

---

## *Relire Fonder la morale de François Jullien et redécouvrir une pensée chinoise plurielle*

François Jullien, dans *Fonder la morale*, n'a pour propos ni de justifier la morale, ni de la nier, mais de raviver—de désenliser, dit-il—le débat sur la question. Pour inventer une autre manière de parler de la morale, il fallait relativiser notre désir de lui trouver un fondement, en critiquant le cadre métaphysique de la pensée européenne. Mencius se voit assigner le rôle d'interlocuteur dans ce dialogue opposant deux traditions philosophiques différentes.

Cependant, ce rôle lui est assigné dans un cadre bien délimité. François Jullien approuve Nietzsche lorsque celui-ci affirme qu'il vaut mieux comparer des morales que fonder la morale. C'est pourquoi, à la suite de Nietzsche, en comparant les conceptions européenne et chinoise de la morale, il part à la recherche à travers ce dialogue du fondement de la morale—la question de fond de la morale. Ce mode unique de comparaison revient en fait à mettre en branle ces deux cadres de pensée, dont l'entrechoc fera mieux apparaître leurs problématiques respectives : ce qu'est pour chacune d'entre elle le préjugé, la motivation, l'évidence même de la morale. Les positions de chaque camp ne sortent pas raffermies de cet ébranlement, chacun voit au contraire ses points d'appui s'effondrer un par un.<sup>1</sup>

C'est sans doute pour cela que Mencius nous présente dans cet ouvrage un visage relativement inconnu, que ce soit à « nos » yeux d'Européen, de Chinois ou de Japonais. Nous sommes loin ici des discussions familières du maître sur le « sentiment d'insupportable », les « quatre bouts » et la « bonté naturelle ».

---

1. François Jullien, *Fonder la morale: Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Grasset, 1995, chapitre 2.

### 1. *Le sentiment de l'insupportable*<sup>2</sup>

François Jullien commence ce livre en citant des anecdotes bien connues tirées du *Mencius* : celle du bœuf sacrifié, celle de l'enfant sur le point de tomber dans un puits, et la discussion du sentiment provoqué en nous par ces scènes. Mais au lieu de les considérer comme des leçons à suivre, il se lance dans une comparaison entre ce sentiment et la « pitié » européenne, il s'en sert pour élucider le caractère «transindividuel» des existences.<sup>3</sup> Le « sentiment de l'insupportable » est une « réaction » venant de l'Autre, un phénomène « transindividuel » qui ébranle le moi intérieur et provoque l'*é-motion*. Il diffère sensiblement de la pitié telle que Rousseau l'explique, à savoir une variation de « *l'amour de soi* »—une idée qui repose sur l'isolement fondamental de l'ego;<sup>4</sup> il n'a pas non plus grand chose à voir avec la pitié selon Schopenhauer, qui lui dénie tout autre statut que celui de mythe. Ce sentiment devrait pourtant sans doute permettre de démêler l'écheveau des difficultés rencontrées par ces deux philosophes dans leur traitement du phénomène de la pitié, dont les Européens se demandent simplement s'il provient du Moi ou de l'Autre, et s'il est intersubjectif ou non. Dès lors que ce phénomène est replacé dans la logique menciennne, nous arrivons à mieux élucider le processus de la communication avec l'autre qui est en cause. Mencius précède ici l'interrogation européenne.<sup>5</sup>

Cependant, il est à noter que Jullien n'oppose jamais de façon immédiate la pensée chinoise au schéma européen de l'individualisme. Car s'il affirme à plusieurs reprises que la pensée chinoise n'est pas individualiste, il affirme également qu'elle ne nie pas l'individualité. Il nous faut penser l'individualisation autrement qu'à travers les notions d'individualisme et repenser la relation avec l'autre.

Si l'on pose pour principe que le « sentiment de l'insupportable » est effectivement un sentiment et qu'il relève de l'expérience, on peut lui reprocher, comme Kant, de manquer du caractère universel qui rend l'action moralement obligatoire. Par contre, si l'on sépare morale et

2. *Ibid.*, chapitres 1, 3, 4 et 5.

3. *Ibid.*, p. 40.

4. *Ibid.*, p. 34.

