



Chen Shaoming 陈少明<sup>1</sup>

## *A propos de la Philosophie comparée : l'expérience académique contemporaine en Chine*

Traduction de Michel Masson en collaboration avec Jiexuan Hominal- Zhao

La philosophie comparée est une question à première vue très claire, mais on est très embarrassé quand il s'agit d'en parler. Vous ne pouvez pas simplement expliquer que la recherche philosophique utilise la méthode comparative. En effet, qui dit comparaison dit un mode de réflexion très fondamental et nous pouvons même affirmer que comparer, c'est le début de la mise en œuvre de la raison. Qui dit recherche dit comparaison, et toute recherche en philosophie utilise plus ou moins la méthode comparative.

En fait, bien des « Vocabulaires de la philosophie » n'ont pas d'entrée « philosophie comparée », et cela indique au moins que la philosophie comparée n'est pas une « branche » de la philosophie. Disons que la différence entre la philosophie comparée et l'ensemble des recherches « ayant trait » à la philosophie réside en ce que la première veut comprendre simultanément les philosophies de deux (ou plus) modèles culturels différents. Ce sera pour le moment notre perspective : examinons d'abord l'expérience des intellectuels chinois en matière de philosophie comparée ; plus loin, nous verrons s'il est possible de faire avancer la question de son rôle et de sa méthodologie.

### I

#### **De la philosophie comparée à l'étude de la philosophie chinoise**

En Chine à l'époque contemporaine, la recherche académique s'est développée suite à la comparaison avec le savoir occidental et à l'implantation de ce savoir dans le pays – un processus

---

<sup>1</sup> Directeur du département de philosophie, Université Sun Yatsen, Canton .

qui aura pris un siècle. Tout commence avec Yan Fu 严复 (1853-1921) : après la victoire japonaise de 1894, les « Manifestes » où il réfléchissait sur la défaite chinoise étaient surtout basés sur ses comparaisons entre la Chine et l'Occident et l'un de ses arguments était que le savoir chinois était inférieur au savoir occidental :

Pour l'investigation occidentale, l'élucidation d'une vérité et le bien-fondé d'une loi scientifique exigent d'être corroborés par toutes les données de fait pour qu'en soit établie la certitude immuable. S'appliquant au plus grand nombre possible de faits, cette vérification embrasse tout un vaste domaine. Les résultats qu'elle obtient doivent être constants, c'est ce qui lui confère son caractère durable. Les conclusions de la science ainsi conçue doivent s'interpénétrer, aboutir à une interconnexion universelle : c'est à cela que tient sa supériorité.

(...) C'est seulement après avoir fait des études occidentales que, lorsque vous examinerez les choses avec un esprit objectif, vous verrez à quel point la politique et l'enseignement de la Chine comportent peu de vérités et sont fertiles en erreurs.<sup>2</sup>

Chez Yan Fu, la comparaison entre modèles du savoir tient lieu de comparaison des cultures. Après avoir reconnu la supériorité du savoir occidental, sa grande tâche consista à traduire et faire connaître ce dernier : ce furent ses huit célèbres traductions.<sup>3</sup> Tout ce labeur a eu une influence immense ; au bout du compte, ces textes étrangers qui d'eux-mêmes représentaient seulement un aspect particulier du savoir occidental furent considérés comme présentant un savoir et une méthode de portée universelle et cela a joué un rôle décisif dans la culture chinoise contemporaine. Dans sa comparaison des modes du savoir, Yan Fu touchait aussi à la philosophie, mais souvent à propos de la traduction de tel ou tel terme et de plus son intérêt le portait surtout à l'empirisme anglais. A sa suite, chez Liang Qichao 梁启超(1873-1929), qui se préoccupait de la moralité du « nouveau citoyen », le regard embrassa l'ensemble de l'Europe : Liang introduisit Bacon, Descartes dans une démarche qui était celle de la philosophie comparée :

Dans son interprétation de la Grande Etude (*Daxue* 大學), Zhu Xi 朱熹(1130-1200) « recommande instamment à celui qui apprend, devant quelque chose que ce soit, de commencer par ce qu'il connaît de son principe et de l'explorer jusque dans son fond intime, de façon à pousser sa quête à l'extrême. A force de labeur et de longueur de temps, un beau jour, subitement, il pénétrera tout dans une même unité. C'est alors que du foisonnement des choses, plus rien ne lui sera inaccessible, l'endroit comme l'envers, le plus subtil comme le plus sommaire, et que de son esprit plus rien ne restera dans l'ombre. »<sup>4</sup> Cette pénétration qui ne laisse rien de côté ne le cède en rien à Bacon<sup>5</sup>. Mais, si Zhu Xi peut en peu de mots présenter sa doctrine, il reste que Bacon, lui, peut expliciter en détail sa méthode. Alors que Bacon met en pratique ce qu'il dit, Zhu Xi a beau parler, sa pratique reste un bavardage métaphysique qui ne repose sur rien. Aussi la nouvelle science s'est-elle développée non en Chine, mais en Europe<sup>6</sup>.

