

Université Jean Moulin Lyon 3

École doctorale : Philosophie

**Réception et représentation de la
philosophie chinoise en France du
seizième au vint-et-unième siècle**

par Marie-Julie MAÎTRE

thèse de doctorat d'Études des systèmes

sous la direction de Bruno PINCHARD et Gregory LEE

présentée et soutenue publiquement le 7 juillet 2010

Membres du jury :

Roger GREATREX, Professeur à l'Université de Lund – Suède

Philippe PELLETIER, Professeur, Université d'Artois

Bruno PINCHARD, Professeur, Université Jean Moulin Lyon 3

Gregory LEE, Professeur, Université Jean Moulin Lyon 3

Remerciements

Je remercie mes deux directeurs de recherche, les Professeurs Gregory Lee et Bruno Pinchard qui ont été attentifs à ma progression et m'ont encouragée tout au long de ce travail. Leur soutien, leur rigueur et leur disponibilité m'ont accompagnée pendant ce long périple. Je leur suis reconnaissante pour le suivi scientifique et pour l'aide matérielle et intellectuelle qu'ils m'ont fournis.

Les échanges d'idées et de réflexion au sein de l'IETT (Institut d'Études Transtextuelles et Transculturelles) pendant les séminaires et autres activités de recherche ou tout simplement autour d'un verre ont beaucoup contribué à faire évoluer ce travail et à l'enrichir. J'en remercie donc les membres qui m'ont conseillée et éclairée pendant ce travail.

Je suis extrêmement reconnaissante aux personnes qui m'ont aidée, soutenue et encouragée pendant la dernière ligne droite de cette aventure. Leurs aides, conseils, patience, présence et remarques m'ont été indispensables.

Merci à mes parents et à mon frère qui m'ont toujours portée dans mes choix et qui ont constamment été présents. Ils ont contribué à m'insuffler du courage, de la force et de la confiance pour terminer ce travail qui clôt toutes ces longues années d'études que je n'aurais pu accomplir sans eux.

Et je tiens enfin à remercier mon compagnon, qui à tout instant m'a encouragée, soutenue dans les moments difficiles et qui a supporté mes divers états d'âmes pendant ce parcours universitaire. Je lui suis reconnaissante pour l'énergie qu'il m'a transmise, sa patience et sa compréhension.

Cette thèse leur est dédiée à tous les quatre.

Remarques préliminaires

- Les caractères chinois sont sous leur forme classique et transcrits conformément au système de transcription *pinyin*, à l'exception de certains mots et noms propres pour lesquels les transcriptions EFEO sont plus répandues dans la langue française (ex : taoïsme).
- Les patronymes chinois sont cités selon l'usage, le nom de famille se plaçant avant le prénom.
- Conformément à l'usage, les titres des essais, articles et nouvelles sont donnés entre guillemets tandis que ceux des ouvrages et revues sont en italiques.

Introduction

Hé bien, Messieurs, y a-t-il eu ou n'y a-t-il pas eu
de la philosophie en Orient ?¹

Au sein de la société française, dans les librairies, l'organisation de l'université, les revues, les musées, les magazines littéraires et culturels, les congrès académiques, il y a la philosophie ; et il y a la pensée, sagesse ou spiritualité chinoises. La première se classe dans un « rayon » qui porte son nom. La seconde se retrouve placée dans l'ésotérique, la religion, le *fengshui* 風水, voire le zen 禅 ...² La sinologue Anne Cheng remarque justement que « les rayons « spiritualités » ou « bien être personnel » de nos librairies ne désemploient pas de publications sur la « sagesse chinoise », qui perpétuent tranquillement les poncifs les plus éculés sur une Chine éternelle, lisse et consensuelle, flottant dans un ailleurs mythique ou figée dans des « arrêts sur (belles) images » anhistoriques. »³ On parle de la philosophie chinoise en terme de « sagesse chinoise », d'« art de vivre » et de « spiritualité ». Elle est noyée et cachée dans cet amalgame que l'on désigne par « pensée orientale ». Cette philosophie est censée s'exprimer par des proverbes, préceptes, sentences sibyllines et obscures lancés par des sages retirés du monde, ascètes se contentant de peu et en retrait de la société moderne et matérielle, et de ses soucis contingents. On la reconnaît à travers les figures du *yin* et du *yang*, ou du *dao*.⁴

¹ Victor Cousin, *Cours d'Histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1829, 2e leçon du 24 avril 1828, p. 11.

² Zen est une traduction du mot chinois *chan*, 禅, et est une forme de bouddhisme *mahayana*, originaire de Chine qui fut introduite au Japon au treizième siècle, et qui insiste sur la méditation (*dhyana*), « illumination intérieure » et particulièrement sur la posture dite de *zazen*, *zuochan*, 坐禅. Le zen ou *chan* n'a donc rien à voir *a priori* avec la philosophie chinoise mais évoque une philosophie/religion venue d'Inde et qui renvoie à une technique de méditation. Aujourd'hui, les expressions courantes « être zen » ou « rester zen » font partie de l'imagerie populaire simpliste qui rattache le zen à la calligraphie et au thé, et qui emprisonne cette école bouddhique dans une sorte de quête pour arriver au bien-être. Voir Jørn Borup, « Zen and the Art of Inverting Orientalism Buddhism: Religious Studies and Interrelated Networks », in Peter Antes, Armin W. Geertz et Randi R. Warne (Dir.), *New Approaches to the Study of Religion: Regional, Critical, and Historical Approaches*, New York, Walter de Gruyter & Co, 2004 pp. 451-488 ; John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997, pp. 103-104.

³ Anne Cheng, *La Chine pense-t-elle ?*, Paris, Collège de France, Fayard, 2009, p. 22.

