

**« De l'autre côté du miroir »**  
Quelques remarques sur *Un sage est sans idée* de  
François Jullien, Editions du Seuil, 1998.

« Philosophes vous êtes de votre occident.»  
Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer*.

## **1. La sagesse comme « antiphilosophie »**

La philosophie c'est « l'amour de la sagesse ». Le philosophe n'est certes plus ou pas encore *le sage* mais il est constamment à l'affût d'un rapport amical ou amoureux avec ce que les Grecs nous ont donné à penser par le nom de *sophia*. Quelles que soient les insuffisances de ces poncifs de manuel, aucun philosophe n'a pu complètement faire abstraction de cette relation étroite qui a depuis Socrate scellé, sinon le destin, la promiscuité parfois conflictuelle de ces deux manières de penser et d'agir. Nietzsche lui-même, dans son rapport équivoque au socratisme, ne demandait-il pas au dernier philosophe de faire enfin preuve de sagesse en traçant des limites à la connaissance elle-même<sup>1</sup>?

Dès la lecture du titre du dernier ouvrage de François Jullien — *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie* — nous pressentons que cet idéal inséparable du « naturel philosophe » mérite d'être à nouveau questionné. Si la sagesse est, cette fois, située à une distance — peut-être infranchissable — de la

---

<sup>1</sup> Nietzsche, *Le livre du philosophe*, Aubier Montaigne, «Le philosophe comme médecin de la civilisation ».

philosophie, ce n'est plus en vertu d'une conception exagérément élitiste du sage, telle qu'on peut la rencontrer chez certains stoïciens. Celui qui, dans la mer, se débat à quelques centimètres de la surface ne se noie pas moins que celui qui est définitivement perdu dans ses profondeurs abyssales...

Il ne faut pas davantage y déceler une reprise du geste socratique consistant à se démarquer — au sein de la cité athénienne — des spécialistes patentés de la *sophia* en faisant de l'étonnement et de l'ignorance bien comprise, les véritables prémices de la dialectique. Si la philosophie a bien un problème avec la sagesse c'est d'abord parce que le *biais chinois*, mis en évidence par François Jullien, fait clairement transparaître, derrière un terme unique, deux attitudes de pensée qui ont opté pour des choix différents, sans avoir pour autant totalement ignoré leurs visées respectives.

Cette distance essentielle ne peut bien entendu se constituer en dialogue que si l'on accorde à la pensée chinoise une cohérence et une dignité de pensée que beaucoup de grands philosophes lui ont explicitement refusées. Ainsi Hegel commence-t-il ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* par une évocation de l'Inde et de la Chine pour les exclure tout aussitôt du domaine de la philosophie et de l'histoire proprement dites. La pensée serait restée en Chine au stade de l'enfance ; elle n'aurait jamais dépassé les balbutiements de l'Esprit <sup>2</sup>. Il faut certes faire, à propos de ces jugements, la part de notre ignorance. Pour la plupart des « bons européens » que nous sommes, les quelques connaissances que nous croyons posséder sur cette civilisation aussi ancienne que déroutante ne dépassent pas toujours les clichés du « bazar oriental » savoureusement croqués par Barthes dans son évocation de la « sinité » :

La Chine est une chose, l'idée que pouvait s'en faire il n'y a

---

<sup>2</sup> Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. de J. Gibelin, Vrin.

pas si longtemps encore un petit bourgeois français en est une autre : pour ce mélange spécial de clochettes, de pousse pousse et de fumeries d'opium, pas d'autre mot possible que celui de sinité<sup>3</sup>.

Tous les illustres descendants de Socrate n'ont pas pour autant manifesté à l'égard de la Chine la même morgue dialecticienne, le même ethnocentrisme de la Raison et du Concept. On se souvient que Leibniz inclinait à « croire que les auteurs (chinois) et surtout les anciens, reçoivent un sens raisonnable, et qu'il ne faut point faire difficulté de leur donner malgré le sentiment des modernes. » (Lettre à monsieur de Rémond sur la philosophie chinoise).

D'une certaine manière, les principales questions posées par le livre de François Jullien sont déjà en partie formulées par Maurice Merleau-Ponty au début de ses méditations sur « l'Orient et la philosophie » :

Cette immense littérature pensante, qui exigerait à elle seule un volume fait-elle vraiment partie de la « philosophie » ? Est-il possible de la confronter avec ce que l'Occident a appelé de ce nom<sup>4</sup> ?

Cependant, en dépit d'une distance clairement affichée vis-à-vis des analyses hégéliennes concernant la « puérité » de l'Orient, Merleau-Ponty lui-même n'échappe pas complètement à l'image de l'enfant et de l'adulte<sup>5</sup> lorsqu'il s'efforce de penser cette « universalité oblique » qui ne peut, selon lui, se constituer que dans les rapports latéraux des cultures. Il reconnaît certes l'originalité de la pensée de l'Orient — qui ne peut se livrer à

---

<sup>3</sup> Roland Barthes, *Mythologies*, « Le mythe aujourd'hui », Points Seuil, 1957, p.206.