5. *Ibid.*, p. 39.

expérience comme le fait Kant, il devient impossible d'expliquer comment l'homme peut s'intéresser à l'injonction morale. Jullien dit que Kant ici est obligé de recourir encore une fois à la tradition religieuse et de laïciser le commandement de Dieu en tant qu'impératif catégorique.<sup>6</sup>

Alors, comment faire pour éviter la dichotomie entre pitié et devoir, sentiment et raison, entre l'expérience et ce qui la dépasse ? Sur ce point, Jullien remarque que la définition mencienne du « sentiment de l'insupportable » nous permet d'avoir accès à un « bout » de notre conscience morale. Le « sentiment de l'insupportable » ne fonctionne pas comme des « *exempla* de la moralité »,<sup>7</sup> mais plutôt comme des « indices » où se montre à nous au cœur de l'expérience une « logique » (*li*) qui appartient à une autre dimension que l'expérience. Pas d'opposition ici entre « sentiment » et « logique ». Par une réaction qui relève du « sentiment », malgré nous, nous touchons d'un coup le fond de l'immanence. La nature humaine est en elle-même une injonction morale, et relève de la « Voie du Ciel ». <sup>8</sup>

## 2. *La concordance entre le devoir et l'être*<sup>9</sup>

Arrêtons-nous un instant sur l'idée mencienne de bonté de la nature humaine. Elle signifie que l'homme est doué d'une tendance à la bonté, elle n'implique en rien que l'homme soit né bon. L'homme devra donc déployer des efforts considérables pour que sa bonté s'épanouisse à chaque instant de sa conduite. Sur ce point donc, dit Jullien, la critique de Xunzi, qui réduit la bonté de la nature mencienne à une bonté innée est hors de propos. De plus, bien que Xunzi veuille faire exercer la morale par l'action artificielle du Sage et la transformation de la nature humaine, il ne parvient pas à expliquer de façon convaincante pourquoi le Sage aurait la faculté de pratiquer cette morale. D'accord, peut-être la critique de Xunzi contre Mencius est-elle infondée sur ce point. Mais comment résoudre en ce cas la question du mal : comment l'homme peut-il être

6. *Ibid.*, p. 47.

7. *Ibid.*, p. 52.

8. *Ibid.*, p. 66.

9. *Ibid.*, chapitres 6, 7, 8 et 9.

mauvais en dépit de sa nature ?

La réponse de Mencius à cette question est bien connue: l'homme aurait perdu sa nature originelle, il se serait donc corrompu. Sur ce point, il n'existe guère de différences entre Kant, Rousseau et Mencius. Mencius se distingue cependant des Européens qui interprètent cette corruption comme une fatalité—le péché originel, et qui proposent de recouvrer leur vraie nature par l'intermédiaire du Christ. Pour Mencius, cette perte se produit au niveau individuel, tout comme chacun d'entre nous peut redécouvrir sa nature individuellement, s'il sait maintenir sa conscience en éveil. Il ne s'agit donc pas de se plier à un devoir qui pose la moralité comme un but que l'homme serait contraint de viser, mais d'obéir à l'injonction de sa nature et de se mettre en accord avec elle. Si telle action convient à telle circonstance, moralement c'est bien suffisant.

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

La difficulté ne tient-elle pas de la différence du cadre de pensée existant entre l'Europe et la Chine ? Sur la responsabilité, par exemple, la tradition chrétienne européenne veut que l'homme exerce librement sa volonté en choisissant de commettre ou non un péché. Le sentiment du péché et du remords est donc inséparable de la notion de responsabilité. La notion de responsabilité chez les Chinois fait dépendre la responsabilité du regard d'autrui, et s'accompagne par là d'un souci du monde extérieur. Autrement dit, dans la tradition chrétienne européenne, la notion de responsabilité acquiert une dimension métaphysique devant

---

10. *Ibid.*, p. 101.

un Autre, transcendant comme Dieu, mais la responsabilité vis-à-vis du monde extérieur est reléguée au second plan. En Chine, par contre, la responsabilité peut aboutir à la soi-disant « subjectivité » humaine grâce à la coïncidence entre morale et politique, mais elle n'arrive pas au stade de la rencontre totale et intériorisée avec l'autre ou l'Autre.

### 3. *Volonté et liberté contre spontanéité*<sup>11</sup>

En d'autres termes, les notions de volonté et de liberté sont absentes de la pensée chinoise. La notion de volonté est apparue en Europe chrétienne avec celle de péché, conçue comme le pouvoir de dire « non », de désobéir à Dieu et de s'en éloigner. Par la suite, la volonté fut définie comme le pouvoir de choisir et de décider, ou bien comme une causalité, puis a fini par être critiquée avec Nietzsche. La pensée chinoise s'est toujours passée de cette notion. L'homme n'est pas interprété en fonction de ses choix et ses actes, mais selon le modèle de la plante qui pousse toute seule si on la met dans un terreau favorable. L'homme progressera naturellement s'il réduit de lui-même ses désirs individuels, si on assure la suffisance de ses biens matériels, et si on le place dans un environnement moral, comme une plante pousse et porte des fruits si on lui en fournit les conditions nécessaires. Ici, encore une fois, l'être, la morale et la politique sont donnés pour équivalents, s'unissent « spontanément ». Mais, dans un tel cadre de pensée, une réflexion sur le mal est difficile, surtout le mal radical. La pensée chinoise n'aurait-elle pas évité la difficile question du mal ?