⁴ Le *yin*, 阴 et *yang*, 阳 sont deux symboles de la philosophie et de la cosmologie chinoises. Ils expriment les contraires opposés et complémentaires qui constituent une unité et qui peuvent se décliner comme Ciel, *tian*, 天 et Terre, di, 地, vie, *sheng*, 生 et mort, *si*, 死, masculin, *nan*, 男, et féminin, *nu*, 女... Le *yin* peut exprimer la souplesse, la fécondité et la féminité et représentait autrefois le côté ombragé d'une montagne, tandis que le *yang* évoque l'idée d'activité, de dynamisme et de masculinité et représentait le côté ensoleillé de la montagne. Ce sont des principes dynamiques, des mouvements qui se complètent et qui constituent chaque être. On les représente généralement avec la figure du *Taiji*, 太极, qui renvoie à l'Un, et représente le *yin* et le *yang* entrelacés ou dans chacun réside un peu, un point notamment, de l'autre. Cette sphère exprime le Chaos primordial et la forme du S qui les sépare renvoie à l'idée que quand le *yang* s'étoffe, le *yin* le contient et quand le *yin* grossit, le *yang* le comprime. Le S et la sphère expriment le mouvement qui anime le monde. On définit de manière générale le *dao*, 道, comme « voie », « méthode », « doctrine », ou encore « parler ». Chez les « taoïstes » il est le tout de la

L'université française manifeste également une méconnaissance et un manque de reconnaissance de la philosophie chinoise. L'enseignement secondaire ou supérieur se concentre sur la philosophie « occidentale » ou « européenne », mais pas sur celles des « autres ». N'y a-t-il de philosophie qu'en Europe ? Le reste du monde n'a-t-il pas pensé et ne pense-t-il pas ?

On peut légitimement se demander les raisons de cette « mise à l'écart », ou en « marge » de la philosophie chinoise dans beaucoup de domaines en France, tant scientifique, philosophique que de la vie quotidienne. Pourquoi lui refuser le qualificatif de « philosophie » pour lui laisser les termes de « pensée » ou « sagesse » ? On peut remonter au début du dix-neuvième siècle pour trouver des déclarations de membres de la communauté intellectuelle française, comme celle de Victor Cousin dans sa seconde leçon du 24 avril 1828 que nous avons évoqué plus haut, qui pose que l'Orient a précédé la Grèce. Plus tard, au vingtième siècle, on peut lire celle du philosophe Jean Baufret, disciple et ami de Heidegger, qui déclare au sujet d'un texte de Zhuangzi sur l'inutilité d'un arbre ⁵ :

nature, infini auquel on revient et qui contient le monde en faisant s'annuler les contraires que sont le *yin* et le *yang*. En effet, ce concept de *dao*, 道 est rendu dans un sens mystique chez Laozi par exemple comme la « conscience d'une réalité fondamentale sous les apparences, les déterminations, le langage, une réalité ultime qui est source et sens de toutes choses, et avec laquelle une forme d'union est possible. », Nicolas Zufferey, *Introduction à la pensée chinoise*, Paris, Marabout, 2008, pp. 117-118. Ainsi, chez Laozi, nous dit Nicolas Zufferey, le *dao*, 道 serait une réalité cachée et mystérieuse sous les phénomènes et qui échappe au langage mais que l'on peut atteindre sous forme d'un retour à l'origine. (*Introduction à la pensée chinoise*, pp. 119-119) Mais il semblerait que cette notion de *dao*, 道 ne soit pas aussi mystérieuse que cela, ce que nous verrons dans le chapitre 12, comme le dit Jean-François Billeter (*Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2002, p. 36) Il semble en effet que la notion de *dao*, 道 ne soit pas aussi énigmatique voire qu'elle nous soit bien habituelle. Le sinologue pense que la manière dont on traduit va modifier la perception que l'on a de ce concept. Ainsi, il peut n'avoir rien de « spécifiquement chinois » (*Leçons sur Tchouang-Tseu*, p. 36) Nous reviendrons sur la traduction dans le chapitre 12 de ce travail. En traduisant le terme *dao*, 道 par « technique », « méthode » selon le contexte et l'expérience décrite des textes, on peut démystifier la philosophie chinoise. (*Leçons sur Tchouang-tseu*, pp. 37-39) Sur le *dao*, 道 voir Angus C. Graham, *Disputers of the Tao : Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Open Court, 1989 ; Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2002 ; Jean-François Billeter, *Études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2004 ; Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 2002 ; Jean-Christophe Demariaux, *Le Tao*, Paris, Cerf 1990 ; Marie-Thérèse Lambert, *Le Tao*, Paris, Seghers, 1988 ; Isabelle Robinet, *Comprendre le tao*, Paris, Albin Michel, 2002 ; Jean Grenier, *L'Esprit du Tao*, Paris, Flammarion, 1992.

⁵ Zhuangzi, 莊子, est un philosophe qui aurait vécu en Chine au quatrième siècle avant notre ère à l'époque des *Royaumes Combattants*, *zhanguo*, 戰國. Sima Qian, 司馬遷 dans ses *Annales Historiques*, *Shiji*, 史記, rapporte qu'il était originaire du district de Meng, 蒙, probablement situé au sud du fleuve Jaune à proximité de la capitale de l'État de Song, *songguo* 宋, près de l'actuelle Shangqiu, 商邱 au Henan, 河南 On lui attribue la rédaction, en partie, d'un texte qui porte son nom, le *Zhuangzi*, 莊子. Il aurait occupé une charge administrative secondaire et refusé un poste de Premier ministre offert par le roi Wei de Chu, *chuweiwang*, 楚威王. Il aurait terminé sa vie retiré du monde et de la société en menant une vie errante et proche du peuple. Sur Zhuangzi voir *Les Œuvres de Maître Tchouang*, trad. du chinois par Jean Levi, Paris, L'Encyclopédie des nuisances, 2010 ; Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2002 ; Jean-François Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2004 ; Romain Graziani, *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, Paris, Gallimard, 2006 ; Angus Graham, *Disputers of the Tao : Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Open Court, 1989 ; Herlee G. Creel, *What is Taoism?: and Other Studies in Chinese Cultural History*, Chicago, University of Chicago Press, 1982 ; Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, pp. 113-142 et Nicolas Zufferey, *Introduction à la pensée chinoise*, Paris, Marabout, 2008, pp. 130-138 ; Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme : Des origines au XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1991.

