus que de manière imaginaire à ses anciennes conditions de possibilité.

Il me semble important de souligner qu'au-delà de ce drame historique, le problème sous-jacent ne devrait pas être pensé comme relevant du passé ou de l'exotique : il s'agit d'un problème général, présent aussi bien en Occident, et en attente de solutions futures.

Vu de France : intériorité et extériorité de la philosophie

Ce qui rend possible la sortie du face-à-face fabriqué de manière artificielle par un certain usage du comparatisme, c'est le fait que le discours philosophique, produit de l'institution moderne d'origine européenne, s'est aujourd'hui institutionnalisé. Le choix de la philosophie, de la non-philosophie ou de la post-philosophie, est le fait d'intellectuels modernes qui, de l'Amérique au Japon ou de l'Inde à l'Europe, ont été formés aux mêmes jeux de langage et aux mêmes pratiques institutionnelles dans le cadre de l'université moderne. C'est indéniablement la dimension positive du *pharmakon* de la discipline philosophique, qui rend possible une discussion commune dans un espace désormais mondialisé.

Ses limitations n'apparaissent que lorsque cette institution moderne est confrontée aux multiples pratiques culturelles que son autonomisation progressive en appareil de production et de reproduction de savoir a nécessairement mises de côté. Cette autonomisation n'est pas en soi un

problème pour la majorité des professeurs de philosophie, à l'Ouest comme à l'Est. Elle ne devient un problème que lorsqu'une philosophie particulière prétend tirer sa vitalité ou sa légitimité d'une tradition savante, religieuse ou esthétique dont l'accomplissement demande un espace qui ne peut par définition être enfermé dans les limites de l'institution universitaire.

Le philosophe ne perçoit pas toujours ce problème. Le projet d'éluclaidation philosophique dont il est porteur ne lui permet pas toujours de penser la pratique culturelle autrement que comme un objet supplémentaire offert à sa réflexion souveraine. Elle prend la forme d'une « philosophie-de » : philosophie de l'art, philosophie de la religion, etc. Cette objectivation reste de fait présente jusque dans des styles de philosophie qui se réclament du projet déconstructeur.

Ce que l'approche anthropologique (au sens défini ici) permet de percevoir, c'est l'existence d'une relation du discours philosophique aux pratiques symboliques qui ne peut être conçue de manière simple comme un processus d'objectivation et de maîtrise conceptuelle. La pratique symbolique dont on prétend se réclamer, de nature religieuse par exemple, ne peut être le simple objet du discours philosophique. La personne qui, tel le penseur juif ou le néo-confucéen contemporain, partage à la fois un idéal philosophique et une adhésion à une tradition particulière, doit d'abord opérer une distinction entre des jeux de langage et des pratiques multiples avant d'essayer de penser leur articulation.

On peut mieux percevoir la contradiction performative à laquelle les aléas historiques ont condamné une partie de la philosophie chinoise si on la compare à celle que rencontre une communauté européenne particulière, celle des psychanalystes de l'école lacanienne. Par une analogie purement formelle, ce rapprochement peut permettre de mieux situer le lieu où se trouve la difficulté véritable. Elle fait apparaître comment la notion d'une « philosophie néo-confucéenne » professée dans le cadre de l'université moderne est menacée de la même aporie que celle qui frapperait l'enseignement d'une éventuelle « philosophie freudienne ».

J'ai étudié ailleurs l'intérêt particulier que présentent pour l'anthropologue les tribus européennes se réclamant de l'enseignement de Lacan. Si cet enseignement peut être considéré comme une forme de chamanisme moderne, développé à l'âge de la science et de la technologie, il présente la particularité remarquable, chez ses plus grands chamans, d'une réflexivité radicale sur ses conditions de possibilité ou d'impossibilité. La manière dont l'école lacanienne a tenté de penser le rapport entre une transmission partielle de son savoir par l'institution universitaire (l'Université de Paris-Vincennes) et la pratique parallèle et spécifique de l'analyste, dans le cadre de la cure personnelle ou de l'enseignement collectif du séminaire, est du plus grand intérêt en raison des limitations