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, col. Idées, 1953, p.185.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.199.

nous que si nous oublions « les formes terminales de notre culture »<sup>6</sup> — mais il y distingue, comme en pointillés, une certaine présence de l'occident sous la forme d'une sophistique, d'un scepticisme ou encore d'« éléments de dialectique et de logique». François Jullien précise pour sa part, au cours de son évocation des mohistes tardifs (mouvement de pensée des troisième et quatrième siècles), que la pensée chinoise a effectivement connu la possibilité de la philosophie mais que celle-ci n'a pas pour autant réussi à *prendre* en dépit de résurgences sporadiques mais régulières<sup>7</sup>. Il refuse néanmoins, malgré certaines analogies apparentes, d'assimiler la compréhension du sage à une forme de scepticisme ou à un simple relativisme, tel qu'on peut le rencontrer notamment dans la sophistique<sup>8</sup>.

Pour ce philosophe-sinologue, il s'agit moins de fonder la possibilité d'une universalité — fut-elle oblique — que d'utiliser sa position « amphibique » en vue de faire apparaître, par un vis-à-vis qui n'est ni un face à face, ni une simple comparaison, les impensés respectifs de la pensée chinoise et de la pensée occidentale. Pour ce singulier voyageur de l'esprit qui n'est ni un barbare en Asie ni un féru d'exotisme, il s'agit d'abord de cartographier des paysages de pensée dans une sorte de *no man's land* qui permet de mieux distinguer les chemins qui ont été parcourus de ceux qui ont été abandonnés :

Quand passant en Chine, on se retourne vers la pensée qu'on a quittée et qu'on commence alors à la voir se profiler devant soi comme un paysage, soi-même ne l'habitant plus tout à fait, on est frappé soudain de cette voie qu'on voit traverser tout le tableau et l'ouvrir à son au-delà, y creusant la

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.191.

<sup>7</sup> *Un sage est sans idée*, Seuil, 1998, p.85 et suivantes.

<sup>8</sup> *Ibid.* Chap.V : « Ni relativisme » et chap.VI : « Ni scepticisme », pp.171-200.

perspective, et qui jusque là n'avait cessé d'orienter notre pensée<sup>9</sup>.

Quels sont donc ces chemins et ces voies divergentes qui, pareils aux deux côtés proustiens, ont modelé à leur insu et en profondeur, le sol mental de la pensée occidentale et celui de la pensée chinoise ?

## 2. Du souci de vérité à la compréhension

André Malraux situait principalement la « tentation de l'occident » dans une sorte de complexe prométhéen permanent qui pousse l'homme à vouloir constamment s'arracher au monde, à vouloir le connaître pour mieux le dominer et l'investir. C'est à partir de ce mouvement incessant de dépassement que peut se constituer dans la pensée occidentale « l'homme » comme sujet autonome et agissant, et cela même lorsque le philosophe admet qu'il n'est pas « un empire dans un empire ». Il n'en va pas de même dans la sagesse des orientaux :

L'esprit oriental, au contraire, n'accorde aucune valeur à l'homme en lui-même ; il s'ingénie à trouver dans les mouvements du monde les pensées qui lui permettront de rompre les attaches humaines. L'une veut apporter le monde à l'homme, l'autre propose l'homme en offrande au monde<sup>10</sup>.

Peut-être faut-il partir de cette différence essentielle pour comprendre l'autre rapport au paysage que propose la pensée

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.120.

<sup>10</sup> André Malraux, *La tentation de l'occident*, Gallimard, 1926, Le Livre de poche, pp.112-113.

orientale<sup>11</sup>, et de façon plus anecdotique — peut-être caricaturale? — l'étonnement du voyageur occidental face à la pâleur impassible de « ces visages étonnamment huilés de sagesse auprès desquels les Européens ont l'air en tout points excessifs, véritables groins de sangliers » (Michaux)<sup>12</sup>.

François Jullien souscrirait sans doute à certaines des intuitions de Malraux même s'il s'est toujours méfié de « cette tendance trop courante à vouloir enfermer le Chinois dans le rôle de l'Autre »<sup>13</sup>. Son dernier ouvrage s'intéresse néanmoins, plus particulièrement, au souci de vérité dont l'avènement et l'histoire semblent inséparables de la philosophie occidentale, mais qui n'a jamais réussi à s'imposer dans la sagesse chinoise.

Pourquoi la philosophie a-t-elle fait une fixation sur la vérité ? Pourquoi la pensée chinoise a-t-elle été indifférente à ce problème? Ce questionnement reprend en le reformulant et en l'approfondissant le « dialogue » à distance entre Socrate et Confucius que François Jullien a imaginé dans *Le détour et l'accès*<sup>14</sup>. Fidèle à sa méthode qui consiste à déplacer une problématique d'un livre à l'autre, tout en explorant une autre « maille » de la pensée, l'auteur examine moins, dans cette étude, l'opposition du biais et de la frontalité que la fixation et la partialité implicites à tout jugement de vérité.

Alors que le discours philosophique s'est construit, depuis l'antiquité grecque, sur le parti pris de la disjonction du vrai et

---

<sup>11</sup> François Jullien, *Eloge de la fadeur*, chap. II «Paysage de la fadeur», Le Livre de poche, 1991, pp.30-33. Roland Barthes, «Alors la Chine?», texte publié pour la première fois dans *Le Monde* du 24 mai 1974.