Le paradoxe de la situation vient du fait que, quand on étudie des textes de philosophie chinoise, on voit bien que ce sont des textes qui démontrent un acte de penser, une tentative pour expliquer le monde et l'homme et réfléchir sur l'organisation de la société. Par exemple, Jean-François Billeter dans ses *Leçons sur Tchouang-tseu* définit le philosophe comme « un homme qui pense par lui-même, en prenant pour objet de sa pensée l'expérience qu'il a de lui-même, des autres et du monde ; qui s'informe de ce que pensent ou de ce qu'ont pensé avant lui les autres philosophes ; qui est conscient des pièges que tend le langage et en fait par conséquent un usage critique. »¹¹ Il reconnaît donc de la philosophie dans le *Zhuangzi*.

Cette question de la place accordée à la philosophie chinoise chez les philosophes et savants français, c'est-à-dire de savoir si on la situe en dedans ou en dehors de la catégorie « philosophie » (définie selon des caractéristiques occidentales), se pose non seulement dans la vie quotidienne par exemple parmi les rayonnages des librairies, mais aussi et surtout dans les milieux académiques, c'est-à-dire dans le monde universitaire. C'est donc logiquement que la situation nous a amené à étudier la réception et la représentation de la philosophie chinoise en France que nous replacerons dans son contexte depuis le seizième jusqu'au vingt-et-unième siècle.

L'intitulé de notre travail « Réception et représentation de la philosophie chinoise en France du seizième au vingt-et-unième siècle » réunit un certain nombre de concepts et notions que nous devons éclairer et définir avant de commencer notre étude.

Comment définir la philosophie ? C'est un terme qui renvoie non seulement à une discipline développée et institutionnalisée en Europe, mais aussi à une pratique et capacité universelles de réflexion. On la définit de manière générale comme un « savoir rationnel, science, au sens le plus général de ce mot ; ensemble d'études ou de considérations présentant un haut degré de généralité, et tendant à ramener soit un ordre de connaissance, soit tout le savoir humain, à un petit nombre de principes directeurs » tout comme un effort en direction de « la synthèse totale vers une conception d'ensemble de l'univers ».¹² On peut aussi l'entendre, synonyme de la sagesse, comme « disposition morale constituant à voir les choses de haut, à s'élever au-dessus des intérêts individuels, et par la suite, à supporter avec sérénité les accidents de la vie ».¹³ Le sens de la sagesse peut se comprendre comme un « idéal d'existence consistant en une maîtrise de soi et un exercice de sa liberté intérieure face aux vicissitudes du monde des hommes ; (...) [cultivé] aussi bien en Asie (bouddhisme, taoïsme) qu'en Europe (épicurisme,

¹¹ Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 12.

¹² André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, volume 2, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 774.

¹³ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, volume 2, p. 776.

stoïcisme). »¹⁴ Cette définition démontre ici un premier cantonnement d'une partie de la philosophie chinoise comme le taoïsme qui est souvent entendu comme une sagesse et spiritualité.¹⁵ Pourtant, dans des textes de *Zhuangzi*, il y a des réflexions que l'on pourrait qualifier de « physiques » et « naturalistes ». Nous reviendrons sur cette idée plus loin dans notre étude à travers l'analyse du stéréotype du « sage chinois » au chapitre 8 de notre travail et qui est initiée par les missionnaires jésuites au seizième siècle. La philosophie serait donc à la fois un savoir rationnel, un savoir général qui édicte des principes directeurs, une connaissance de ce qui nous entoure et une forme de sagesse.

On peut néanmoins noter un caractère d'appropriation de la notion de philosophie par l'Europe et notamment la Grèce, ce qui donne une idée de sa prétendue origine unique.¹⁶ D'autres sens du mot comme défini par Christian Godin dans le *Dictionnaire de philosophie*, montrent que l'étymologie du terme philosophie vient du latin *philosophia*, du grec *philosophia*, de *philein*, aimer et *sophia*, sagesse.¹⁷ Il s'agit d'une activité « rationnelle critique, exprimée dans une œuvre écrite, et s'efforçant de découvrir le sens des choses. (...) Si la philosophie est rationnelle, tout n'est pas rationnel en elle. Les philosophes qui n'ont pas écrits (Bouddha, Socrate) ne sont pour nous des philosophes que parce que leurs paroles ont été rapportées par des témoins ou des disciples, acquérant ainsi une existence écrite de fait. Le critère de l'écriture confère aux grandes pensées spéculatives de l'Inde et de la Chine un statut évidemment philosophique. Le déterminant de la philosophie peut être aussi bien un philosophe (la philosophie de Malebranche), une culture (la philosophie arabe) ou un domaine (la philosophie du droit). »¹⁸ On voit ici une définition de la philosophie comme activité

¹⁴ Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Fayard, 2004, p. 979.

¹⁵ Le taoïsme est un terme qui désigne une « école » en Chine ancienne alors qu'il désigne des réalités diverses. En effet, il ne correspond pas à une notion mais désigne comme le dit justement Jean-François Billeter les 道家人, *daojia* ou philosophes taoïstes, catégorie inventée par les bibliothécaires au début de l'Empire dans laquelle ils ont réuni le *Zhuangzi*, 莊子, le *Laozi*, 老子, le *Huainanzi*, 淮南子 et le *Liezi*, 列子. Il y a aussi le taoïsme dans le sens de croyance aux Immortels, *xianren zhidao*, 仙道, et le *huanglao*, 皇老 une philosophie politique placée sous le patronat de *Huangdi*, 黃帝, l'Empereur Jaune et de *Laozi*, 老子. On trouve également le *laozhuang*, 老莊, qui promet un retour à Laozi, 老子 et à Zhuangzi, 莊子 et enfin le *daojiao*, 道教 la religion taoïste qui apparaît à la fin des Han, 漢 (206 av. J. C.-220 ap. J. C.), Voir Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, pp. 135-136. Ainsi, on voit bien que ce que recouvre la notion de « taoïsme » est multiple et hétéroclite et que les penseurs sont reliés entre eux par le fait qu'ils parlent du *dao*, 道, qui a lui-même des sens différents « voie », « méthode », « doctrine », « parler ». Même si tous ces aspects appelés « taoïsme » sont reliés ensemble par cette notion, les idées qu'ils défendent sont parfois opposées comme l'acceptation de la mort chez Zhuangzi et la recherche de l'immortalité dans le taoïsme religieux remarque le sinologue Nicolas Zufferey, *Introduction à la pensée chinoise*, p. 108. L'historien Sima Tan, 司馬遷 (165-110 av. J. C.) donne quelques traits du taoïsme comme étant une recherche d'harmonie avec le *tao*, 道, une méfiance à l'égard de la culture, de la morale et du langage. Voir Henri Maspero, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1990 ; Giuseppe Tucci, *Apologie du taoïsme*, trad. française de Maxime Formont, Paris, Nilsson, 1926 ; Herrlee G. Creel, *What is Taoism?: and Other Studies in Chinese Cultural History*, Chicago, University of Chicago Press, 1982 ; Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme : Des origines au XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1991 ; Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968. Sur le taoïsme religieux, voir Kristofer Schipper, *Le Corps taoïste : corps physique, corps social*, Paris, Fayard, 1992.