Selon Descartes, si la conscience permet l'autonomie du sujet, cette conscience n'agit pas ; seule l'intelligence peut la changer et faire que le moi renonce à sa supériorité en se mettant à l'école des réalités extérieures. C'est tout à fait la pensée de Mencius :

<sup>2</sup> Yan Fu, 《救亡决论》 « Propos décisifs sur le Salut national » .

<sup>3</sup> Traductions de John Stuart Mill, Thomas Huxley, Herbert Spencer, Adam Smith, Montesquieu.

<sup>4</sup> Voir Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 516.

<sup>5</sup> Francis Bacon (1561-1626), scientifique et philosophe anglais.

<sup>6</sup> Liang Qichao, « Deux grands ancêtres de la civilisation moderne » (1902).

*L'oreille et l'œil sont des organes qui ne pensent pas et qui sont susceptibles d'être obnubilés par l'objet. Lorsque deux objets entrent en contact ils s'attirent et c'est tout. Le cœur/esprit est l'organe qui pense et la pensée permet d'acquérir ce que l'on ne saurait obtenir sans pensée, une faculté que le Ciel a mise en nous. Si l'on donne la première place à cette partie majeure, les inférieures ne pourront plus lui disputer. Ceci fait le grand homme, rien de plus.*<sup>7</sup>

Liang Qichao est aussi au courant de «Kant, le grand lettré allemand de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle », qui a « synthétisé le dogmatisme et le scepticisme et constitué une philosophie totale ». Par la suite Liang rédigea aussi un article sur « La doctrine du plus grand sage de l'époque moderne » qu'il comparait avec la pensée chinoise :

Pour Wang Yangming, « *Votre connaissance morale innée est votre propre référence. Quand vous dirigez votre pensée votre connaissance morale innée sait que c'est bien si c'est bien et que c'est mal si c'est mal. Vous ne pouvez rien lui soustraire. Simplement n'essayez pas de la tromper, mais suivez-la sincèrement et vraiment dans tout ce que vous faites. Alors le bien sera préservé et le mal éliminé.* »<sup>8</sup> C'est prendre la connaissance innée du bien comme un commandement ; la suivre est notre responsabilité morale. Cette connaissance morale innée de Wang Yangming et le « Vrai moi » kantien sont fondamentalement identiques.

Ces articles ont été écrits au début du XX<sup>e</sup> siècle (ils furent publiés en 1902-1903), à l'époque où les intellectuels chinois venaient d'emprunter aux Japonais leur traduction du terme « philosophie ». Les commentaires de Liang Qichao visaient à amener ses lecteurs à comprendre la philosophie occidentale à partir de leur propre fonds intellectuel, mais au fond ils réduisaient à la « philosophie » la comparaison entre les deux traditions intellectuelles. Ses comparaisons entre la méthode de Zhu Xi et celle des sciences, entre Wang Yangming et Kant, étaient certes expéditives, mais elles ont par la suite donné lieu aux interprétations du néo-confucianisme chez Hu Shi 胡適 (1891-1962) et Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995). Encore plus important est la notion implicite que l'étude de la pensée chinoise d'autrefois pouvait se faire du point de vue confucéen, taoïste, ou encore néo-confucéen, mais aussi du point de vue de la « philosophie ». Or, dès qu'on se réfère à la « philosophie », les problèmes sont tout différents.

Wang Guowei 王國維 (1877-1927) a été le premier à réfléchir sur la philosophie chinoise dans une perspective comparatiste. Ses écrits, de peu postérieurs à ceux de Liang Qichao, montrent qu'il était un bien meilleur connaisseur de la philosophie que Liang et aussi que Yan Fu. Il remarque : « Yan Fu a présenté la philosophie utilitariste et évolutionniste en Angleterre. Il n'avait pas d'intérêt pour la pure philosophie, mais seulement pour des questions touchant à l'économie ou à la société ». De même, à propos de Liang Qichao : « Il n'avait aucune idée de ce que savoir veut dire ; son but était d'ordre politique. Tous ses commentaires académiques ne sont que plagiats comme à propos de la philosophie de Kant et il se trompe la plupart du temps. » Trois ouvrages illustrent la méthode de Wang Guowei en matière de philosophie comparée : choisir dans les classiques chinois des catégories intellectuelles de signification assez large et les référer à des

<sup>7</sup> Mencius, VI A, 15 ; traduit par André Levy, You-Feng, 2003.

<sup>8</sup> Wang Yangming, *Chuanxilu*, traduction anglaise : *Instructions for Practical Living*, traduit par Chan Wing-tsit, Columbia University Press, 1963.

questions ou à des démarches intellectuelles de même ordre dans la philosophie Occidentale, en se livrant à une tâche d'interprétation et d'évaluation :

« A l'égard d'une affaire ou d'une chose, même si nous avons des avis contraires, nous devons tous avoir des arguments sérieux pour nos propres opinions ; comme les propos énoncés tendent à devenir vérité, nous devons nous concentrer sur le sujet étudié ».

Dans « De la nature humaine<sup>9</sup> », mentionnant « les antinomies » où, selon Kant, s'égare la connaissance expérimentale, il critique la controverse traditionnelle en Chine à propos de la nature humaine (est-elle bonne ou mauvaise ?) :

A vouloir que la nature humaine soit ou bien bonne ou bien mauvaise, dans tous leurs propos sur la question, comme cette nature est quelque chose dont nous ne pouvons faire l'expérience, chacun s'en tenait à son opinion ; mais si l'on veut avec une telle opinion expliquer l'expérience ou contribuer à la formation morale, alors les contradictions se manifestent au grand jour. Aussi par la suite les lettrés se sont-ils tenus à l'écart de ces vaines controverses.