Le même schéma se répète par rapport à la notion de liberté. L'Europe suppose que c'est la liberté qui rend possibles le choix et l'action, et le moi est posée comme une cause libre. Par contre, la Chine idéalise la spontanéité dans la nature humaine à l'instar du modèle de la poussée végétale. En Europe, Kant ainsi que Rousseau divisent le monde en deux: le monde sensible soumis au déterminisme des lois de la nature ; et le monde intelligible où règne la liberté, division qui a pour parallèle celle du corps et de l'âme. Mencius, lui, ne dédouble ni le monde ni l'homme,

---

11. *Ibid.*, chapitres 10 et 11.

il n'y a pour lui qu'une différence de valeurs, et non une différence d'essence. Il suffit de prendre conscience de cette réalité et d'agir en conséquence.

#### 4. *Le Ciel: l'absolutisation de l'immanence*<sup>12</sup>

Ainsi, dans la pensée chinoise, ce qui est moral, c'est très exactement la réalisation dans ce monde de la justice et du bonheur. La vertu est en ce monde ce qui convient le mieux à l'intérêt général. Il n'y a pas de compensation dans l'autre monde pour ce que la vertu a accompli, parce que c'est en ce monde que la vertu est récompensée. On pourrait dire que c'est l'alliance de la vertu kantienne et de la *virtu* machiavélienne. C'est pourquoi Mencius dit qu'« un prince humain ne saurait avoir d'adversaire dans le monde entier ». <sup>13</sup> Cette affirmation nous laisse perplexe: qu'est-ce qui lui permet de dire ça, qu'est-ce cela présuppose comme fondement?

Jullien pense que Mencius recourt au Ciel, un Ciel double : le Ciel au sens religieux—le Dieu personnel qui règne sur ce monde, et puis le Ciel produit de la rationalisation philosophique. C'est à ce dernier, dit Jullien, que Mencius recourt le plus souvent. Ce Ciel-là peut se rendre par le terme de « régulation », il évite les collisions, adoucit les contradictions des choses, et préserve l'harmonie du monde. Une fois que l'action humaine se déploie suffisamment, elle s'accorde avec la régulation du Ciel. Elle sera d'autant plus forte qu'elle se conformera au cours naturel des choses. Le Ciel est « l'absolutisation de l'immanence ». <sup>14</sup> Le Ciel nous semble transcendant, mais sa transcendance se rattache à l'immanence dans sa plénitude. Mencius n'appréhende jamais l'immanence et la transcendance dans une opposition bipolaire, ni d'ailleurs non plus la Terre et le Ciel.

Néanmoins, nombreux sont les exemples d'hommes dont la conduite morale reste sans récompense. Il existe un mal qui ne serait pas enfermé dans la coïncidence idéale entre l'être, la morale et la politique. Jullien dit

12. *Ibid.*, chapitres 12, 13, 14 et 15.

13. *Ibid.*, p. 174.

14. *Ibid.*, p. 210.

que Mencius a entrevu ce problème, et qu'il a recours alors au Ciel au sens traditionnel (religieux) du terme. Tout comme Kant et de Rousseau, qui recourent à la foi quand la morale atteint sa limite. Mencius ne s'écarte cependant jamais de la dimension existentielle, de la voie de l'immanence. Pour connaître l'injonction qui vient du Ciel religieux, il nous faut tout d'abord connaître notre nature. Pour servir le Ciel, il nous faut maintenir notre conscience et nourrir notre nature à tout prix.<sup>15</sup>

### 5. *Des limites de la pensée chinoise*

En somme, on dirait que Jullien juge Mencius incapable de s'opposer suffisamment au mal. Même Kant et Rousseau, qui ne purent s'affranchir de la théologie, ont su traiter en profondeur la question du mal. Il est sûr que Jullien a beaucoup d'estime pour la pensée chinoise, qui tente à ses yeux de fonder la morale sans recourir à la dimension métaphysique, qui trace son chemin sur la voie de l'immanence et reste dans une dimension naturelle, sans transcendance. Mais en même temps, il semble y trouver comme un manque de souffle. Pour penser le mal en tant que mal, n'est-il pas inévitable de passer par une confrontation entre la foi et la raison, ou encore par des problématiques européennes comme la volonté, Dieu et la liberté ? Autrement dit, n'est-il pas nécessaire de douter de l'identité entre l'être et la morale dans la pensée chinoise ?