¹⁶ Nous reviendrons sur ce mythe du foyer unique, en Occident, de la philosophie dans le chapitre 7 de ce travail.

¹⁷ Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, p. 979.

¹⁸ Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, p. 979.

rationnelle critique mais dans laquelle tout n'est cependant pas rationnel et qui n'est pas obligatoirement écrite au départ de son émission. Cette définition est pourtant assez générale pour ne pas renfermer de sens qui renvoient à la définition occidentale. Christian Godin termine sa définition de la philosophie avec un sens européen du terme qu'il caractérise comme un « ensemble des connaissances humaines rationnellement ordonnées. L'idée de savoir total balance entre l'encyclopédisme et l'organisation méthodique du vrai. »¹⁹

On constate donc que l'on entend par philosophie soit une activité de l'homme qui va réfléchir de manière générale de façon critique et rationnelle, soit le sens occidental de la discipline qui s'est développée ici.

Dans le *Dictionnaire de la philosophie*, de l'Encyclopédia Universalis, nous trouvons la présence d'une définition de la philosophie qui en fait une réalité uniquement occidentale, « la philosophie parle grec ou a du moins commencé par parler grec ». ²⁰ On y trouve aussi une définition de la philosophie comme « science de l'être », dépassée par la définition comme « conception du monde » qui est pluraliste (philosophie chinoise, indienne), mais la rationalité critique leur est retirée.

On peut maintenant y voir plus clair dans la manière de définir la philosophie en Occident et notamment en France à travers la prospection de quelques dictionnaires. La façon de définir la philosophie n'est pas innocente et a des conséquences dans notre problématique. On définit la philosophie pour l'Occident comme une activité rationnelle critique qui est possible avec l'émergence du *logos*, signifiant en grec « raison », « pensée », « discours », « parole », « étude ». Cette définition ancre selon les partisans de cette idée, la philosophie dans un lieu d'origine, l'Europe (en particulier la Grèce). ²¹ Et on accorde la définition de la sagesse pour les autres philosophies ou encore pour les anciens Grecs. Mais l'Occident n'a pas l'apanage de la rationalité et elle ne passe pas que par le *logos*. Il semble exister d'autres formes de rationalité. En définitive, si on la définit comme activité rationnelle critique sur l'homme et le monde ou comme sagesse dans le sens d'acceptation des événements avec sérénité et courage, la philosophie n'est pas le privilège de l'Occident. Si on la définit comme la science de l'être, née avec le *logos*, alors, bien entendu, on la cantonne à l'aire de la Grèce.

Finalement, le problème principal est surtout de savoir ce que l'on entend par philosophie : une matière/discipline européenne ou la pratique de penser. On peut éclaircir le problème en s'interrogeant sur la philosophie en Chine. Si l'on parle de la matière ou de la discipline, cela

¹⁹ Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, p. 979.

²⁰ *Dictionnaire de la philosophie*, Encyclopédia Universalis et Albin Michel, Paris, 2000, p. 1424.

²¹ Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, p. 742.

n'a pas existé en Chine jusqu'à l'expansion de la division du savoir et des disciplines dans le monde sur lesquelles nous reviendrons dans le chapitre 11 de cette étude. Si on l'entend comme pratique, il y a eu et il y a une philosophie en Chine, et par conséquent, la question même de savoir si la Chine pense revient à douter de la capacité des Chinois à penser. Ce serait aussi dire que la Chine peut rêver, mais non penser, et qu'elle en resterait à la sagesse entendue comme acceptation des événements avec sérénité et courage, alimentant ainsi le fantasme orientaliste de l' ancestrale sagesse « orientale ».

Mais on ne peut s'en tenir à des définitions figées dans des dictionnaires qui ne reflètent pas ou plus la réalité. La philosophie change et aujourd'hui, elle « ne peut faire abstraction de l'émergence progressive d'une « mondialité » (dont ce qu'on dénigre ou exalte sous le nom de « mondialisation » n'est qu'un des aspects), de la nécessité d'intégrer dans un devenir commun d'autres cultures, d'autres formes de subjectivité, d'autres langues, et qui ne peuvent se limiter à imposer au reste du monde les modèles politiques, linguistiques, culturels, philosophiques et économiques ancrés dans l'histoire de l'Occident. »²² La philosophie doit faire avec les « autres », le non Occident. Il faut donc relativiser toute notre vision de la philosophie et la remettre en question pour que notre réflexion soit actuelle.

De même, nous n'emploierons pas ce terme de philosophie chinoise sans le remettre en question et il nous semble en effet nécessaire de critiquer cette notion. Nous avons bien conscience que l'expression présente la philosophie chinoise comme un bloc, un ensemble homogène alors qu'elle n'est pas uniforme mais hétérogène tout comme la philosophie occidentale ou européenne. On a ensuite imposé à la philosophie chinoise un cadre et des étiquettes occidentales. Le terme philosophie a effectivement été importé en Chine d'Europe par le biais du Japon, d'où une hégémonie et une colonialité intellectuelles, comme par exemple les taoïstes qui ne formeraient pas une école mais une tendance.²³ Nous reviendrons sur ces idées plus en avant dans la troisième partie notre travail.