qu'elle entend faire apparaître de la rationalité proprement philosophique. L'enseignement de la psychanalyse ne peut être appris à l'université parce qu'il ne peut être appréhendé qu'à la première personne du singulier, dans une expérience qui prétend à l'autotransformation du sujet. Lacan est parvenu à formaliser cette relation non superposable de la pratique analytique et du discours philosophique dans la « théorie des quatre discours » qu'il élabore à partir de 1968. Cette théorie oppose notamment les topologies différentes dont relèvent le « discours de l'université » et le « discours de l'analyste »⁷.

Il n'est pas besoin de croire à la « scientificité » de l'entreprise psychanalytique (de même qu'il n'est pas nécessaire de croire à l'idéal religieux du néo-confucianisme) pour percevoir les interventions remarquables faites par Lacan dans le champ philosophique, par exemple sur l'imaginaire ou sur la question de l'intersubjectivité. Mais tout en faisant un abondant usage de philosophèmes, Lacan n'est pas et ne se veut pas philosophe : son dernier enseignement se réclame au contraire d'une antiphilosophie. Cette posture antiphilosophique n'est pas un refus réactionnaire de la philosophie mais une réflexion, à partir d'une pratique symbolique spécifique (la relation entre analyste et « analysant »), sur la clôture nécessaire de l'établissement universitaire.

Le néo-confucianisme des professeurs, comme le freudisme des professeurs, se heurtent à une contradiction performative formellement comparable, parce qu'ils prétendent transmettre de manière impersonnelle et théorétique un enseignement qui n'a de sens que s'il progresse de pair avec l'autotransformation du sujet. Cette autotransformation requiert un espace d'exercice distinct où les pratiques symboliques (religieuses, thérapeutiques, esthétiques, etc.) peuvent exercer leurs effets. À cette seule condition pourra être pensé ce qui constitue le fondement réel (et non spéculatif) du problème soulevé : la distinction puis l'articulation de deux espaces qui peuvent se croiser mais non coïncider, à l'intérieur (discours philosophique) et à l'extérieur (pratiques symboliques) de l'espace universitaire.

En effet, le problème n'est pas du tout, comme on se le représente parfois, d'une « théorie », bonne en elle-même mais qui serait défailtante en ce qu'elle ne se manifesterait plus aujourd'hui en une « pratique ». Ces notions de théorie et de pratique sont elles-mêmes en Chine des créations récentes introduites par les institutions modernes de recherche et d'enseignement. Le problème est plutôt inverse : il existe d'abord une pratique symbolique indifférenciée (l'enseignement néo-confucéen qui associait exercices rituels et méditatifs au commentaire des textes) ; et cette

⁷ Jacques LACAN, *L'envers de la psychanalyse, Séminaire XVII*, Seuil, 1991.

pratique rencontre ensuite, de manière contingente, un jeu de langage qui lui est étranger mais qu'elle fait le choix de s'approprier. Le choix exclusif, pour des raisons historiques, de la philosophie universitaire est à l'origine, chez un penseur comme Mou Zongsan, le produit d'un choix héroïque : face à la destruction des cadres sociaux et symboliques de la culture chinoise, il ne reste qu'à préserver le message ultime de l'enseignement de sagesse du néo-confucianisme en l'enfermant dans la rigueur d'un « système de pensée » devenu autosuffisant. Cette création nouvelle porte le nom de « philosophie confucéenne ». Mais si le sens de cet enseignement est bien l'autotransformation personnelle, il ne devrait s'exercer que dans l'entre-deux de la pratique symbolique et de la réflexion intellectuelle : il n'y a pas de place pour une « théorie » qui s'autolégitimerait de manière spéculative et une « pratique » qui ne serait que l'*application* de cette dernière.