Dans « L'ordre des choses », Wang Guowei montre que la pensée chinoise et la pensée occidentale présentent certains aspects identiques :

A propos de toutes sortes de réalités, nous leur découvrons un point commun ; par abstraction, celui-ci devient un concept et nous lui discernons un nom. Avec le temps, ce nom se réifie, nous oublions d'où il est venu, comme par exemple pour li. L'évolution sémantique de « L'ordre des choses » dans notre langue et l'évolution de « raison » en Occident, c'est tout un. »

L'analyse méticuleuse des différents sens de « l'ordre des choses » dans cet ouvrage reste encore un modèle aujourd'hui.

Même si par la suite Wang Guowei a abandonné la philosophie, il a su évaluer la tradition intellectuelle chinoise en coordination avec la philosophie d'Occident, trouvant partout des différences et de l'identique. On peut dire qu'il avait compris ce que comparer veut dire. Par la suite, cette utilisation de la grammaire conceptuelle occidentale pour reformuler la tradition chinoise est devenue la méthode courante dans l'étude de la philosophie chinoise. Hu Shi en est un exemple : dans son *Précis de l'histoire de la philosophie chinoise – vol. I* (1919), il s'explique : « Ce que j'ai surtout à proposer dans ce livre, c'est une compréhension parfaite des différentes Ecoles, chacune avec un discours unifié et méthodique. En matière de comparaison, ma référence est la philosophie occidentale ». La différence avec Wang Guowei est que l'intérêt philosophique de Hu Shi était proche de celui de Yan Fu ; de plus, dans son utilisation de la philosophie occidentale, il reconnaissait à celle-ci sa prétendue signification universelle. Voici par exemple ce qu'il dit de l'Ecole Mohiste :

Pour les confucéens, il est très important de mettre de l'ordre dans les noms, car ils estiment pouvoir alors mettre de l'ordre dans le monde. A la même époque, pour les tenants de l'individualisme, comme Yang Zhu, il n'y a que des réalités individuelles, il n'y a pas de noms communs : « Les noms sont irréels, les réalités sont sans nom ; nommer, c'est

---

<sup>9</sup> 論性 *lunxing*.

tromper. » Nous avons là deux Ecoles absolument opposées, deux positions extrêmes : les confucéens d'une part, Lao Zi et Yang Zhu de l'autre. Les « Néo-Mohistes »<sup>10</sup> ont recherché une logique intermédiaire ; ils ne posent pas la question de savoir si les noms sont ou non réels, ils mettent simplement en avant le rôle des noms et du réel en logique; ainsi ils disent : ce qui est nommé, c'est la réalité ; le nom est ce qui sert à nommer. Le réel est seulement « sujet », le nom seulement un prédicat : ils ont un rôle seulement en logique, il ne s'agit pas d'une «ontologie » qui discuterait de l'essence et de l'existence de ce qui constitue l'univers (la réalité et les noms dont parlent les Néo-Mohistes, ce sont respectivement la « Substance » et les « Universaux » de la philosophie occidentale). C'est là la principale contribution de la logique mohiste.

Très rapidement l'usage du vocabulaire philosophique occidental s'est répandu et du coup il n'était plus nécessaire à tout moment d'en expliquer l'origine : dans les recherches sur la philosophie chinoise la dimension comparatiste qu'elles avaient eue à leurs débuts est passée dans l'ombre et est progressivement tombée dans l'oubli. De fait, cela a été le cas des écrits sur l'histoire de la philosophie chinoise qu'ils émanent de scientifiques, des marxistes ou encore des Nouveaux Confucéens modernes. Bien sûr, il y a eu des personnes qui écartèrent cette manière de faire ; par exemple, Zhong Tai 鍾泰(1888-1979) dans son *Histoire de la philosophie chinoise*<sup>11</sup> (1929) :

« La Chine et l'Occident ont chacun leur système de recherche intellectuelle ; à vouloir à tout prix les rapprocher, on les défigure. Dans son interprétation des termes, ce livre se fonde uniquement sur les textes anciens. Les modernes abordent des sujets de plus en plus complexes, beaucoup sont des maquis, je n'ose pas les suivre. »

Seulement le résultat est que les histoires de la philosophie sans grande valeur passent à côté de l'essentiel en matière de recherche sur l'histoire de la philosophie chinoise. Bref, il est clair que cette recherche aujourd'hui est inséparable d'une approche comparatiste et même qu'elle en est le produit. Mais, cela ne revient pas à dire qu'il n'y a pas aussi une place pour une philosophie comparée tout court. Au contraire, la philosophie comparée peut être utile à la réflexion sur la philosophie chinoise et, de fait, à l'époque où Hu Shi publiait son *Précis de l'histoire de la philosophie chinoise*<sup>12</sup>, sortait *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*<sup>13</sup> de Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988) – un traité de philosophie comparée qui a eu beaucoup de répercussion dans le monde intellectuel et qui reste exemplaire.