Ceci étant dit, comment nommer alors l'activité de pensée en Chine ? Quels expressions et concepts s'offrent à nous ?

Si l'on dit « sagesse », on sous entend que ce n'est pas de la philosophie dans le sens où elle est inférieure ou pré-philosophique (tout comme les sages de l'antiquité grecque qui ont

²² Manola Antonioli, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 9.

²³ L'introduction du terme philosophie en Chine (*zhexue*, 哲学) se fait par le biais du Japon. Nishi Amane (1829-1897) figure centrale de la réforme Meiji au Japon qui a lieu au dix-neuvième siècle et qui voit une transformation de la société japonaise à plusieurs niveaux, traduit le concept occidental philosophie par le binôme *tetsu-gaku* qui correspond à deux caractères chinois qui signifient « étude de la sagesse ». Anne Cheng précise que ce terme est utilisée pour la première fois en Chine chez Huang Zunxian (1848-1905) dans un compte rendu sur le Japon en 1897. (Anne Cheng, « La « philosophie chinoise » en Chine », in Anne Cheng (Dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007, p. 162.)

précédé la « véritable » philosophie). Plus particulièrement, le terme de sagesse qui vient du grec *sophia* et du latin *sapientia*, signifie à l'origine connaissance absolue et totale de Dieu, avant de dériver par la suite en sens général de la connaissance.²⁴ Nous verrons plus loin dans notre étude comment on caractérise, notamment dans le genre des Histoires de la philosophie, la philosophie chinoise et d' « Orient », comme pré-philosophique, pressentiment de « la » philosophie. Aristote établit une distinction dans *l'Éthique à Nicomaque* entre la *sophia* ou sagesse théorique visant à la connaissance pour elle-même, et la *phrônesis*, sagesse pratique ou prudence visant à la conduite de la vie.²⁵ Peut-être est-ce là que l'on voit se dessiner la définition de la sagesse comme philosophie pratique opposée à la connaissance théorique que le sens commun va conserver. La sagesse des stoïciens et celle d'Épicure s'appuient pourtant sur des connaissances théoriques, qui vont s'appliquer dans une pratique. C'est sans doute cela qu'on entend par « sagesse chinoise ancestrale ». Surtout que la philosophie chinoise pose la question de savoir organiser la vie (Confucius), comment l'individu peut vivre, vivre mieux (Zhuangzi), il ne s'agit pas de la quête de la vérité.²⁶ De plus, dire « sagesse » n'est pas non plus un moyen d'éviter un concept européen et occidental pour une réalité chinoise car la sagesse est aussi appliquée à la sagesse antique grecque.

Si l'on dit « pensée » chinoise, on sous-entend aussi une infériorité, le terme de philosophie étant réservé à la soi-disant « véritable » philosophie née en Grèce et perpétuée en Occident, plus particulièrement en Europe. Employer le mot de « pensée » permettrait certes de ne pas appliquer le concept occidental de philosophie, cadre imposé après coup. Mais il nous semble trop important de ne pas mettre l'activité de réflexion en Chine en infériorité.

Il faudrait donc un autre terme que ceux de philosophie, pensée ou sagesse, qui sont appliqués sans remise en question comme une occidentalisation, une colonisation intellectuelle et peuvent évoquer pour les deux derniers, une certaine infériorité de la Chine dans cette activité de penser. Ainsi, si nous voulons employer le terme de philosophie, qui

²⁴ Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, p. 1166.

²⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. du grec par Jules Tricot, Paris, Vrin, 1990.

²⁶ Confucius, Kongzi, 孔丘, est né 551 avant notre ère à Zou, 鄒, vers la ville Qufu, 曲阜, au pays de Lu, *luguo* 魯, actuelle province de Shandong 山東. (sa date de décès est incertaine). Son enseignement porte le nom d'une doctrine qu'on nomme confucianisme, une philosophie politique et sociale qui a été érigée en « religion d'État » dès la dynastie Han, 漢, et qui ne fut officiellement abandonnée qu'au début du vingtième siècle. Il enseigna sa connaissance des textes anciens au peu de disciples qui le suivaient et après quelques emplois secondaires à la cour de son prince, il devint alors le Grand Ministre de la Justice de Lu. Il partit pendant quatorze années errant à la recherche d'un souverain qui suivrait ses conseils mais rentrant sans accomplir sa tâche au pays de Lu, *luguo* 魯, et se consacre jusqu'à la fin de sa vie à l'enseignement et à la compilation de textes anciens. Voir la traduction de Anne Cheng des *Entretiens de Confucius*, Paris, Seuil, 1981. Sur Confucius et sa philosophie voir René Étiemble, *Confucius*, Paris, Gallimard, 1985 ; Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, New York, Harper & Row, 1960 ; David L. Hall, Roger T. Ames, *Thinking through Confucius*, Albany N.Y, State University of New York Press, 1987 ; Jean Lévi, *Confucius*, Paris, Pygmalion, 2002 ; Jacques Sancery, *Confucius*, Paris, Cerf, 2009 ; Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, pp. 61-94 et Nicolas Zufferey, *Introduction à la pensée chinoise*, Paris, Marabout, 2008, pp.60-90.

peut sembler vouloir appliquer un concept occidental à du « penser » qui s'est développé en Chine, c'est parce que le terme est le meilleur à nos yeux (tant qu'un autre terme n'aura pas été créé) pour indiquer cette activité de penser. Nous l'emploierons donc tout au long de cette réflexion non dans son sens occidental qui renvoie à la réalité grecque mais dans un sens universel d'activité de penser commune à tous les être humains et dans un souci de mettre tous les actes de penser sur le même plan : il n'y en a pas de supérieur à d'autres.²⁷