<sup>12</sup> Henri Michaux, *Un barbare en Asie*, Gallimard, 1933, col. L'imaginaire, 1967, p.148.

<sup>13</sup> François Jullien, « Penser d'un dehors : un usage philosophique de la Chine » (Entretien), *Le débat*, no 91, septembre-octobre, 1996, p.165 et p.171.

<sup>14</sup> François Jullien, *Le détour et l'accès*, Grasset, 1995, chap.IX : «De maître à disciple », Le Livre de poche, pp.186-211.

du faux, le propos du sage confucéen ne prend pas position ni ne vise à dire la vérité. L'adéquation qu'il vise ne concerne ni une idée ni une affirmation mais la conformité à un moment toujours changeant et différent qui requiert une conduite adaptée.

Voilà pourquoi la sagesse n'énonce rien (au sens d'une proposition ou d'un « objet » ) et peut paraître fade et décevante; son vaste tissu de formules plates et ordinaires contraste très nettement avec l'argumentation brillante des joutes dialectiques. Ainsi Hegel présente t-il Confucius « le plus renommé des philosophes » parmi les chinois comme un sous-Cicéron<sup>15</sup> et sa morale très « délayée » comme un ensemble de prescriptions « insipides » et superficielles

L'absence du souci de vérité et des jugements de disjonction permet également de comprendre, selon notre auteur, pourquoi la pensée de Confucius n'a pu se développer dialectiquement en histoire et pourquoi « elle est irrémédiablement conduite à se perdre, dès lors qu'on la transforme en discours, puisqu'elle n'a aucune thèse à démontrer ».

Si la vérité n'a pas pu s'affirmer comme l'horizon majeur de la pensée chinoise c'est tout d'abord parce que la langue dans laquelle cette pensée s'exprime ne permet pas de constituer le « plan des essences » sur lequel s'est « braquée » la philosophie occidentale depuis Platon. Cela expliquerait notamment pourquoi, à la différence de Socrate, Confucius n'a pas eu recours à la démarche inductive et pourquoi il n'a jamais proposé de définition, préférant à la réponse banale et brève « le détour par un chemin sans fin ». Dans son analyse des relations entre « catégories de pensée et catégories de langue », Emile Benveniste avait déjà montré comment la détermination de la notion d' « être » dans la langue grecque avait pu rendre possible, sans en être directement la cause, l'avènement de cette manière spécifique de penser qu'est la philosophie :

---

<sup>15</sup> Trad. Gibelin, p.241.

La langue n'a évidemment pas orienté la définition métaphysique de l'« être », chaque penseur grec a la sienne, mais elle a permis de faire de l'« être » une notion objectivable, que la réflexion philosophique pouvait manier, analyser, situer comme n'importe quel concept<sup>16</sup>.

François Jullien admet à son tour que la disposition linguistique n'est jamais contraignante ni par conséquent décisive. Le sens d'une notion n'est pas donné d'avance ni une fois pour toutes ; il est l'objet de luttes et de préoccupations extra-linguistiques qui peuvent à tout moment le ravir et le détourner de sa configuration initiale pour la faire signifier autrement. On ne peut pas expliquer les différences entre la sagesse et la philosophie en évoquant les seuls faits de langue. Non seulement le pli ontologique est antérieur à la philosophie (« le verbe "être" est constitué dans Homère avant de servir à Platon »<sup>17</sup>), mais, comme nous l'avons précédemment souligné, l'antiquité chinoise a connu par l'intermédiaire des penseurs mohistes, l'esquisse d'un discours philosophique qui n'est pas parvenu à s'implanter ni à supplanter la sagesse.

L'absence d'ontologie inséparable du « discours » de la sagesse constitue, par contre, un élément d'explication décisif pour mieux comprendre ses « présupposés ». Dans *Procès ou création*<sup>18</sup>, de même que dans *La Propension des choses*<sup>19</sup>, François Jullien s'est efforcé de montrer que toute la pensée chinoise est une pensée de l'« effect » c'est-à-dire de l'effet en cours, immanent à un processus. Cette compréhension de la réalité implique une autre stratégie du sens qui consiste moins

---

<sup>16</sup> Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, 1966, col. Tel, p.71.

<sup>17</sup> François Jullien, « Penser d'un dehors : un usage philosophique de la Chine », *Le débat*, p.173.

<sup>18</sup> François Jullien, *Procès ou création*, Seuil, 1989.

<sup>19</sup> François Jullien, *La Propension des choses*, 1992.

à rechercher les causes d'un phénomène qu'à savoir exploiter le potentiel d'une situation donnée en vue d'obtenir une plus grande efficacité:

La réalité n'étant faite, selon la vision chinoise, que de processus en cours, l'efficacité ne peut advenir elle aussi que par déroulement: par propension des choses et non par projection d'un modèle<sup>20</sup>.