## II

### Compréhension mutuelle transculturelle

Nous pouvons donc définir la recherche en philosophie comparée comme l'étude comparée de philosophies situées dans des contextes culturels différents. Si de plus nous nommons « philosophie » bien des courants de pensée de l'antiquité chinoise, notre tâche ne doit pas

<sup>10</sup> « Néo-Mohistes », terme préféré de Hu Shi pour désigner les « Canons mohistes » qui constituent la seconde partie du *Mozi* et sont consacrés à des questions de logique.

<sup>11</sup> *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史.

<sup>12</sup> *Zhongguo zhexue dagang* 中國哲學大綱.

<sup>13</sup> *Dongxi wenhua ji qi zhexue* 東西文化及其哲學, trad.fr. par Luo Shenyi *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*, 2011

commencer uniquement avec la période moderne, mais d'abord avec l'introduction du bouddhisme en Chine.

Les premières traductions en chinois des soutras utilisèrent la méthode du *geyi* qui consistait à « apparier les notions » bouddhiques avec des notions chinoises<sup>14</sup> et, quelles qu'en fussent les implications, cette méthode peut être considérée comme un début en matière de pensée comparée. Comme l'écrivait le professeur Tang Yongtong 湯用彤 (1893-1964),<sup>15</sup> nous pouvons trouver chez Sengzhao 僧肇 (314-414) un authentique exemple de philosophie comparée, mais qui s'ignore :

Sengchao synthétise le *Soutra de la Sagesse* et le *Soutra Vimalakîrty-nirdesa* avec le *Mâdyamika sâstra* et le *Sata Sâstra*<sup>16</sup>, pour en transcrire l'essentiel dans le style rhétorique chinois. Il laisse de côté toutes les analyses logiques et la nomenclature des réalités de l'original sanscrit. Cela peut être dû au passage à une autre langue écrite, mais Sengzhao excelle à sélectionner les points importants. Sa très grande contribution a été de siniser les doctrines indiennes. Dans son choix de termes chinois adéquats, il a bien sûr recours aux écrits du taoïsme mystique, *Laozi* et *Zhuangzi* ; ainsi, le *Livre de Zhao* appartient encore à la littérature mystique de l'époque. Pour le dire en quelques mots, les principales théories de ce livre, comme « l'égalisation du vrai et du faux », « l'unité du mouvement et de la quiétude », sont inspirées par la lecture de *Zhuangzi*. La particularité de Sengzhao est son intelligence sans pareil du texte de *Zhuangzi* et son art à l'appliquer à des questions d'ontologie. Sa grande familiarité avec les entretiens mystiques de l'époque, sa parfaite compréhension du problème du *ti* et du *yong*,<sup>17</sup> sa manière d'aller droit au sujet dans un style aussi exquis que vigoureux, font de son livre un joyau de la philosophie chinoise.

Wang Guowei écrit au début de *De l'ordre des choses*<sup>18</sup> :

Dans *Entretiens sur la nature humaine*, Ruan Yuan 阮元 (1764-1849) remarque que les traducteurs utilisent le seul caractère *xing* 性 (nature humaine) pour rendre des choses dans les soutras dont « on ne comprend pas la signification » et les Chinois utilisèrent de même ce caractère tel qu'on le trouve dans les Classiques. Il va de soi qu'un traducteur qui rencontre une notion inconnue de sa langue doit fabriquer un nouveau mot et non pas s'en tirer avec un vieux mot qui semble faire l'affaire. Or, l'évolution de la langue écrite est-elle seulement due à l'introduction de notions venues de l'étranger ?

Ces propos montrent bien comment la traduction peut servir de lien entre le travail comparatif d'hier et d'aujourd'hui. Ainsi, en 1934, le grand historien Chen Yinke 陳寅恪 (1890-1969) dans son rapport d'évaluation de l'*Histoire de la philosophie chinoise Zhongguo zhhexueshi* 中國哲學史 de Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990) rapproche l'influence du savoir occidental sur la Chine contemporaine de l'influence du bouddhisme sur la Chine ancienne. L'expérience des

<sup>14</sup> Voir Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997, pp. 362-363.

<sup>15</sup> Tang Yongtong, auteur en 1938 d'un ouvrage très célèbre sur l'histoire du bouddhisme chinois des origines jusqu'à la fin du VI<sup>e</sup> siècle.

<sup>16</sup> L'un et l'autre « traités » de Jicang (549-623).

<sup>17</sup> *Ti* 體 et *yong* 用, « fondement constitutif » et « sa mise en opération » (Anne Cheng, *Histoire*, p. 330.)

<sup>18</sup> *Shili* 釋理.

échanges culturels de jadis sans aucun doute est très éclairante quand il s'agit de comprendre les problèmes trans-culturels, mais nous devons aussi considérer que la communication interculturelle n'a pas la même fonction selon les époques et les circonstances.