Nous entendrons donc le terme de « philosophie » expurgé de son sens occidental d'activité rationnelle critique en vue de connaître la vérité à travers le questionnement, la rationalité et la création de concepts. La raison ne dirige pas tout dans la philosophie en Chine et nous pensons qu'elle n'est pas propre à l'Europe mais qu'elle a lieu partout dans le monde. Nous verrons ce que nous entend ce genre de discours et d'où ils viennent dans la dernière partie de notre étude. En son sens restreint européen, la philosophie apparaît comme une alternative à référence aux mythes ou aux dieux pour expliquer le monde : l'homme se saisit alors comme un individu libre, ayant une conscience de soi indépendante, et cherche à traiter du monde par sa seule raison. Ici, on va entendre le terme philosophie comme une activité de penser, qui essaie de comprendre et d'expliquer le monde et l'homme, qui reste assez ouverte pour ne rien exclure qui vienne aider à cette entreprise d'expliquer le monde mais qui n'est pas toujours rationnelle, c'est-à-dire qu'elle peut user de formes poétiques et métaphores par exemple sans pour autant ne pas exprimer de pensée.²⁸

Ce problème de l'essentialisation de la philosophie s'applique également au concept de « philosophie occidentale ». Comme l'explique François Laplantine, il n'existe pas de « philosophie occidentale ». Elle est diverse et l'anthropologue parle de cette expression comme d'une « sauvagerie appliquée à soi-même, lorsque dans le même langage métaphysique de l'identité on parle indistinctement de l' « Occident » ou de la « pensée occidentale ». Cela procède d'une telle simplification ou alors d'un oubli d'une civilisation qui, loin de se réduire à « sa » tendance dominante, est aussi capable d'entrer en résistance contre la tyrannie de l'idéalisme ontologique, de faire preuve de vitalité pour penser le multiple, c'est-à-dire le singulier et l'universel. »²⁹ La pensée occidentale n'est donc pas

²⁷ La solution provisoire que nous pensions proposer initialement était d'employer l'expression : « Philosophie en Chine ». Le problème avec cette expression de philosophie en Chine est qu'elle peut aussi vouloir dire la philosophie (occidentale) en Chine. Devant cette confusion possible, nous garderons donc l'expression certes imparfaite, mais avec la conscience de cette imperfection, de « philosophie chinoise ».

²⁸ Le fait qu'elle ne soit pas obligatoirement rationnelle ne la confine pas non plus du côté de la religion ne s'agissant pas de croyance mais d'un véritable savoir, de morale, de connaissances tirées d'expériences par exemple pour Zhuangzi, 莊子 duquel nous présenterons des textes tout au long de ce travail.

²⁹ François Laplantine, *Je, nous et les autres : Être humain au-delà des appartenances*, Paris, Le Pommier-Fayard, 1999, p. 35.

homogène et « nombreux sont ceux qui, soit avant soit après Descartes, ont réfléchi au peu d'identité qui caractérise l'être humain. »³⁰ Il nous faut donc être prudent quand nous employons ces termes de philosophies chinoise et occidentale qui renvoient à une réalité simplifiée et essentialisée et qui résulte d'un découpage arbitraire qui suit celui des nations.

Dans les pays francophones, quand les intellectuels, et notamment les philosophes et sinologues veulent parler de philosophie en Chine, ils emploient la plupart du temps l'expression de « sagesse chinoise » ou de « pensée chinoise ». François Jullien, Marcel Granet ou Anne Cheng emploient le terme « pensée » chinoise. Les seuls à employer l'inemployable sont Jean-François Billeter et Max Kaltemark : ils parlent eux de « philosophie » chinoise.³¹

La notion de réception, qui vient du latin *receptio*, « action de recevoir » est à comprendre comme un accueil réservé à quelque chose.³² De même que l'on peut entendre le terme de représentation pour débiter, car nous reviendrons en détail sur ce terme clé dans le premier chapitre de ce travail, comme le fait de rendre présent quelque chose qui est irréel, absent ou impossible à percevoir directement. Le mot représentation vient du latin *repraesentare* qui signifie en effet «mettre sous les yeux, répéter, remplacer ».³³ La représentation est également l'image elle-même fournie à la conscience par les sens, la mémoire. Ainsi, re-présenter, c'est présenter à nouveau, c'est-à-dire qu'on prend connaissance d'une chose ou de quelqu'un et qu'on va le présenter à nouveau sans que sa présence soit nécessaire.

La période que nous avons finalement choisie d'étudier, qui court du seizième au vingt-et-unième siècle, est relativement longue mais absolument nécessaire pour bien comprendre l'origine de cette question de l'existence de la philosophie chinoise. Elle s'est imposée à nous par une réflexion qui part d'un constat contemporain : pourquoi les philosophes et intellectuels français pensent-ils que la philosophie chinoise n'en est pas une? Et c'est la raison pour laquelle nous terminons cette étude au vingt-et-unième siècle. Ainsi, il paraissait nécessaire d'entreprendre de remonter aux origines de cet Orientalisme développé sur la philosophie chinoise qui, selon nous a débuté par la véritable rencontre entre la Chine et l'Europe que représentent les missions jésuites et qui correspond au seizième siècle.³⁴

³⁰ François Laplantine, *Je, nous et les autres*, p. 64.

³¹ Max Kaltemark, *La philosophie chinoise*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 ; et Max Kaltemark, *Lao-tseu et le taoïsme*, Paris, Seuil, 1986.

³² Oscar Bloch et Walther Von Wartburg (Dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, p. 537.

³³ Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, p. 1142.

³⁴ À partir des pré-missions jésuites, nous avons tout de même pu déceler un commencement de représentation de la Chine dans l'imaginaire européen, mais il n'y avait pas à cette époque de véritable échange et connaissance du point de vue des idées.

Le désavantage de cette période étendue réside dans la délimitation du corpus et des sources étudiées. Au vu de ce corpus potentiel immense, nous avons donc décidé de nous pencher sur des philosophes et penseurs majeurs, français mais aussi européens (notamment allemands) : ce sont des intellectuels importants par leur influence dans l'histoire des idées, les plus célèbres et les plus porteurs, et qui s'inséraient dans notre problématique en ayant parlé de la Chine, des Chinois et de leur philosophie. Ainsi, nous avons privilégié ceux qui ont fait « autorité » et qui ont joué un rôle de « source » ce qui impliquait, au regard de la potentialité des sources et le manque de place, de faire l'impasse sur certains penseurs moins centraux dans l'histoire des idées.