La destruction de l'ancien ordre social et le prestige écrasant de la discipline philosophique européenne joignent leurs effets pour expliquer qu'il soit difficile de percevoir pourquoi la notion de « philosophie confucéenne » est problématique. La position prise par l'École de Louvain sur la notion controversée de « philosophie chrétienne » (contre par exemple Etienne Gilson) serait pourtant éclairante. Il existe indéniablement des philosophes chrétiens, souligne ainsi le professeur van Steenberghe, mais pas nécessairement une philosophie chrétienne. Le philosophe chrétien puisera dans son expérience de quoi éclairer et orienter sa réflexion, mais celle-ci, lorsqu'elle se formalisera en philosophie, obéira à des principes d'argumentation qui ne sont pas différents de ceux dont font usage les autres partenaires de la « communauté imaginaire » que constitue la philosophie⁸. De la même manière, c'est la personne du philosophe qui devrait être nommée « néo-confucéenne », du fait des multiples pratiques qui lui permettent de mettre en œuvre son objectif d'autotransformation, avant même la confection de discours philosophiques. Si le message du néo-confucianisme est vivant, alors il existe des philosophes confucéens, sans que ces derniers ne s'imaginent contraints de procéder à la fabrication de « philosophies régionales » (ou nationales) sous le nom de philosophie néo-confucéenne.

Ce n'est pas pour autant nier le caractère souhaitable de la variété des idiomes philosophiques, ainsi que l'indiquent les remarques présentées plus haut sur la stratification de la langue philosophique chinoise. Mais cette différence relève du style philosophique plutôt que d'une différence de nature. Chacun comprend que la « philosophie américaine » dont se réclame par exemple Stanley Cavell n'est qu'affaire de style : c'est une

⁸ Fernand VAN STERNBERGHE, « Philosophie et christianisme, Épilogue d'un débat ancien », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 86, n° 2, 1988, p. 47-49.

manière singulière d'aborder des problèmes en droit universels. En tout état de cause, ce style philosophique se trouvera enrichi des multiples intuitions puisées dans les diverses pratiques symboliques auxquelles le philosophe peut souhaiter s'adonner, mais il ne sera pas incompatible avec une réflexivité proposant des arguments partageables aux autres membres de l'actuelle communauté philosophique – si du moins l'on accepte l'idée purement régulatrice (en un mot : le « cosmopolitisme » de Kant) qui donne encore sens à une telle « communauté ».

Remarque conclusive

Je suis conscient du caractère fragmentaire des notes qui précèdent. Je n'ignore pas non plus qu'elles peuvent prêter à de multiples objections. Ainsi, la posture de l'anthropologue n'est-elle pas elle-même philosophiquement suspecte ? Ne laisse-t-elle pas apparaître, malgré l'apparence de neutralité de celui qui s'interroge sur le rapport du philosophique et du non-philosophique, une préférence envers une conception particulière de l'idéal philosophique ?

Il n'entre dans le jeu qui a été proposé aucune prétention à la maîtrise. L'anthropologue ne peut prétendre « dire le vrai » au sujet du philosophe, pas plus que ce dernier ne peut le faire au sujet de l'anthropologue. Le souvenir de polémiques françaises au sujet du sens de l'entreprise heideggerienne, opposant sociologues et philosophes, serait à cet égard suffisamment dissuasif...

Mon intention est plus modeste, et a consisté, en tirant parti de plusieurs déplacements géographiques, à essayer de mettre en lumière d'une part les raisons historiques d'une difficulté intellectuelle propre à la Chine moderne et d'autre part le caractère souhaitable d'une sortie d'un certain type de comparatisme philosophique.

L'approche ici proposée n'a fait de la catégorie de philosophie qu'un usage historiciste, en comprenant sous ce terme une institution particulière moderne, produit de l'université européenne, sans préjuger de ses transformations futures. Cette stratégie a pour seule vertu de rendre visible un problème qui cesse d'être perceptible si on adopte sans précaution une définition extensive de la notion de philosophie : si l'on considère que le « confucianisme » a toujours été une « philosophie », de Confucius à Mou Zongsan, les effets dramatiques de sa transformation moderne peuvent être à bon droit ignorés ou traités de manière imaginaire dans l'enseignement universitaire.