Au lieu de « river » son regard sur l'essence transcendante et immaculée des choses, le sage doit s'efforcer de réaliser la congruence c'est-à-dire l'adéquation immanente à une situation toujours particulière et toujours en devenir. Archimède, invoqué par Descartes, ne demandait qu'un point fixe pour soulever le monde ; cette passion de la fixité et du discours stable est sans aucun doute une dimension inséparable de la métaphysique occidentale et du « type » philosophique — cet incurable « cul de plomb » invectivé par Nietzsche à maintes reprises. Le Sage doit quant à lui s'inspirer de l'oscillation de la balance pour être toujours en phase avec la fluence du monde et opérer la régulation:

La balance n'a pas de position fixe, elle varie selon ce qu'elle a à peser, l'équilibre est toujours particulier (...) et d'autre part, la balance pivote dans un sens ou dans l'autre, elle n'a pas de position arrêtée, elle peut toujours basculer aussi bien de l'un que de l'autre côté<sup>21</sup>.

C'est donc d'abord parce que « tout passe comme l'eau » et que « rien ne s'arrête, ni jour, ni nuit » (Confucius) que le sage cherche à éviter l'enlèvement du jugement advenu. Le souci de vérité n'est peut-être lui-même que la modalité d'une opposition plus fondamentale qui traverse toute l'histoire de la métaphysique occidentale : celle de points de vue antagonistes qui ne peuvent

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.170.

<sup>21</sup> *Un sage est sans idée*, p.119.

jamais se substituer l'un à l'autre, d'un vis-à-vis qui se rencontre aussi bien dans le rapport de l'homme à la nature que dans la lutte des consciences. La position du sujet *face* à l'objet est probablement aussi déterminante, pour la constitution et le déploiement du discours philosophique, que l'*ypsilon* pythagoricien dont la fourche symbolise l'opposition de l'erreur et de la vérité :

De ce que l'objet, dans son rapport au sujet, s'est vu progressivement « déterminé » et « réfléchi » provient la possibilité d'une histoire, celle de la vérité *alias* la philosophie<sup>22</sup>.

Évoquant la célèbre scène où Tchouang Tseu rêve qu'il est un papillon « un papillon qui s'imagine être Tchouang Tseu » — le sinologue français Etiemble se demandait dans quelle mesure cette anecdote nous invite à nous poser la question : « Quel est le critère de l'image vraie ? »<sup>23</sup>. Ne faut-il pas davantage y voir l'absence indicielle d'une dissociation possible entre le « sujet » rêvant et l'objet de son rêve, chacun pouvant tour à tour embrasser, dans le procès de la vie onirique, le point de vue de l'« autre » sans que l'on puisse par là même parler d'un « moi » *en face* de l'« autre » :

S'il n'y a pas d'« autre » en face, il n'y a pas non plus de « moi » en vis-à-vis et par suite, il n'y a pas non plus quoi que soit « qu'on obtienne » — qu'on « prenne », comme *objet* dans une relation transitive par rapport à « soi »<sup>24</sup>.

François Jullien ne feint pas d'ignorer qu'il existe au sein même de la tradition philosophique une pensée de l'immanence

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.69.

<sup>23</sup> Etiemble, *Ouverture/s/ sur un comparatisme planétaire*, Christian Bourgois, 1988, p.40.

<sup>24</sup> *Un sage est sans idée*, p.151.

qui cherche précisément à se déprendre du couple sujet/objet. Gilles Deleuze est sans doute le plus célèbre héritier de cette filiation qui tente de penser simultanément — et au plus profond de l'acte philosophique — l'immanence pure et la vie. Évoquant dans l'un de ses derniers textes la conception fichtéenne de la vie, Deleuze mobilise à nouveau la notion de « champ transcendantal » (irréductible au transcendant) pour donner à penser la manifestation de l'immanence absolue :

C'est dans la mesure où il dépasse les apories du sujet et de l'objet que Fichte, dans sa dernière philosophie, présente le champ transcendantal comme *une vie*, qui ne dépend pas d'un Être et n'est pas soumis à un Acte : conscience immédiate absolue dont l'activité même ne renvoie plus à un être, mais ne cesse de se poser dans une vie<sup>25</sup>.

Deux différences essentielles apparaissent cependant entre la philosophie deleuzienne de l'immanence et la sagesse :

1. Fidèle à sa compréhension de la philosophie, Deleuze invente des concepts (« champ transcendantal », « plan d'immanence » ) pour exposer ses idées sur cette réalité ; le sage quant à lui est *sans idée* sur la question. Il n'a donc aucun concept à proposer.

2. Alors que le philosophe se réfère à un plan d'immanence coupant le chaos, le sage cherche à s'accorder au « fonds d'immanence » où le réel ne cesse de passer en s'harmonisant sans cesse et où coexistent, sans conflit, les points de vue opposés.

Ce qui empêche enfin la sagesse de se constituer en discours de vérité tient à la nature des « paroles » quasi silencieuses

---

<sup>25</sup> Gilles Deleuze, « L'immanence : une vie... », article publié dans le numéro spécial de la revue *Philosophie* consacré à ce philosophe.

qu'elle murmure pour dire, sans se contredire, qu'il n'y a rien à dire. Même si la vérité ne peut, selon le mot de Hegel, « s'exprimer en une seule phrase », elle est inséparable d'un certain type de phrases définies et désignées dans la logique d'Aristote par le concept de « proposition ». Le « propos subtil » du sage ne s'énonce pas, quant à lui, à travers des affirmations et des négations telles que le philosophe les conçoit. Il procède bien plutôt par *remarques* et n'avance aucune explication de ce qui n'est ni défini ni induit, ni affirmé ni nié, de ce qui ne semble être dit que pour mieux laisser résonner le silence qui imprègne la parole :

Une remarque n'a pas pour mission de dire la vérité, comme on le sous-entend d'un énoncé ordinaire ; ni non plus d'induire ou d'illustrer (comme le ferait un exemple)- elle n'expose pas une idée. Elle n'est pas thétique. Mais elle souligne ce qui pourrait échapper, elle attire l'attention de l'intéressé <sup>26</sup>.