La philosophie comparée a pour projet de jeter des ponts entre les cultures, mais cet effort de communication peut se situer dans un contexte d'échange ou bien d'affrontement. L'expansion du bouddhisme indien en Chine représentait un échange culturel pacifique, même si les conflits intellectuels n'ont pas manqué (comme sous les Song et les Ming quand le confucianisme faisait la chasse aux hérésies pour protéger la tradition orthodoxe). Au contraire l'entrée en Chine de la culture occidentale à l'époque moderne s'est accompagnée de conflits, même si finalement il y a bien eu un échange culturel. Bref, la comparaison des cultures (concrètement, il s'agit de philosophie comparée) peut se faire de différents points de vue et selon différentes tendances : étudier ou exposer ; pour se défendre ou pour disséminer l'autre culture.

Disons qu'en général les Chinois ont étudié ou bien se sont défendus. Autrefois, le rapide développement du bouddhisme a été le fait de l'étude, alors que sous les Ming le rejet des autres doctrines au nom de l'orthodoxie confucéenne, relevait de l'auto-défense. Depuis l'époque moderne, c'est « l'étude » de l'Occident qui a été la grande affaire. C'est tout d'abord Yan Fu qui, devant la faiblesse militaire de la Chine, en recherche les causes culturelles ; en comparant les traditions intellectuelles et académiques en Chine et en Occident, il a montré à ses compatriotes la nécessité d'étudier le savoir occidental. Ses travaux ont exercé une influence considérable ; et c'est cette recherche comparatiste qui a donné naissance à la notion de « philosophie chinoise ». Mais, il y avait aussi des approches comparatistes d'auto-défense : à l'heure des controverses « culture occidentale/culture chinoise » après le mouvement du 4 Mai 1919, il y a eu les partisans d'une modernisation « fondée sur la culture chinoise », particulièrement représentés en 1921 par l'ouvrage de Liang Shuming *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*.

Ce livre de Liang Shuming est en fait la transcription de conférences données dans les circonstances mentionnées dans l'Introduction de l'ouvrage : Liang se fait l'avocat de la valeur de la culture chinoise face à une occidentalisation unilatérale et au risque d'un déracinement culturel. Il explique que les partisans de l'occidentalisation présupposent qu'il existe une culture à signification universelle, représentée par la culture occidentale, tandis que la culture chinoise relève de l'exception et doit donc être « changée de fond en comble ». Ou encore, ils disent que toutes les cultures suivent le même processus d'évolution et comme l'Occident a progressé plus rapidement que la Chine, celle-ci doit maintenant tourner la page. Ces convictions sont bien les conclusions d'une certaine approche comparatiste au nom de critères jugés « universels. » Liang Shuming aussi compare, mais relativisant les différences, il souligne que les deux cultures ont chacune leurs particularités : ce n'est pas une question d'universel/exception ou d'avance/retard ; on ne peut pas prôner aveuglément l'occidentalisation, il faut aussi « réinvestir de manière critique l'orientation originaire de la Chine ».

Dans sa comparaison de la Chine, de l'Occident et aussi de l'Inde, Liang va de la culture à la philosophie. Et sous sa plume la philosophie chinoise a une tout autre allure que celle de Hu Shi : alors que ce dernier surimpose des catégories occidentales sur ce dont parlent les penseurs chinois, Liang Shuming s'emploie à mettre en lumière des caractéristiques en contraste avec l'Occident. Par ailleurs, qu'il s'agisse de culture ou de philosophie, Liang emprunte généralement les notions occidentales dans sa sélection des catégories qu'il compare. Et dans son style d'exposé, il procède déjà selon les exigences académiques de l'Occident, si bien qu'aujourd'hui nous avons l'occasion de discuter de ce livre comme d'un texte de philosophie comparée.

En réalité, un exposé de l'histoire de la philosophie chinoise basé sur des catégories occidentales est le fait d'un comparatisme en sous main et, suite à la progressive transformation des modèles culturels, les experts chinois s'y sont accoutumés et à plus forte raison nombre de sinologues étrangers. Ici, citons la mise en garde que Benjamin I. Schwartz<sup>19</sup> adressait en 1953 à ses collègues :

In speaking of the encounter between the West and the « non-West » we generally assume that the West is a known quantity. The metaphor of the “Western impact” suggests the image of a clearly perceived object impacting on an inert material. The recipient material may be somewhat amorphous and obscure, but we are all familiar with the impacting object. We know the West.<sup>20</sup>

Aux yeux de Schwartz, c'est là bel et bien un mythe. Il persiste et signe :

I would suggest that in dealing with the encounter between the West and any given non-Western society and culture, there can be no escape from the necessity of immersing ourselves as deeply as possible in the specificities of both worlds simultaneously. We are not dealing with a known and an unknown variable, but with two vast, ever-changing, highly problematic domains of human experience. We undoubtedly “know” infinitely more about the West, but the “West” remains as problematic as ever. One may even hope that the ground of encounter may itself provide a new vantage point from which we can take a fresh look at both worlds. No one can, of course, pretend to stand outside of any given culture. We are all “culture-bound”. One may nevertheless hope that there does exist a realm of the universally human lying below and beyond culture which makes a certain degree of self-transcendence possible. Again, one cannot hope to be equally “expert” in all matters, but if fruitful inquiry is to proceed one must dare to pass judgment even on matters which lie outside one's “field” so long as they are relevant.<sup>21</sup>

Bref, l'indépendance en philosophie comparée consiste à traiter d'égal à égal les valeurs d'une culture différente. Certes, on ne peut se détacher totalement de son propre système de valeurs, mais on évitera toute dérive négative si on garde en mémoire qu'on compare en vue d'une rencontre, que cette rencontre implique l'étude ou la mise au jour des convictions de notre propre culture et qu'il ne s'agit pas d'un affrontement de valeurs, ni de donner libre cours à des sentiments de supériorité culturelle.