Cette attitude historiciste ne signifie pas l'absence de dimension critique. Seulement, cette critique s'exerce exclusivement sur le monde du « Si..., alors ». *Si* la prétention est faite de maintenir dans des conditions modernes l'interprétation forte du message néo-confucéen (l'accès à l'état

ultime de sagesse ou de sainteté), contre de multiples interprétations plus modestes de ce message (dont je ne m'occupe pas ici), *alors* la réalisation de ce programme dépend de conditions de possibilité particulières qui ne sont pas directement de nature philosophique mais relèvent de la culture, au sens anthropologique de ce mot. L'absence réelle des pratiques symboliques qui constituaient l'infrastructure de l'enseignement ancien signifierait dès lors une perte dramatique de sa substance et de sa signification.

Une première origine de ces notes est donc une réflexion sur une possible préservation de ce qui constituait l'apport irremplaçable de l'enseignement néo-confucéen : pensée profonde mais aussi *performing art* permettant l'autoperfectionnement rituel et esthétique. Qui serait sceptique sur les chances de développement de cet héritage dans des conditions modernes devrait sortir de la clôture de l'université pour analyser les conditions de cette impossibilité, plutôt que d'en laisser perpétuer le rêve au sein d'une philosophie disciplinaire.

Mais je prendrai un dernier exemple pour suggérer encore que le problème rencontré est moins celui de la différence entre « culture occidentale » et « culture orientale » qu'une question moderne et aujourd'hui parfaitement universelle (en dépit des dénégations culturalistes), en raison d'un processus séculaire de globalisation philosophique.

En rapprochant les *Manuscrits* de 1844 du jeune Marx et les textes de la *Tétralogie* de Wagner, on ne peut qu'être frappé par la similitude de leur horizon intellectuel. D'une certaine manière, l'opéra wagnérien peut être lu comme une mise en musique des philosophèmes du jeune Marx. La chose n'a rien de surprenant, puisqu'il s'agit dans les deux cas de lecteurs passionnés de Feuerbach, se réclamant du « communisme », au sens qu'avait alors ce mot : le premier modèle de Siegfried n'est-il pas Bakounine, le camarade révolutionnaire de Wagner à Dresde ? Les deux jeunes auteurs partagent une thématique comparable sur la relation entre liberté et aliénation, travail et capital, etc. – jusqu'à sa dimension la plus inquiétante : un antijudaïsme qui n'est pas encore l'antisémitisme pseudo-scientifique. Mais la différence est naturellement patente : de ces tensions qu'il perçoit comme de nature anthropologique, Wagner offre un traitement musical qui offre à l'auditeur une expérience qui n'est pas de même nature que celle du lecteur de textes philosophiques. L'expérience non conceptuelle que donne à l'interprète ou à l'auditeur cette pratique symbolique de nature musicale (et dont il ne peut sortir, s'il s'y adonne, que transformé) ouvre la possibilité de relancer des questionnements nouveaux adressés au texte du philosophe. En revanche, la confection d'un discours théorétique supplémentaire, sous le titre de « philosophie wagnérienne », courrait le risque de n'être qu'une philosophie-fiction sur le modèle de la « philosophie freudienne ». Il est heureusement d'autres voies à une aven-

ture philosophique dans le monde musical, comme l'œuvre d'Adorno suffirait à le montrer.