Une autre limite de la pensée chinoise constatée par Jullien concerne l'ordre politique. Tout en reconnaissant l'importance de voir dans la politique le prolongement de la morale, il se demande si la pensée chinoise n'en perdait pas toute possibilité d'asseoir un ordre politique légitime sur un fondement juridique, ou d'inventer l'institution politique (en l'occurrence la « démocratie »). Sa critique est formulée de la façon suivante: « Entre les deux [rite et norme], il n'y a rien: ni lois ni institutions, à proprement parler, mais les seuls rouages du pouvoir (la machine étatique). Et ce vide se mesure encore aujourd'hui ». <sup>16</sup> Il regrette particulièrement que Mencius ait fondé l'injonction du Ciel sur l'opinion du peuple sans pouvoir développer le concept d'institutions démocratiques. « Mencius

15. *Ibid.*, p. 204.

16. *Ibid.*, p. 106.

lui-même, après avoir été si avant pour penser un fondement autonome de la morale, est contraint au retrait ». <sup>17</sup>

### *6. Xunzi: une alternative à la voie menciennne de l'immanence*

Toutefois, la situation n'est sans doute pas si simple. La pensée chinoise ne parvient pas à cerner le problème du mal dans sa totalité. Le discours sur le mal radical chez Kant est supérieur dans le sens où il peut confronter le mal en tant que mal, en le fondant sur une volonté libre et une tendance naturelle. Mais comme le remarque justement Jullien, Kant est finalement tout de même obligé de recourir au dispositif théologique. Et surtout, ni Mencius ni Kant n'ont fait l'expérience du mal absolu que nous a apportée le 20<sup>ème</sup> siècle. Notre réalité pourrait dépasser le dialogue entre Mencius et Kant.

Lorsqu'il évoque la pensée chinoise, Jullien fait avant tout dans cet ouvrage mention de Mencius, et Xunzi n'est évoqué qu'en passant. Or une autre lecture de Xunzi nous semble possible que celle proposée par Jullien.

Le fond du propos de Xunzi est, comme l'indique Jullien ; que l'homme étant « porté dès sa naissance à rechercher son « profit » personnel », « il est par conséquent conduit à « envier » et à « haïr » », c'est-à-dire conduit au désordre. <sup>18</sup> C'est pourquoi il faut transformer l'homme de l'extérieur par les rites, les normes et des règles produits par l'action artificielle du Sage. L'eunomie n'est rien d'autre que le Bien collectif. Jullien relève ici deux points faibles dans cette position. D'abord, si la nature humaine est mauvaise, comment peut-elle subir une transformation de l'extérieur et se tourner vers le bien ? En d'autres termes, cela ne pourrait se faire s'il n'existait pas déjà chez l'homme une prédisposition au Bien—comme l'admet Xunzi lui-même, qui rejoint ainsi Mencius. Ensuite, il doit exister dans la nature humaine un élément qui rend possible l'action du Sage, ainsi que l'établissement des rites, des normes et des règles. Or Xunzi laisse ces interrogations sans réponse satisfaisante.

---

<sup>17.</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>18.</sup> *Ibid.*, p. 68.



Ces objections ne sont pas très originales. Si nous nous risquions ici à défendre Xunzi, nous rétorquerions en disant que ces critiques sont elles-mêmes fondées sur l'essentialisme, qui présuppose la nature comme une sorte d'essence. Elles réduisent la dynamique de la *poiesis* ou du *pouvoir* (situé dans une dimension autre que l'essence) à la dimension de l'être. Autrement dit, Xunzi, en critiquant tout discours essentialiste, cherche à la morale un fondement extérieur. Évidemment, ce fondement extérieur n'est pas une instance transcendante comme le Ciel. Xunzi arrache l'homme du Ciel et rejette toute forme de Ciel, aussi bien le Ciel en tant que Dieu personnel que le Ciel transcendance qui surgit de l'absolutisation de l'immanence. Donc, ce fondement externe se place au niveau de la *poiesis*, et pourrait être défini par le terme de « quasi-transcendantal ». Car il ne s'agit pas d'une extériorité substantielle qui s'opposerait à l'intériorité de la nature humaine (et qui risquerait d'ailleurs facilement d'y être réduite), mais plutôt d'une différence posée par rapport à la nature humaine, et qui concerne les conditions de la possibilité de l'action humaine.