Il va s'agir d'étudier comment les savants et philosophes français ont parlé de la philosophie chinoise en France. Comment est-elle vue, comment parle-t-on d'elle et comment est-elle présentée ? Le but de cette thèse est d'étudier comment la philosophie chinoise a-t-elle été imaginée et représentée. Nous employons le terme imaginaire dans le sens d' « invention » comme l'a établi le philosophe Cornélius Castoriadis.³⁵ Ce mot nous semble tout indiqué parce que la philosophie chinoise paraît avoir été tout au long de l'histoire intellectuelle et savante française, connue à travers divers filtres de sources, de langues et d'intérêts, qui en ont donné une connaissance éloignée de la réalité, une connaissance fantasmée, vague et obscure plutôt qu'une compréhension précise à sa juste valeur. Il va s'agir de comprendre comment a été reçue cette philosophie en Europe et notamment en France, par qui a-t-elle été diffusée et dans quelles circonstances ? Comment s'est déroulée tout au long des siècles de l'histoire intellectuelle française cette réception ? Aujourd'hui, en a-t-on une image fidèle ou bien sommes-nous toujours dans l'imaginaire ?

Cette interrogation de l'existence, ou non, de la philosophie chinoise est donc tout d'abord une invention des philosophes occidentaux. Ils se sont demandés, et se demandent encore, s'il est possible d'appeler l'activité de penser en Chine et le corpus de textes des penseurs chinois une « philosophie » ? Il convient de s'interroger en retour pourquoi se poser cette question ? Qu'est-ce que cette interrogation sous-entend, implique en amont et en aval ? Où se la pose-t-on ? Depuis quand se la pose-t-on ? Qu'est-ce que cela cache ? Pourquoi dénigret-on le droit de philosopher aux Non-Européens ? Autant de questions que ce travail se propose d'explorer et d'étudier.

³⁵ Voir Cornélius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p.190.

Ce problème d'« accorder » ou non le terme de « philosophie » à la Chine est donc un problème occidental.³⁶ Se demande-t-on en Chine si la philosophie dite grecque en est bien une ? C'est ensuite un problème franco-français, un pays où la philosophie est une véritable institution, une discipline enseignée et dont on peut (ou bientôt pouvait) faire son métier. En effet, la philosophie comme discipline a en France un statut quasiment unique au monde. Nous avons situé l'origine de la question au début du dix-neuvième siècle avec Victor Cousin. Nous verrons dans le chapitre 6 de notre étude qu'elle coïncide avec la montée du racisme en Europe. C'est maintenant une question de l'institution philosophique européenne du vingt-et-unième siècle qui « n'a de sens que pour un philosophe ».³⁷ Dans les autres pays, la philosophie chinoise est mêlée aux autres matières et disciplines qui demandent réflexion. Par exemple, aux Etats-Unis ou en Angleterre, on va étudier, « l'histoire intellectuelle » (« *the history of thought* ») et pas seulement la philosophie, et le terme *Chinese philosophy* est couramment utilisé, on ne trouve pas (ou peu) de *Chinese thought* ou de *Chinese wisdom*.

Quel est en définitive le problème qu'il faudrait éclairer et tenter de résoudre ? Tout d'abord, si il y a un imaginaire européen de la philosophie chinoise, il y eut avant un imaginaire européen du peuple chinois, et nous nous devons d'interroger l'origine et la formation de ces imaginaires. On peut se demander comment la Chine et les Chinois peuvent constituer des objets d'études et à quelle époque ? L'approche change-t-elle des Jésuites à François Jullien ? Autrement dit, pour l'Occident, que sont la Chine et les Chinois ? On peut aussi s'interroger sur la manière de lire et d'envisager la philosophie chinoise : comment elle est transmise, comprise, traduite et imaginée ? D'une manière plus générale, il s'agit d'étudier la place de l'Occident dans le monde et ses relations avec les autres à travers l'activité de penser. Est-ce que la position, centrale, de l'Occident a un rapport avec la vision et les représentations des « autres » philosophies ? Est-ce que cela est en lien avec l'organisation du savoir ?

Mais derrière toutes ces interrogations se dissimule la question plus fondamentale de savoir si la pensée est libre de caractérisation ou si il faut « lui reconnaître des caractéristiques géographiques et concevoir que la pensée elle-même épouse par essence les frontières des langues, des mœurs et des religions ? » pour reprendre les interrogations de Marc Crépon.³⁸ Est-ce que le problème de l'existence de la philosophie chinoise ne viendrait pas au final de

³⁶ Le terme même « accorder » est en soi révélateur du positionnement et du rapport de pouvoir que sous-entend cette question : il est question d'accorder, d'octroyer, comme un suzerain accorde un à vassal un privilège ou un fief. Il y a un rapport de domination directe dans le sens (la direction) qu'induit ce terme.

³⁷ Anne Cheng « « Y a-t-il une philosophie chinoise ? » : est-ce une bonne question ? », in Anne Cheng (Dir.), *Extrême Orient- Extrême Occident*, n°27, « Y a-t-il une philosophie chinoise ? », Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2005, p. 95.

³⁸ Marc Crépon, *Les Géographies de l'esprit*, Paris, Payot, 1996, p.19

l'eurocentrisme et d'une certaine colonialité de la pensée ? Quelle est l'implication de la philosophie dans cette idéologie ?

Ou pour le dire autrement, est-ce que cette question de l'existence et de la légitimité de la philosophie chinoise est une interrogation motivée et doit être circonscrite à un cadre de réflexion philosophique, ou bien n'a-t-elle pas lieu d'être et ses conséquences sont-elles à resituer dans un contexte plus large d'organisation épistémique du monde des idées ?

L'eurocentrisme dénote cette capacité de l'Europe et de l'Occident à s'ériger en tant que centre du monde, tant politique, économique et social qu'intellectuel, et c'est ce dernier aspect qui nous intéresse plus particulièrement. C'est l'idéologie, consciente ou inconsciente, de mettre l'accent sur des préoccupations, des cultures et des valeurs européennes et occidentales aux dépens de celles d'autres cultures. C'est une forme d'ethnocentrisme, dans le sens de tendance à prendre comme modèle le groupe ethnique auquel on appartient et à ne valoriser que la culture de celui-ci. Cette notion d'eurocentrisme se caractérise par le fait de ne pas considérer et de nier l'existence de cultures qui n'étaient pas blanches, européennes ou chrétiennes. En ce sens, ce concept, sur lequel nous reviendrons plus longuement dans le chapitre 11 de notre étude, nous paraît central dans le fait de ne pas accepter le qualificatif « précieux » de philosophique pour une philosophie qui n'est pas occidentale mais qui représente au contraire son Autre, la philosophie chinoise.