Une deuxième origine de ces notes tient à une insatisfaction devant un type de comparatisme philosophique auquel j'ai déjà fait allusion. Ce comparatisme, qui s'installe dans une relation binaire entre « Chine » et « Occident », reste encore en vogue en Chine continentale (où l'Occident est le plus souvent réduit aux États-Unis), mais trouve aussi des soutiens chez certains sinologues ou essayistes occidentaux. Un tel dispositif spéculaire est à l'origine de distorsions inévitables : homogénéisation artificielle de traditions disparates, sous-estimation des évolutions historiques, création de doublets mimétiques associant un positif et un négatif, une présence et une absence, etc. Si de telles questions sont inévitables comme points de départ d'une discussion (par exemple, « la Chine connaît-elle la notion de droit, d'être, de liberté ? », etc.), elles doivent rapidement se transformer, sous peine de devenir stériles, en travaux plus modestes menés en commun et selon une multiplicité de points de vue possibles, prenant en compte les transformations de l'histoire, la variété des contextes socio-culturels et les multiples différences qui séparent les interprétations individuelles. Se retourner, quand on est en Chine avec les yeux fixés sur « l'Occident », vers le Japon qui est derrière soi, ou bien faire un pas de côté pour retrouver une perspective indienne négligée mais néanmoins présente, ne sont que de petites stratégies permettant d'échapper à l'enfermement du comparatisme spéculaire. Il n'est pas nécessaire d'être un disciple de Lacan pour percevoir qu'une relation duale relève de l'imaginaire et qu'elle est la source de comportements agressifs si n'intervient pas la médiation d'un tiers⁹. Ce tiers, de nature symbolique, est à même de mettre fin à la fascination du miroir et de renvoyer l'interrogation à l'espace indéfini et immaîtrisable qui est celui de la culture...

Dans ses manifestations les plus extrêmes – et aussi les plus cocasses – ce comparatisme se construit selon le fantasme d'un face-à-face qui verrait dialoguer des « représentants » de deux cultures ou de deux philosophies, s'interrogeant réciproquement sur leurs propres spécificités. Si un tel dispositif n'aboutit en général qu'à la répétition ou à la formalisation d'idées reçues, c'est en particulier parce qu'il est impossible à quiconque de représenter une culture ou une tradition philosophique nationale.

Le leurre de ce dispositif est comparable à celui du « dialogue des cultures » que l'on oppose souvent, avec les meilleurs intentions, au redoutable « choc des civilisations ». C'est confondre l'interaction politique avec l'interaction intellectuelle (et philosophique). Les cultures, pas plus que les philosophies, ne dialoguent jamais. Les multiples interactions qui les met-

⁹ Jacques Lacan, « L'agressivité en psychanalyse », in *Écrits*, 1966 (1948), p. 101-124.

tent continuellement en rapport ne sont pas de nature dialogique. Seuls les individus peuvent se placer, non sans difficulté, dans une situation de dialogue, si on entend par ce terme un échange symétrique et argumenté où la violence a été, d'un commun accord, autant que possible neutralisée. Et ces individus n'appartiennent pas à une culture : ils ne sont que des interprétants, trouvant aussi bien leurs ressources en deçà ou au-delà de cet espace culturel, lui-même déjà ordinairement hybride.

Au fond, le problème peut être exprimé par l'équivoque que recèle le mot « représentation ». Un individu ne peut *se* représenter sa culture : il ne dispose que d'une interprétation très partielle de l'univers disparate dans lequel il baigne, et qui est contestée par une infinité d'autres interprétants au sein de sa propre tribu. Comme il ne peut *se* représenter sa culture, il ne peut en conséquence la représenter *auprès* d'une autre culture. La *non-représentabilité* d'une tradition culturelle explique la *non-représentativité* de celui qui voudrait s'en faire le porte-parole. On peut être le représentant mandaté d'une communauté politique, on ne peut être le représentant (aux deux sens de ce mot) d'une communauté culturelle. De là, sans doute, le caractère idéologique de ces face-à-face, souvent davantage régis par les impératifs d'une politique de la reconnaissance que par les exigences de la libre quête intellectuelle...