Les rites, les normes et les règles (les langues aussi) produits par l'action humaine ne sont jamais des créations *ex nihilo*. Ils prennent modèle sur les actions passées en « apprenant l'action d'autrefois », <sup>19</sup> ils ne sont qu'historiques. Donc cette communication, cette transmission créatrice présuppose dès le début la possibilité de la transmission à l'autre. C'est dans cette perspective que Xunzi peut disserter sur le pouvoir du souverain, sur les notions de contrat et de promesse (concepts qui selon Jullien sont absents dans la pensée chinoise).

Bien sûr, même si on peut défendre Xunzi là-dessus, il y a certains points sur lesquels il ne pourra pas échapper à la critique. Par exemple il faut bien reconnaître que Xunzi dépend trop des facultés du Sage, une espèce de surhomme. Les autres hommes trouvent tant bien que mal leur place dans ce schéma, mais sont privés de l'accès au fondement de la morale trouvé dans la dimension poïétique. De ce point de vue, il est utile de reconsidérer encore une fois la voie menciennne de l'immanence.

---

19. Le *Xunzi*: chapitre « xinge ».

*7. D'autres tentatives pour poursuivre la voie menciennne de l'immanence :  
Wang Longxi et Li Zhuowu*

Toutefois, pour cela, nous ne devons dépasser le texte de *Mencius*, et nous pencher aussi sur les discours postérieurs. Il est indispensable de faire dialoguer Kant et Rousseau avec les penseurs chinois qui leur sont contemporains. Ici je voudrais m'intéresser surtout à la réflexion de Dai Zhen (1724–77), un lettré connu pour son rôle prépondérant dans l'école herméneutique des Qing,<sup>20</sup> et qui avait le même âge que Kant.

Avant de discuter de Dai Zhen, abordons brièvement la question du désir. Des penseurs appartenant à l'aile gauche de l'école de Wang Yang-ming (Yangming-xue) se sont efforcés d'aller jusqu'au bout de la voie menciennne de l'immanence. Parmi eux, Wang Longxi (Wang Ji 1498–1583), connu pour sa thèse du « ni bien ni mal » ou du « bien suprême » : puisque tous les hommes sont au-delà de la dualité du bien et du le mal, ils ne sont que bons. Lui aussi admet que le fondement du bien remonte à la nature originelle de l'homme, mais, pour y retourner, celui-ci doit aller jusqu'au bout de sa nature grâce à la « bonne connaissance ».

Savoir que l'appétit et le désir sexuel relèvent de la nature humaine ne suffit pas pour s'assurer que la nature humaine provient du Ciel. S'en tenir là nous entraîne vers la satisfaction immodérée de nos désirs, ce que l'homme de bien ne saurait considérer comme la « nature humaine ».<sup>21</sup>

Autrement dit, Wang Longxi ne considère pas les désirs; par exemple l'appétit et le désir sexuel, comme positifs en soi, mais les approuve seulement une fois qu'ils ont été modérés par l'action de la « bonne connaissance ».

Quand on voit de la nourriture, on sait ce qu'est l'appétit. Quand on

20. Cf. Nakajima Takahiro, « La pensée chinoise et le nihilisme : du *ziran* (naturel) au *biran* (nécessaire) », in *En partant du nihilisme*, éd. par Takeuchi Seiichi et Koto Tetsuaki, Nakanishiya-shuppan, 2001.

21. Wang Longxi, *Longxi Wang xiansheng quanji*, vol.3 : « la réponse à la question de Zhonghuai Wuzi ».

voit un objet sexuel, on sait ce qu'est le désir sexuel. Mais une telle connaissance n'est pas « bonne ». La bonne connaissance se plie spontanément à la règle du Ciel, s'adapte à l'instant, modère avec mesure, et prévient l'excès. Mencius, tout en disant qu'il est dans la nature humaine que la « bouche recherche le bon goût et l'œil recherche le beau, <sup>22</sup> affirme d'autre part qu'« il y a là un ordre ». C'est précisément pour aller jusqu'au bout de la nature humaine que cet ordre est nécessaire. <sup>23</sup>

La nature humaine n'est pas bonne en soi, telle qu'elle, elle le devient seulement quand l'homme va jusqu'au bout de sa nature, guidé dans son jugement par sa « bonne connaissance ».

Li Zhuowu (Li Zhi 1527–1602) a lui aussi cherché à fonder la morale sur le désir.