Dans leur étude de la philosophie chinoise, David L. Hall et Roger T. Ames<sup>22</sup> se plaignent du manque d'intérêt des philosophes occidentaux pour la philosophie chinoise, l'attribuant à l'égocentrisme culturel de l'Occident, à sa conception d'un universalisme philosophique et aussi à des traducteurs qui n'ont pas de formation philosophique, etc. A ce désintérêt pour la philosophie chinoise et la philosophie comparée il y a essentiellement deux explications : d'une part, les philosophes d'Occident n'attendent rien de l'étude de philosophies non-occidentales ; d'autre part, la manière excessivement occidentalisée dont les spécialistes chinois traitent aujourd'hui de la philosophie chinoise, dissimulant les particularités de notre tradition intellectuelle, n'encourage pas les universitaires d'Occident à connaître celle-ci. Donc, le manque d'intérêt en Occident pour la

---

<sup>19</sup> Sinologue américain (1916-1999), longtemps professeur à Harvard.

<sup>20</sup> Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power – Yen Fu and the West*, 1953, 1983, p. 1.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 2-3.

<sup>22</sup> David L. Hall, Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, Suny Press, 1987.



philosophie comparée n'enlève rien à la légitimité de cette discipline ; et il ne dévalue en rien la culture chinoise. En revanche, les études comparées permettraient à la philosophie chinoise de contribuer à d'importantes ressources intellectuelles ; disons même qu'à cette époque de globalisation galopante, elles feraient découvrir aux autres cultures les valeurs au cœur de la culture et de la philosophie chinoises. Et il n'y a pas que la Chine et l'Occident ; il y a aussi la Chine et l'Inde, et beaucoup d'autres interlocuteurs possibles [Zhang Taiyan 章太炎(1869-1936) a écrit beaucoup d'articles comparant le bouddhisme et la pensée chinoise de l'antiquité ; mais, à la différence de la philosophie occidentale, les doctrines bouddhistes n'étaient pas tenues pour universelles ; aussi ces écrits de Zhang Taiyan ne furent-ils pas considérés comme de la philosophie comparée et ils ne retinrent pas l'attention des historiens de la philosophie.]

### Les questions de méthode

A propos de la philosophie comparée on ne peut se contenter de parler des contextes et des orientations, il faut aussi parler méthodes, et il faut surtout dire que c'est là une difficulté à laquelle se heurte une philosophie comparée transculturelle. Tout d'abord il y a le problème des langues avec leurs divergences. En philosophie le rapport avec le langage n'est pas aussi simple que dans les autres domaines du savoir. Une position plutôt extrême consiste à dire que la structure de la langue détermine le mode de pensée, mais les exemples mis en avant sont discutables : certes, le « *to be* » des langues indo-européennes a conduit à la question de l'existence de *being*, mais en chinois le « il y a quelque chose » (*you*) a pu conduire à des questions métaphysiques semblables : le « il y a » ou le « il n'y a pas » comme fondement de l'univers. Beaucoup de difficultés viennent de l'impossibilité de trouver dans l'autre tradition un équivalent pour nombre de notions abstraites. C'est là un vieux problème, comme nous l'a montré la citation de Ruan Yuan critiquant l'habitude de traduire par *xing* une série de notions bouddhistes. Et dans sa recension de la traduction anglaise de *L'Invariable Milieu* par Gu Hongming 辜鴻銘(1857-1928), Wang Guowei donne des exemples encore plus concrets :

Utiliser la philosophie moderne pour exposer la pensée de l'Antiquité, c'est peut-être compléter leur enseignement, mais je ne crois pas que c'est leur être fidèle. L'enseignement des Anciens n'a certainement rien de systématique. Souvent dans un même passage revient sans cesse le mot « Voie du Ciel », « affaires humaines » ; ce peut-être un seul passage ou aussi bien un chapitre. Heureusement, les mots qu'ils utilisent ont une signification très vaste et qu'ils disent « Ciel » ou « Homme », ils peuvent utiliser ce même mot, sans y voir d'incohérence. Un terme équivalent dans la langue du traducteur n'a pas nécessairement la même amplitude de sens et même si c'est le cas, il n'est pas possible dans la langue étrangère d'utiliser ce terme aux mêmes endroits qu'en chinois. Bref, cette polysémie du chinois constitue un obstacle inévitable. Et si l'on cherche à la réduire, on va trouver un mot étranger si global qu'il n'a plus guère de contenu et ne reflète pas l'originalité du texte chinois ; il ne reste plus qu'une généralité toute superficielle. C'est là toute la difficulté de traduire nos anciens livres.

Il y a plus :

Les langues étrangères n'ont pas l'équivalent de notre mot « Ciel » et nous n'avons pas l'équivalent de leur mot « Dieu », mais ce n'est pas à prendre comme une différence : notre mot « Ciel » ne désigne pas l'azur, c'est une notion intermédiaire : la matérialité de l'azur concrétise l'esprit du Seigneur du Ciel.