La sagesse ne refuse pas pour autant — ni ne prend position — *contre* la vérité. Cette prise de position ne ferait en effet que reconduire, par une sorte de ruse de l'esprit advenu, la logique des points de vue antagonistes et des jugements disjonctifs. Un tel parti pris empêcherait ainsi l'accès à la voie et ferait en quelque sorte déraiper la sagesse, par l'exclusion qu'il implique, de la position du *juste milieu* :

Le ciel du sage n'est pas donc pas le ciel des idées. Alors que ce dernier donne lieu — du point de vue philosophique — à une assomption héroïque vers la vérité, celui dont parle le sage n'est ni métaphysique, ni théologique. Il n'est autre que « la totalité des processus en cours, en même temps que leur plein régime » <sup>27</sup>; il est ce fonds d'immanence que le sage doit à la fois éclairer et réaliser à la manière dont le vent (souffle sans

---

<sup>26</sup> *Un sage est sans idée*, p.48.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.144.

souffleur) remplit et fait chanter toutes les cavités, selon leur nature sans s'arrêter dans aucune. Commentant son long détour par la Chine, Henri Michaux écrivait déjà en 1933 :

Le Chinois a toujours désiré un accord universel où le ciel et la terre soient dans un état de tranquillité parfaite et où tous les êtres reçoivent leur complet développement. Un intrigant qui voulait soulever le peuple disait : « L'empereur n'est plus en harmonie avec le ciel ». A ces mots, les paysans atterrés et les nobles et tout le monde couraient aux armes... et l'empereur perdait son trône<sup>28</sup>.

Tel est peut-être, allégoriquement évoqué, le sort de celui qui se fourvoyant dans la disjonction du vrai et du faux doit se préparer à d'interminables et vains combats dans l'arène philosophique, à se démener sans résultat dans le sable et la boue au lieu de « voir clair » et de se laisser guider en paix par le procès céleste des choses, d'adapter son langage à leur infini changement.

Si la recherche de la vérité obscurcit la Voie c'est donc avant tout parce qu' elle favorise l'enlèvement durable de l'esprit dans un point de vue particulier au détriment de tous les autres. Son dévoilement est fondamentalement un *dévolement* :

Comment se fait-il que la Voie s'occulte et que naisse (l'opposition entre) le vrai et le faux ? (...). La Voie est occultée par les vues particulières, la parole est obscurcie par sa (propre) luxuriance et c'est ainsi que naissent les querelles entre les confucianistes et les mohistes, où les uns tiennent pour juste ce que les autres tiennent pour faux et vice versa. (Par conséquent) plutôt que de défendre le point de vue que l'autre rejette ou de rejeter celui que l'autre défend, mieux vaut voir clair<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Henri Michaux, *Op.cit.*, note 1, pp.162-163.

<sup>29</sup> Ts'i wou-louwn, « Que tous les discours se valent » (chapitre 2 du

### 3. Qu'est-ce que la philosophie ?

« L'étranger te permet d'être à nouveau  
toi-même en devenant toi-même un étranger. »

Edmond Jabès, *Le livre de l'hospitalité*.

Ayant redonné, par le détour de l'hétérotopie chinoise, une cohérence et une consistance à la sagesse, François Jullien nous invite à pivoter sur nous-même afin de repenser la spécificité du discours philosophique et de cette Grèce de Gernet qui — même mise à distance — nous semble plus proche que la Chine de Granet. Il ne propose pourtant pas une nouvelle généalogie de la raison occidentale et de ses « régimes de vérité », telle qu'on peut la rencontrer à l'oeuvre chez Michel Foucault ou dans la psychologie historique de Jean-Pierre Vernant.

Passer par le dehors de la tradition occidentale c'est beaucoup plus qu'en prendre une vue d'ensemble ; cela consiste d'abord à faire apparaître, par-delà ses discontinuités et ses déplacements, un projet de pensée global et enduring qui a peut-être animé ce que la philosophie a tenté de poser comme son autre mais qui, vu de Chine, reste fondamentalement travaillé et modelé par le même « pli » :

Du « dedans », comme l'a bien vu Foucault, on a affaire à des ruptures, donc à l'impossibilité de la tradition. Mais, du dehors, des cohérences globales apparaissent. Ainsi malgré sa diversité et ses clivages, l'histoire de l'ontologie apparaît unitaire dès lors qu'on la considère de ce dehors qu'est l'absence

---

*Tchouang Tseu* (première partie), traduit par François Billeter dans *Philosophie*, no 44, décembre 1994, p.10.

d'un verbe *être* constitué<sup>30</sup>.