S'habiller et se nourrir sont des actes moraux sans lesquels aucune morale n'est possible. [...] Celui qui parvient à la compréhension lucide et atteint le vrai vide agira guidé par cette morale; <sup>24</sup> celui qui n'y parvient pas ne fera que pratiquer cette morale <sup>25</sup> et sombrera dans l'incohérence, sa conscience ne s'éveillera jamais. <sup>26</sup>

L'important est de ne pas approuver le désir tel quel, et de devenir moral à travers une compréhension lucide de nos désirs, sans laquelle on se contentera de pratiquer une morale préétablie, ce qui n'est jamais moral.

### 8. *L'espace public: Dai Zhen*

Wang Longxi et Li Zhuowu, loin d'un discours simplificateur sur la bonté de la nature humaine et l'essence positive du désir, insistent avec force sur le passage indispensable par la connaissance ou la conscience.

22. Le *Mencius* : « jinxi » 24.

23. Wang Longxi, *Longxi Wang xiansheng quanji*, vol.3 : « la réponse à la question de Zhonghuai Wuzi ».

24. Le *Mencius* : « lilou » 19.

25. *Ibid.*

26. Li Zhuowu, *Fenshu*, vol.1: « la réponse à Deng Shiyang ».

C'est sur ce point que Dai Zhen les a rejoints.

Dai Zhen aborde la bonté naturelle mencienne sous un angle nouveau, par la distinction qu'il opère entre la « nature », que tous les êtres vivants ont en commun, et la « bonté naturelle », spécifique elle aux humains.<sup>27</sup> La « nature » s'applique aux plantes ou aux animaux également, mais la « bonté naturelle » est le propre de l'homme. Quelle différence y a-t-il donc entre les deux?

Le désir est le *naturel* du sang et de l'énergie, et il est aussi le *naturel* de la conscience de se réjouir de la vertu excellente, ce que Mencius formule par le terme « la bonté naturelle ». Il n'existe personne qui ne se réjouisse de connaître le « sens des choses » grâce à la conscience naturelle. Mais à ce stade, on n'est pas encore parvenu à en saisir totalement le sens et à faire sien le sens du juste. Partir du *naturel* du sang et de l'énergie, puis l'examiner minutieusement, pour en comprendre le *nécessaire*, voilà en quoi consiste le sens des choses. Le *naturel* et le *nécessaire* ne sont pas deux dimensions distinctes. C'est le *nécessaire* qui éclaire entièrement le *naturel*, et qui permet de surmonter tout regret et de parvenir à la paix de l'esprit. Telle est la loi suprême du *naturel*. Si on laisse libre cours au *naturel*, on finira au contraire par le perdre, et par aller à l'encontre du *naturel*. C'est donc par le retour au *nécessaire* qu'on accomplit le *naturel*.<sup>28</sup>

La distinction opérée ainsi par Dai Zhen entre la « nature » et la « bonté naturelle » revient en fin de compte à celle opérée entre « *naturel* » et « *nécessaire* », deux dimensions moins différentes qu'il n'y paraît, puisque le *nécessaire* est la « loi suprême » du *naturel*. Pas de différence substantielle entre les deux, donc, et le *nécessaire* apparaît comme en simple décalage avec le *naturel*. Dai Zhen désigne aussi l'achèvement du *naturel* par le *nécessaire* sous le terme de « déploiement », qui nécessite une connaissance appelée *shencha* (examen minutieux du *naturel*). De quoi s'agit-il ? Ici Dai Zhen, comme Wang Longxi, fait appel à la notion de goût.

27. Dai Zhen, *Commentaire critique du sens des termes dans le Mencius*: chapitre « xing ».

28. Dai Zhen, *Commentaire critique du sens des termes dans le Mencius*: chapitre « li ».

Le *Zhongyong* dit que « tous les hommes mangent et boivent, mais il y a peu d'hommes qui savent savourer le goût des choses ». <sup>29</sup> Manger et boire est une métaphore de la vie quotidienne, être capable de savourer le goût des choses signifie mener une vie sans faute de conduite. Si, en quittant la vie quotidienne, on essayait de penser le « dao », ce serait comme essayer de rechercher la saveur au-delà de la nourriture. <sup>30</sup>

Dai Zhen exige donc le jugement du goût au sens kantien. L'important n'est pas de manger, mais de savourer.