Ainsi, tout en étant très critique de la traduction de Gu Hongming, Wang Guowei reconnaît que les écarts entre les langues constituent un obstacle majeur à la communication entre cultures.

La comparaison de notions est un problème très complexe. (...) Par exemple, la notion philosophique très fréquente *Dao* a été traduite en anglais comme *Way, Logic, Truth, Natural law*, etc. Tous ces mots anglais ont chacun une signification partielle superposable à *dao*, mais aucun n'est totalement superposable à *dao*. Aussi pour éviter toute méprise, certains comme A. C. Graham ne traduisent pas, et s'en tiennent à la transcription « *dao* ». On peut dire que toute traduction est l'aboutissement d'une comparaison, mais ce sont là deux opérations très différentes. En effet, le traducteur ne peut employer qu'un même mot pour traduire une notion donnée, car si pour rendre compte de la polysémie de l'original, il en employait d'autres, le lecteur risque de ne pas comprendre qu'il s'agit de la même notion. Au contraire, dans une étude comparatiste, on a le loisir d'analyser la compréhension d'une notion dans une autre culture et ainsi mettre en lumière les particularités de cette culture. Quand ils comparent les philosophies chinoise et occidentale, les spécialistes occidentaux sont très sensibles à cet obstacle linguistique. Dans "Being in Western Philosophy Compared with *shih/fei* and *you/wu* in Chinese Literature"<sup>23</sup>, A. C. Graham traite de cette question du croisement et de la superposition des significations. C'est peut-être l'asymétrie des compréhensions des spécialistes chinois et occidentaux, ou encore l'insuffisance encore excessive dans l'expérience des philosophes chinois à présenter la philosophie chinoise dans les langues occidentales.

La difficulté n'apparaît pas seulement quand il s'agit de traduire ou de comparer, on trouve dans les textes classiques chinois beaucoup de catégories de pensée dont la signification n'est pas rigoureusement définie et c'est là un problème pour l'analyse philosophique. Cette polysémie dont parle Wang Guowei relève d'un certain mode de pensée. Non que le discours des Anciens manque de logique, mais certaines notions fondamentales se sont formées sans être clairement définies. La manière dont nos textes classiques expriment des notions abstraites relève de la métaphore. C'est le cas des *Entretiens de Confucius* à propos de *ren* : qui désigne tantôt une vertu, un tempérament individuel, une inclination politique et même un niveau existentiel, sans qu'il y ait de signification distributive au sens logique. Pourquoi ? C'est que Confucius veut l'utiliser pour couvrir toutes les expériences de la vie riches de valeurs positives ; comme au contraire, une définition abstraite ne permet pas de s'orienter concrètement dans la vie, il faut passer par l'analogie : « De la connaissance d'un point en inférer d'autres », c'est à dire « Puise en toi ce que tu peux faire pour les autres, voilà qui te mettra sur la voie du *ren* »<sup>24</sup>. La signification du mot « *dao* » chez les taoïstes se déploie comme une métaphore. Le sens premier de *dao* est « route » ; comme une route sert à atteindre une destination donnée, on passe à la notion de méthode exacte, de procédé qui marche, de mode de vie raisonnable, et même de nécessité, de nature essentielle, de vérité, et même jusqu'à des notions des plus abstraites comme celle de substance. Le mot tout ordinaire de « route » aboutit ainsi à une catégorie philosophique. Et il n'y a pas que des mots ; une histoire (une parabole) peut être aussi métaphore : dans les *Entretiens de Confucius*, c'est l'épisode où Confucius conclut qu'il est « d'accord avec Dian 點 »<sup>25</sup> ; dans le *Zhuang Zi*, c'est le passage où l'auteur rêve qu'il est un papillon – métaphore d'une grande richesse.<sup>26</sup> Ainsi, autant de mots qui ne peuvent être rendus par une notion moderne bien fixée, mais qui offre tout un espace de créativité au lecteur.

<sup>23</sup> The Institute of East Asian Philosophies, Singapour, 1986.

<sup>24</sup> *Entretiens de Confucius*, VI.28, traduction d'Anne Cheng, Seuil, 1981.

<sup>25</sup> *Entretiens de Confucius*, XI, 25.

<sup>26</sup> *Zhuang Zi*, chapitre I.

Quant aux diverses catégories philosophiques (épistémologie, logique, etc.), ce sont là des modes de réflexion que l'on ne peut pas ignorer et dans lesquels la pensée traditionnelle chinoise ne s'est guère investie. Ceci dit, l'usage de fables, de mythes et autres métaphores pour exprimer valeurs et idéaux, styles de vie ou croyances religieuses ne semble en rien un phénomène exceptionnel dans les cultures du monde. Le point critique pour le lecteur est d'entrer dans ce discours spécifique avec son contexte et tous ses symboles culturels. Pour la recherche inter-culturelle, c'est bien là une difficulté énorme, mais c'est aussi un défi pour le chercheur chinois qui, lui, se trouve de plus en plus éloigné de sa tradition,