L'étude en contrepoint de François Jullien admet tout d'abord l'unité inséparable de la philosophie et du souci de vérité. Dans un ouvrage récemment publié, le philosophe français Etienne Balibar établissait *du dedans* le même constat sur cette relation originaire et décisive :

L'entreprise d'un discours philosophique sur la vérité n'a pas besoin de justification particulière puisqu'il fait corps avec l'existence même de la philosophie<sup>31</sup>.

Cela ne veut bien entendu pas dire que cette quête épuise à elle seule la démarche philosophique, ni que le philosophe doive être considéré, en conséquence, comme le porte-parole diaphane de la vérité éternelle. Cela signifie d'abord qu'un philosophe adopte toujours une certaine position par rapport au problème de la vérité même lorsqu'à l'instar de Foucault il pousse le paradoxe jusqu'à se demander : « comment se fait-il que la vérité soit si peu vraie<sup>32</sup> ? » Le scepticisme et le perspectivisme nietzschéen se sont eux-mêmes déployés depuis la plaine de la vérité, même s'ils ont stigmatisé le caractère illusoire de ses idoles et de ses « arrières mondes ». Tout se passe en effet comme si l'avènement de la métaphysique occidentale avait placé ses plus farouches adversaires dans une aporie à la fois incontournable et féconde : l'opposition silencieuse et sereine aux postulats du platonisme ou la critique de l'idée de vérité et de son langage au nom d'une probité et d'une véridiction supérieures. Ce dilemme bien connu du pyrrhonnisme a été expérimenté et probablement porté à sa

---

<sup>30</sup> «Penser d'un dehors : un usage philosophique de la Chine», *Le débat*, pp.176-177.

<sup>31</sup> Etienne Balibar, *Lieux et noms de la vérité*, Editions de l'aube, 1994, p.7.

<sup>32</sup> Cité par Paul Veyne dans *Le débat*, no 41, septembre-novembre 1986.

limite *tragique* par la philosophie de Nietzsche, « le dernier philosophe à avoir recherché la vérité avec passion » (Heidegger), celui qui ne met un terme à l'histoire de la métaphysique qu'au nom de la véridiction qui l'anime.

Pour François Jullien, si la question radicale posée par ce philosophe (« pourquoi avons-nous voulu le vrai plutôt que le non vrai ? » ) ose toucher à la valeur de la vérité, elle le fait sans sortir de sa référence et ne remet donc pas en cause « le monopole que la vérité a fait subir à la pensée ».

Un philosophe nous semble néanmoins « résister » à la compréhension du dehors que propose notre auteur. Il s'agit de Gilles Deleuze<sup>33</sup>. Alors que Michel Foucault a toujours placé son questionnement sous le signe du souci de vérité et du « penser autrement », Deleuze refuse de considérer la vérité comme la catégorie reine de la philosophie ni comme le souci constant qui a déterminé son histoire à la fois secrète et manifeste. Outre que « les notions d'importance, de nécessité, d'intérêt sont mille fois plus déterminantes que la notion de vérité »<sup>34</sup>, le but spécifique de la philosophie n'est pas de rechercher la vérité mais d'inventer des concepts. Or le concept véritablement philosophique « dit l'événement et non l'essence d'une chose ». Il n'est pas réductible à une formation discursive ni à un enchaînement de propositions. Il n'y a donc pas d'erreur ni de vérité en philosophie au sens où ces mots ont cours dans les sciences<sup>35</sup> :

C'est la confusion du concept et de la proposition qui fait

---

<sup>33</sup> François Jullien analyse la position de Gilles Deleuze sur les rapports entre la philosophie et le « pré-philosophique ». Voir les pages 84-85 de *Un sage est sans idée*.

<sup>34</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Editions de Minuit, 1990, p.117.

<sup>35</sup> Sur ce point Deleuze rejoint en partie les conceptions d'Althusser qui, dans *Philosophie spontanée, philosophie des savants* (Maspero, 1974, p.14), établit une démarcation nette entre les propositions scientifiques et les thèses philosophiques qui « ne peuvent être dites vraies mais seulement justes ».

croire à la l' existence de concepts scientifiques, et qui considère le concept comme une véritable « intension » (...) : alors le concept philosophique n'apparaît le plus souvent que comme une proposition dénuée de sens<sup>36</sup>.

Revenant sur ses positions au cours de son *abécédaire*, Deleuze semble à la fois les radicaliser et les nuancer. Il réaffirme en effet que « la philosophie n'a rien à voir avec le vrai et le faux » et « qu'elle ne recherche pas la vérité »<sup>37</sup>. Si la vérité a pu sembler occuper la scène philosophique, cela n'a jamais correspondu qu'à des étapes ponctuelles de son histoire et en relation à des problèmes à la fois plus précis et plus fondamentaux que sa stricte recherche. Deleuze précise ses conceptions en distinguant trois grandes étapes dans l' « histoire énigmatique » du devenir de la philosophie :

1. La question à partir de laquelle émerge le problème de la vérité au dix-septième siècle est : « comment éviter d'entrer dans l'erreur ? Comment la conjurer ? ».

2. La question centrale qui traverse et anime tout le dix-huitième siècle est différente. Il s'agit en effet davantage de dénoncer l'illusion que l'erreur : « Comment dissiper les illusions dont l'esprit s'entoure et que parfois il produit ? ».