Dai Zhen paraphrase ce jugement du goût en recourant au terme de « jugement » (*quan*): « le « jugement » est le moyen de distinguer la légèreté de la gravité, qui permet à la conscience éclairée d'aboutir à la distinction des choses et à l'équilibre ». <sup>31</sup> Le « jugement » est la force qui détermine les événements individuels et leur rend leur sens propre. Donc, plus qu'à une situation normale où le degré de légèreté et de gravité est déjà fixé, il convient surtout à une période de changement, où les échelles de valeur sont perturbées. La plupart des hommes ne s'attachent qu'à la légèreté et la gravité préétablies, ils n'essaient pas de porter un jugement sur les événements par eux-mêmes. Surtout, les lettrés confucéens des Song « s'attachent au « principe » (*li*) et n'ont pas de « jugement » ». <sup>32</sup> Il ne faut pas commencer par le principe, mais par le jugement concret et à travers lui atteindre le principe.

En ce qui concerne la vie quotidienne, le Sage connaît bien le sentiment de tous les hommes et il sait remplir ses désirs. Porter un jugement et ne pas perdre le principe partagé, là est le principe. <sup>33</sup>

En fin de compte, on pourrait dire que Dai Zhen, en allant jusqu'au bout dans la voie menciennne de l'immanence, cherchait à ouvrir une sorte d'espace public. En effet, le principe, qui s'obtient au travers des jugements concrets, est ce qui peut être possédé en commun. Tant que ce principe

29. Le *Zhongyong*: chapitre 4.

30. Dai Zhen, *Commentaire critique du sens des termes dans le Mencius*: chapitre « dao ».

31. Dai Zhen, *Commentaire critique du sens des termes dans le Mencius*: chapitre « quan ».

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

n'est pas un principe préétabli, cet espace public reste dans le domaine de la subjectivité, en deçà d'un espace public objectif, mais condition première de sa possible réalisation.

Le succès de la discussion de Dai Zhen dépend d'un point essentiel: le jugement concret recèle-t-il une validité universelle subjective ? Ce constat s'applique en fait aussi aux thèses de l'aile gauche de l'école de Wang Yangming, ainsi qu'à Kant dans sa *Critique du Jugement*. Comme en écho —contemporain— au texte de Dai Zhen, Kant prend en effet appui sur une « université subjective »<sup>34</sup> du jugement du goût, afin de jeter un pont entre l'être (le *naturel*) et la morale (la liberté). Plus près de nous, Hannah Arendt transpose le discours kantien dans l'ordre politique, et l'interprète comme le fondement de l'espace politique.<sup>35</sup> Dans cette perspective, et contrairement aux affirmations de Jullien, donc, nous pensons quant à nous que le *politique* n'est pas inexistant dans la pensée chinoise.

### 9. *Le politique dans la pensée chinoise*

Les penseurs que nous allons maintenant évoquer plus en détail pour étoffer cette affirmation sont deux membres dans l'académie de la Forêt de l'Est, Miu Changqi (1562–1626) et Huang Zongxi (1610–95).

Miu Changqi dit que « l'opinion publique vient du *naturel* du cœur humain ». <sup>36</sup> Le cœur humain dont il s'agit ici n'est pas, précise-t-il, celui du Fils du Ciel ou des ministres, mais celui des gens du peuple « yufu 愚夫愚婦 ». Puisque ces gens du peuple ne sont pas en position d'exprimer cette opinion publique, ils doivent se faire représenter par des ministres. En d'autres termes, puisque le *naturel* en lui-même n'est rien, il faut recourir pour le représenter à l'espace politique doté d'un pouvoir politique.

Cette idée se retrouve plus développée et formulée de façon encore plus nette chez Huang Zongxi, qui mentionne l'apparition du prince.

34. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 6 „Das Schöne ist das, was ohne Begriffe, als Objekt eines *allgemeinen* Wohlgefallens vorgestellt wird“.

35. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by Ronald Beiner, University of Chicago, 1989.

36. Miu Changqi, *Congyutang Cungao*: « l'opinion public est l'énergie de l'état ».

Au premier stade de leur vie, les gens n'agissaient que par intérêt. Personne ne travaillait au bien public, ni ne s'efforçait d'éliminer ce qui était détrimentiel à tous. À ce moment survint un homme qui œuvra non pour son intérêt personnel mais au bénéfice de tous; et œuvra pour éviter non son propre détriment mais ce qui portait tort à tous.<sup>37</sup>

Le prince était donc conçu à l'origine comme un dispositif d'ajustement qui permettait à tout le monde de poursuivre « ses intérêts » comme il le fallait. Aujourd'hui, au contraire, dit-il, il fait obstacle à la poursuite des désirs légitimes du peuple, et « considère ses intérêts supérieurs personnels comme l'intérêt public suprême ». <sup>38</sup> Par conséquent il faut mettre en place un autre espace public, qui puisse restreindre le pouvoir politique du prince: « l'école [*xuexiao* 学校] ».