Tous ces problèmes sont communs à toute entreprise herméneutique, mais pour ce qui est de la recherche aujourd'hui en Chine, la philosophie comparée est un approfondissement de la démarche inter-culturelle ; on peut dire que la rencontre entre cultures est le but de la philosophie comparée. Ainsi, on peut distinguer divers niveaux de comparaison : comparaison de catégories (comme chez Wang Guowei) ; comparaison de périodes (pour Liang Qichao et Hu Shi au cours des trois derniers siècles la Chine a connu sa « Renaissance » ; Hou Wailu 侯外廬(1903-1987), lui, parle de « Aufklärung ») ; comparaison de systèmes de pensée (Feng Youlan assimile au « réalisme » philosophique la pensée néo-confucéenne et Mou Zongsan l'assimile au kantisme). Il y a encore des entreprises macroscopiques dans leur comparaison des systèmes de valeurs des cultures ; mention a été faite de l'œuvre de Liang Shuming, mais il y a aussi le professeur Nakamura Hajime avec son *Modes de pensée des nations orientales*.<sup>27</sup> Tout système culturel comprend des éléments constitutifs ou de phénomènes qui ne constituent pas un tout cohérent et parfaitement unifié – Wittgenstein parlerait de « analogie familiale » – et donc toute approche essentialiste est hors de question car il y a toujours la possibilité de situations exceptionnelles. Citons ici Yan Fu qui après avoir expliqué que la présence ou non de l'esprit de liberté est la différence fondamentale entre la culture chinoise et la culture occidentale, poursuit :

De cette différence entre la façon chinoise et la façon occidentale de concevoir la liberté découle une foule d'autres différences dont voici en gros quelques exemples :

- Les Chinois attribuent la plus grande importance aux Trois liens sacrés, alors que les Occidentaux accordent la première place à l'égalité.
- Les Chinois mettent avant tout leurs plus proches parents, les Occidentaux, les hommes de capacité.
- Les Chinois gouvernent le monde en exerçant la piété filiale, les Occidentaux en servant le bien public.
- Les Chinois vénèrent le souverain, les Occidentaux exaltent le peuple.
- Les Chinois tiennent à avoir une doctrine unique et une direction commune, les Occidentaux se plaisent à vivre dans la diversité des partis et des régions.
- Les Chinois sont pleins de tabous et d'interdits, et les Occidentaux d'ironie et de critique.
- Dans le domaine des finances, les Chinois insistent sur l'épargne, et les Occidentaux sur l'exploitation des ressources.
- Les Chinois s'attachent à la simplicité et au dépouillement, les Occidentaux recherchent distractions et amusements.

---

<sup>27</sup> Nakamura Hajime 中村元(1912-1999), *Dongfang minzu de siwei fangfa*, 1960); *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, University of Hawaii Press, 1964.

- Dans les rapports humains, on exalte en Chine l'humilité et la modestie ; en Occident on cherche à se développer et à s'étendre.
- En Chine on tient à l'étiquette ; en Occident, on favorise les mœurs directes et faciles.
- Dans le domaine des études, on se vante en Chine d'être érudit, tandis qu'en Occident, ce sont les connaissances nouvelles qui ont la primauté.
- En ce qui concerne les calamités naturelles, les Chinois s'abandonnent au destin, les Occidentaux font appel à l'énergie humaine.<sup>28</sup>

Dans ce texte Yan Fu contraste certains traits qui sont liés à des institutions (les Trois liens sacrés/l'égalité ; amour familial/gens de valeur) mais pour le reste il mentionne des différences qui n'ont rien d'absolu et, en tant que telles, sont très significatives. Par exemple, certains diront que la culture chinoise est « immobile » et la culture occidentale est « mouvement » ou que les Chinois privilégient la synthèse et les Occidentaux l'analyse, et tout cela n'a rien d'absolu et donne beaucoup plus à penser que des oppositions radicales. Nous pouvons donc avancer que tout un ensemble très général de contrastes nous permet seulement de présenter des particularités relativement frappantes ou bien une hypothèse qui demande encore à être vérifiée. Il faut alors compléter en comparant des problèmes spécifiques ou des champs partiels ; par exemple, prendre comme objet une catégorie ou la pensée d'une personnalité qui compléteront ou rectifieront nos points de vue abstraits. Ceci dit, en assimilant la culture à un texte, il faut dire que la totalité n'est pas seulement l'accumulation de parties. Si on n'a pas une vision de l'ensemble il y a des chances que la signification d'une partie nous échappe ; le cercle herméneutique totalité/parties est nécessaire en philosophie comparée.

Même si nous sommes incapables de donner une description formellement satisfaisante de la philosophie comparée, en ce qui concerne la philosophie chinoise, la philosophie comparée a déjà donné des preuves de son rôle dans la recherche inter-culturelle. Le point crucial est de prendre conscience de la méthode. Ensuite, pour nous Chinois la méthode opère à trois niveaux : la philosophie en général, la philosophie comparée et la philosophie comparée Chine-Occident. Peut-être n'y a-t-il pas de méthode qui marche vraiment, mais seulement des questions générales qui se posent à nous. Mais, de soi mettre en lumière la complexité d'un problème est quand même bien une des tâches de toute méthodologie.

@

---

<sup>28</sup> François Houang, *Les Manifestes de Yen Fu*, Fayard, 1977, pp. 40-41.