



Chen Shaoming 陈少明¹

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

¹ 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.²

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.³ 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. »⁴ Cette pénétration qui ne laisse rien de côté ne le cède en rien à Bacon⁵. 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 Europe⁶.

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 :

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

³ Traductions de John Stuart Mill, Thomas Huxley, Herbert Spencer, Adam Smith, Montesquieu.

⁴ Voir Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 516.

⁵ Francis Bacon (1561-1626), scientifique et philosophe anglais.

⁶ 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.*⁷

Liang Qichao est aussi au courant de «Kant, le grand lettré allemand de la fin du XVIII^e 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.* »⁸ 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^e 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

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

⁸ 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 humaine⁹ », 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

⁹ 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 »¹⁰ 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*¹¹ (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*¹², sortait *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*¹³ 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

¹⁰ « 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.

¹¹ *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史.

¹² *Zhongguo zhexue dagang* 中國哲學大綱.

¹³ *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 chinoises¹⁴ 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),¹⁵ 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*¹⁶, 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*,¹⁷ 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*¹⁸ :

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

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

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

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

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

¹⁸ *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. Schwartz¹⁹ 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.²⁰

(...)

@ @ @

Pour lire la suite de l'article :

[http://www.institutricci.org/A6_documents/data_doc/Doc/Chine -
Le Coin des penseurs 54 %28article complet%29 - Octobre 2016.pdf](http://www.institutricci.org/A6_documents/data_doc/Doc/Chine_-_Le_Coin_des_penseurs_54_%28article_complet%29_-_Octobre_2016.pdf)

¹⁹ Sinologue américain (1916-1999), longtemps professeur à Harvard.

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