Ce que le Fils du Ciel juge être bien n'est pas nécessairement bien, et ce qu'il juge être mal n'est pas nécessairement mal. Il ne doit pas porter à lui seul un jugement sur le bien et le mal. Le jugement sur ce qui est bien et mal se porte à l'école et publiquement.<sup>39</sup>

Cette réflexion de Huang Zongxi sur la *démocratie* attira plus particulièrement l'attention au début du vingtième siècle, ce qui lui a valu le surnom de « Rousseau chinois ». Même s'il y avait là une certaine exagération tenant à la situation politique de l'époque, pour en revenir à l'histoire des idées en Chine, il n'en reste pas moins qu'il s'agit là de la preuve qu'il a bien existé une pensée capable d'imaginer autrement le « *politique* ».

### 10. Redécouvrir une pensée chinoise plurielle

Bien sûr, nous ne prétendons pas pour autant que l'idée du « *politique* » que nous venons de déceler dans ces textes s'est ensuite épanoui autant qu'il l'aurait pu. À se contenter de dire qu'il a existé des germes de pensée démocratique en Chine on risque de tomber dans l'autosatisfaction. Ce

37. Huang Zongxi, *Mingyi daifanglu*: « le plan pour le prince ».

38. *Ibid.*

39. Huang Zongxi, *Mingyi daifanglu*: « l'école ».

qu'il faut remettre en cause, c'est le cadre fondamental de la pensée chinoise, qui a décrété l'équivalence de la morale, de la politique et de l'être. Les velléités de *politique*, comme les occasions de penser la morale autrement, se sont perdues dans l'adéquation entre l'être, la morale et la politique. Cette remise en cause ne se fera pas simplement en empruntant à la philosophie occidentale des catégories comme la transcendance, la volonté ou la liberté, utilisées pour donner des coups de boutoir et faire vaciller le cadre de pensée chinois. Il nous faut aussi être plus attentifs à la pluralité chinoise, ne pas négliger les tentatives, internes à la pensée chinoise, visant à s'échapper hors de la voie menciennne de l'immanence (comme par exemple celle de Xunzi qui rejette l'équivalence être = morale = politique et propose une dimension ni immanente ni transcendante), ni celles qui visent à aller jusqu'au bout dans cette même voie de l'immanence (comme par exemple le fait Dai Zhen en donnant une interprétation différente à cette équivalence). C'est seulement, nous semble-t-il, quand nous aurons exploré toutes ces possibilités en germe dans la pensée chinoise, quand l'onde de choc provoquée par l'interpellation du mode de pensée chinoise viendra ébranler à son tour le cadre de pensée européenne, que le dialogue souhaité par Jullien pourra se poursuivre.

Sur ce point particulier de la pluralité inscrite à l'intérieur même de la pensée chinoise, il nous semble que le Japon peut apporter une contribution intéressante au dialogue entamé par François Jullien. Nous pourrions serrer de plus près l'actualité de la pensée chinoise, suivre jusqu'au bout les pistes qu'elle nous indique, investir ses notions et son cadre de pensée pour mieux s'en servir, les rendre utiles à « notre » réalité...

Mais à vrai dire, je suis un peu pessimiste sur le réalisme d'un tel projet. Peut-on vraiment mettre en pratique cette démarche au Japon, un pays où n'existe plus qu'une curiosité nostalgique pour la pensée chinoise? Est-ce que cela a encore un sens d'évoquer la pluralité de la pensée chinoise dans ce pays indifférent à la dimension philosophique de cette pensée ?

Au milieu de tous ces doutes et de ce pessimisme, la pratique en apparence « anachronique » de François Jullien a son rôle à jouer. Elle nous donne le courage, sur fond de « globalisation », de mettre en œuvre ce dialogue.



## *Note about the author*

---

Nakajima Takahiro is an associate professor in transcultural studies at the University of Tokyo, Komaba. His publications include *Non-Occidental Viewpoints*, edited by Sueki Fumihiko & Nakajima Takahiro (Taimeido, 2001), “In case Small Men don’t exist lonely...: Public Space in Chinese philosophy,” in *Classics and Future of Public Philosophy*, edited by Miyamoto Hisao & Yamawaki Naoshi (University of Tokyo Press, 2005), and “China as Philosophy”, in *What is Philosophy, Today*, edited by Kobayashi Yasuo (Miraisha, 2006).