J'aimerais terminer sur une note plaisante. Je n'ai dans mon souvenir jamais vécu de dialogue intellectuel qui m'aurait trouvé devant un partenaire, assis chacun de part et d'autre d'une table. Un tel face-à-face relève d'ordinaire d'autres jeux de langage (politique, commercial, amical ou amoureux). Lorsqu'une discussion intellectuelle et productive se met en place, entre partenaires originaires de cultures différentes (il importe peu qu'il s'agisse d'Occidentaux ou d'Orientaux), il me semble que nous sommes plutôt assis « à l'italienne », chacun sur un côté adjacent de la table. Chacun est conscient de la présence du partenaire assis à côté de lui, mais chacun a les yeux fixés ailleurs, comme des amis qui, assis à la terrasse d'un café, commentent le spectacle de la rue : la diversité des lieux ou la beauté des passantes... Dans une conversation philosophique, nous ne contempons pas le visage de l'autre, nous considérons ensemble des problèmes communs, nous fixons notre attention en fonction d'intérêts partagés. Ce n'est que lorsque la conversation s'interrompt, en raison d'une surprise ou d'une considération inattendue, que notre regard suspend son examen et que nous redécouvrons, du coin de l'œil, la présence physique, à nos côtés, de notre compagnon. Nous faisons alors chacun retour sur nous-mêmes. Ce n'est que dans ces moments de réflexivité que la différence culturelle se trouve explicitement thématifiée.

Cette interruption, dans la continuité de l'échange dialectique, peut n'être due qu'à un malentendu de faible importance : celui-ci peut alors

être résorbé par un effort d'explicitation ou de contextualisation, qui permet à la conversation de reprendre. Mais il peut se faire qu'il s'agisse d'une incompréhension plus profonde, si les propositions présentées se réfèrent à des expériences non-partagées, même si celles-ci sont en droit partageables. C'est notamment le cas si notre partenaire, tout en s'adonnant au jeu de la réflexion philosophique, est activement engagé dans une pratique symbolique qui nous est étrangère. Imaginons qu'il pratique l'analyse lacanienne, qu'il poursuive un itinéraire méditatif propre au néo-confucianisme ou au bouddhisme *chan* (*zen*), qu'il puise ses ressources les plus subtiles dans les jeux de langage de l'herméneutique talmudique, qu'il ait trouvé le sens de sa vie au sein d'une aventure poétique ou musicale particulièrement exigeante... Est-ce pour autant la fin de la conversation ? Pas nécessairement. Pour peu que la conversation ait pris pour but non un aimable bavardage mais la discussion argumentée d'un problème d'intérêt commun (d'éthique ou d'esthétique, par exemple), cette interruption est plutôt le moment où peuvent être cernées les limites inévitables de l'exercice philosophique, si celui-ci a renoncé au rêve du savoir absolu. Il existe des jeux de langage que le discours philosophique ne peut par définition assimiler : il ne peut que les croiser, selon l'orientation qui lui est propre. Le silence créé par la confrontation imprévue avec la pratique symbolique étrangère n'a pas à être suturé : il n'a pas à être résorbé de manière spéculative dans une dialectique imaginaire, où les philosophèmes ne seraient plus que des leurres. Ce silence doit plutôt être reconnu comme une potentialité de l'expérience qui n'a pas été réalisée mais qui pourrait l'être : si l'on ne peut jamais s'abstraire totalement de son *Lebenswelt*, il est toujours possible de faire l'apprentissage d'une technique esthétique, thérapeutique ou psychophysique (yogique).

Si l'idée régulatrice qui oriente l'échange philosophique est maintenue vivante et si l'intérêt intellectuel manifesté n'est pas de pure forme, la conversation pourra reprendre en étant mieux assurée de son inévitable finitude. Elle aura mieux mesuré la part de ce qui en elle est universalisable (le discours philosophique moderne, jusque dans ses expressions déconstructrices) et de ce qui relève de pratiques symboliques nécessairement singulières, puisque manifestant des orientations de vie différentes et parfois incompatibles.

New Delhi - Paris, décembre 2005 - janvier 2006