3. Le dix-neuvième siècle voit émerger à la fois un nouveau type de philosophes et une nouvelle préoccupation : « Comment conjurer la bêtise ? » Deleuze admet que sur ce terrain « Flaubert et Baudelaire affrontent la bêtise en philosophes » même s'ils n'inventent pas de concepts.

---

<sup>36</sup> Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Editions de Minuit, 1991, p.27.

<sup>37</sup> *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, avec Claire Parnet, « «H» comme Histoire de la philosophie ». Réalisation Pierre André Boutang. Vidéo Editions Montparnasse, 1996.

Si l'on accepte la « trame » même schématique de ce devenir philosophique, on peut admettre que la distinction de deux discours antagonistes et antinomiques, qui traverse toute l'histoire de la métaphysique, n'implique pas nécessairement une recherche permanente de la vérité ou tout au moins ne s'y réduit pas. On y retrouve certes la frontalité et la fixation de l'esprit advenu évoquées par François Jullien mais on ne peut peut-être pas établir une relation aussi constante entre le conflit des points de vue et le souci de vérité.

S'il est vrai, comme l'a bien vu Nietzsche, que Socrate a tout à la fois inventé et imposé « une nouvelle forme de lutte », (« un athlétisme généralisé » dirait Deleuze) il y a peut-être à l'oeuvre dans le devenir de la philosophie d'autres joutes essentielles qui conservent une relative autonomie par rapport à la volonté de vérité. Que le philosophe ait toujours déjà pris position *par rapport* au problème de la vérité n'implique peut-être pas un intérêt essentiel *pour* la vérité. Mais ne sommes-nous pas inévitablement limités dans notre analyse, par notre regard *du dedans* qui nous rend, peut-être à notre insu, plus sensibles à la rupture des événements qu'à la continuité de la tradition ? N'est-ce pas également ce même regard qui pousse les hellénistes à insister sur la rupture opérée par la philosophie par rapport aux « maîtres de vérité » (Détienne<sup>38</sup>) et aux penseurs présocratiques ? Affaire de *position* et de *biais* nous répondrait probablement notre auteur ; affaire de *perception* ajouterait peut-être Gilles Deleuze, à titre posthume, dans notre bref dialogue imaginaire.

Remarquons pour terminer l'une des confirmations indirectes apportée par la philosophie de Gilles Deleuze aux analyses de François Jullien : la sagesse n'invente aucun concept ; c'est au philosophe qu'il revient d'inventer des « quasi-concepts » pour en souligner la cohérence et l'unité même si cette dernière n'en

---

<sup>38</sup> Marcel Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Editions Maspero, 1967.

a nullement besoin pour se réaliser. Un problème dès lors se pose : comment évoquer la sagesse en philosophe sans passer par les plis et les partis pris de la discursivité philosophique ?

#### 4. Un « discours » sur la sagesse est-il possible ?

« Qui ouvrira dans la parole l'amande de l'absence ? »

Yves Bonnefoy

De par sa « nature », la sagesse ne peut elle même ni se dire ni s'expliquer ; elle ne peut pas souligner sa cohérence ni exposer ce qui n'est chez elle, *du dedans*, que remarques et indicialité. Le problème se pose dès lors de savoir si François Jullien ne nous propose pas encore une « philosophie » de la sagesse et si cette philosophie peut laisser apparaître, au sein de son discours et de ses partis pris, ce qui lui est irréductiblement autre. Dans un article consacré à Maurice Blanchot, le philosophe Emmanuel Lévinas formulait la question en ces termes :

Comment l'Autre — que Jankelevitch appelle l'absolument autre et que Blanchot appelle « ruissellement éternel du dehors » peut-il apparaître — c'est-à-dire être pour quelqu'un — sans déjà perdre son altérité et son extériorité, de par cette façon de s'offrir au regard ? Comment peut-il y avoir altérité sans pouvoir<sup>39</sup> ?

François Jullien est parfaitement au fait de cette difficulté qui ne se pose encore — il est vrai — qu'à partir de l'horizon de la métaphysique et de ses jeux dialectiques. Dans un entretien de 1996 accordé à la revue *Le débat*, il expose lui-même ce qui est

---

<sup>39</sup> Emmanuel Lévinas, *Sur Maurice Blanchot*, Fata morgana, 1975, pp.13-14.

d'abord à ses yeux une question de méthode, — voire un « pis-aller » — mais « qui ne cesse d'orienter et d'animer » son travail:

Comment puis-je faire passer de l'(éventuellement) autre, dans un discours qui soit intelligible pour nous donc dans les termes qui soient les nôtres (les termes du même)<sup>40</sup>?

Nous ne prétendons nullement apporter à la place de notre auteur des réponses à cette question complexe qui n'a cessé de travailler la philosophie tout au long de son histoire.

Nous pensons que cette difficulté — si c'en est une — implique un investissement et une réflexion sur plusieurs plans : celui de la stratégie et de la position choisie (il y a plusieurs manières de faire apparaître des altérités) mais également celui de la langue; ce second problème nous paraît avoir été posé dans toute son acuité par Nietzsche lorsque, aspirant au terme de son oeuvre à une autre expérience de la pensée (par delà vrai et faux ? ), il réclamait pour la philosophie de l'avenir « une musique nouvelle pour des oreilles neuves » (*L'Antéchrist*) ; il faudrait se demander également dans quelle mesure ce projet n'anime pas en filigrane certaines des tentatives les plus originales de la littérature de notre siècle, ces efforts discrets mais obstinés — qui viennent la plupart du temps sur « les pattes de la colombe » — pour « continuer à penser par d'autres moyens » (Sollers).

Envisageons, pour l'instant, dans le cadre restreint de cette étude, comment ce souci a pu orienter la démarche choisie par le philosophe et les « partis pris » de sa méthode.

Remarquons tout d'abord ce qu'apporte à ce discours presque insituable le choix résolu du biais et de l'oblicité, cette singulière démarche (au sens fort) que Jean-François Lyotard a fort justement comparée à celle du crabe « Par sa manière latérale d'approcher le symptôme plutôt que d'en définir et discuter les

---

<sup>40</sup> « Penser d'un dehors : un usage philosophique de la Chine », *Le débat*, p.175.

caractères »<sup>41</sup>. Ne comptons pas en effet sur François Jullien pour nous dépeindre la sagesse toute auréolée de son mystère d'altérité pure et impensable. Dès lors que le contraste avec la philosophie ne « saurait être peint en noir et blanc », il n'y a aucune pétition de principe qui empêche d'envisager les analogies et les éventuels points de convergence qui ont pu partiellement les rapprocher. Il est possible, à titre d'exemple, d'affirmer que le scepticisme et la sophistique ont pu et peuvent encore apparaître comme les « autres » de la philosophie à condition de toujours tenir compte du point de vue dans lequel on se situe (dehors ou dedans), et de la différence d'échelle et de caractères qui séparent ces « micro-altérités » de ce grand Autre qu'est la sagesse. L'éloignement de fait de ces deux formes de pensée doit nous inciter à la prudence vis-à-vis des représentations schématiques et paresseuses de l'ethnocentrisme et de l'exotisme absolu.

De même, par ses incessants mouvements de va-et-vient et de pivot, par ses incursions d'une pensée à l'autre, François Jullien renvoie dos à dos la mythologie des parallèles et l'utopie de l'entre-deux :

Impossible de diviser la page en deux et de tracer un parallèle en rangeant ces deux mondes face à face comme des ensembles bien définis<sup>42</sup>.

On ne trouvera donc pas de sa part une communion absolue avec la sagesse ni un étonnement surfait face à une « mentalité » chinoise dépeinte sous l'aspect hermétiquement clos d'une citadelle imprenable. Il est sans doute trop simple d'affirmer avec Kipling, et de manière globale, que « l'Orient et l'Occident

---

<sup>41</sup> Jean-François Lyotard, « François Jullien : une pensée de biais », « *Le Monde des livres* », *Le Monde* du vendredi 4 avril 1997, p.VII.

<sup>42</sup> « Penser d'un dehors : un usage philosophique de la Chine », *Le débat*, p.175.

ne se rencontrent jamais ».

Même si François Jullien nous semble encore parler depuis l'extrême bord de la philosophie, il y a incontestablement dans ses choix stratégiques une pratique du décalage permanent et une méfiance vis-à-vis des oppositions hâtives qui ne sont pas sans nous rappeler certains caractères de la sagesse... Il invente certes des notions, pour mieux nous la rendre intelligible mais ce ne sont jamais que des « quasi-concepts » qui, partant de termes du langage usuel, cherchent d'abord à « faire dévier la langue pour en tirer d'autres ressources »<sup>1</sup>. S'il choisit pour chacun de ses livres un *biais* particulier, celui-ci ne constitue nullement un point de vue exclusif privant l'esprit « advenu » du philosophe de toute disponibilité ; ce biais présuppose bien davantage la globalité de pensée dont il émerge ainsi que le procès en cours d'un cheminement fait de détours et de retours, loin de toute progression dialectique comme de toute hagiographie de l'Orient. S'il se réfère enfin, à l'en-tête de chaque chapitre, à certaines remarques de Wittgenstein, c'est encore peut-être, par delà toute explication et n'excluant par là même aucune hypothèse, pour pointer ce qui à la bordure de la philosophie peut faire signe ou écho à la sagesse, favorisant du même coup sa compréhension.

## En guise de conclusion

« Ce dont on ne peut parler, il faut le taire. »  
Wittgenstein, *Tractatus logico  
philosophicus*.

Au terme de son livre, François Jullien tente en quelque

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.176.

sorte un ultime effacement de la langue philosophique pour laisser se dévider « dans leur platitude la plus ordinaire » — et *index sui* — les maigres préceptes de la sagesse. En un sens il n'y avait rien à dire, à expliquer ni à commenter. Fort heureusement pour le lecteur, notre auteur n'en a rien fait et n'a pas été « sage » jusqu'au bout. Ne doutons pas qu' *Un sage est sans idée* soit un vrai livre de philosophie et sans doute bien plus qu'un livre de philosophie. Les enjeux de pensée dont il est le discret messenger existent peut-être davantage, en cette fin de ce siècle, à l'état d'indices qu'à l'état d'idées. Ceci n'est pas un commentaire.

*Hervé Couchot*