La notion de colonialité a été théorisée par le sociologue péruvien Anibal Quijano et se distingue du colonialisme en se situant au-delà. C'est un ensemble de « valeurs » constitutives d'une idéologie née avec le monde moderne colonial depuis le seizième siècle, un principe et une stratégie de contrôle qui présentent des traits caractéristiques dépassant la simple exploitation économique pour mieux la servir en instituant l'eurocentrisme qui devient ainsi la source d'une discrimination religieuse, ethnique mais surtout épistémologique. Elle induit autant le comportement du colonisateur que celui du colonisé. Nous emprunterons donc à Anibal Quijano ce concept pour remplacer celui de colonialisme : la colonialité va plus loin que la simple exploitation économique qui démontre que cette domination est encore présente. Pour cet intellectuel, le colonialisme dont il parle fait référence à l'administration coloniale et la colonialité n'a pas disparu avec la fermeture des administrations coloniales. Cette prétendue disparition est vue par Anibal Quijano tel un mythe de notre époque et même un des plus puissants du vingtième siècle qui repose sur « l'idée que l'élimination des administrations

coloniales équivalait à la décolonisation du monde, mythe qui en a créé un autre, celui d'un monde « postcolonial ». »³⁹

Ce problème de la réception de la philosophie chinoise en France a été traité au travers d'une autre question, celle de savoir si la philosophie chinoise existait, ou bien si la Chine pensait. Dans un numéro de la revue fondée par François Jullien en 1982 *Extrême Orient – Extrême Occident*, numéro dirigé par Anne Cheng et intitulé « Y a-t-il une philosophie chinoise ? » - un titre que nous trouvons relativement choquant, nous pouvons y lire le constat que la philosophie chinoise se situe hors de la philosophie. Les auteurs des articles s'interrogent dessus mais cantonnent la philosophie chinoise à une sagesse et à une pensée. La plupart des articles essaient de dénouer ce problème de l'existence de la philosophie chinoise, mais de façon générale, le problème est étudié à l'intérieur des catégories de la philosophie en Occident et on cherche à résoudre le problème par des essais de définitions en essayant d'élargir celle de philosophie, mais toujours dans un sens occidental pour « tout » faire rentrer dedans ; ce qui semble rendre le problème insoluble.⁴⁰ Un article de Anne-Lise Dyck, « La Chine hors de la philosophie », en lien avec le DEA dont elle est titulaire sur la réception de la philosophie chinoise au dix-neuvième siècle, propose une approche quelque peu différente.⁴¹ Mais cette étude, qui a le mérite d'exister, ne parle que d'une seule période, certes importante nous le verrons car elle est contemporaine de la montée du racisme scientifique, et ne permet pas de cerner le problème de l'existence de la philosophie chinoise dans son ensemble, de la saisir depuis son historique et surtout selon des concepts qui permettent de l'insérer dans une perspective colonialiste et eurocentriste de la philosophie.

La lecture du numéro spécial de cette revue nous a décidé à nous pencher sur cette problématique, celle de l'existence de la philosophie chinoise en essayant de trouver de nouvelles voies pour l'éclairer. Nous pensons que ce problème est un faux problème et qu'il existe parce qu'il est le produit d'un discours idéologique eurocentré et colonialiste de la pensée. Mais nous reviendrons plus loin sur ces considérations. Un philosophe allemand,

³⁹ Ramon Grosfoguel, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité. », trad. de l'espagnol par Anouk Devillé et Anne Vereecken, *Multitudes*, 2006/3, n°26, pp. 60-61.

⁴⁰ Voir Anne Cheng (Dir.), « Y a-t-il une philosophie chinoise ? », *Extrême Orient - Extrême Occident*, n°27, Anne-Lise Dyck dans « La Chine hors de la philosophie », souligne que la « même alternative demeure : la Chine possède une philosophie ; et la philosophie n'existe pas en Chine. », (Anne-Lise Dyck, « La Chine hors de la philosophie », in Anne Cheng (Dir.), « Y a-t-il une philosophie chinoise ? », *Extrême Orient - Extrême Occident*, n°27, p. 38.) Ainsi, la solution qu'elle propose est d'abandonner le mot philosophie pour prendre celui de pensée. Nous pensons que ces analyses vont dans une voie louable, d'essayer de changer cet état de fait. Mais elles ne vont pas assez loin et ne voient pas l'Orientalisme, l'eurocentrisme et une colonialité intellectuelle latents.

⁴¹ Anne-Lise Dyck, *Réception française de la philosophie chinoise au dix-neuvième siècle*, mémoire de DEA dirigé par Anne Cheng et Joël Thoraval, soutenu à l'INALCO en 2004, Paris.

Thorsten J. Pattberg a travaillé sur la notion de « Sage » et plus particulièrement sur l'Orientalisme allemand du dix-huitième au vingtième siècle. Il parle notamment de l'attitude de l'Allemagne face à la pensée « orientale » à la lumière d'œuvres postmodernes comme *l'Orientalisme* d'Edward Saïd et en arrive à la conclusion que l'Allemagne n'a pu développer par exemple un « bouddhisme allemand » par leur manque de Sages, ou une culture de Sages.⁴² Elle a seulement pu développer un « bouddhisme en Allemagne » en tant que nouvel exercice pour l'esprit qui contribua aux projets philosophiques allemands tels le romantisme et l'idéalisme.⁴³ Cette étude discute de la réception en Allemagne de la pensée « orientale », terme extrêmement vague, mais surtout du bouddhisme et ce dans une perspective orientaliste. Jean-François Billeter est également un de ceux qui essaie de montrer la philosophie chinoise en la pratiquant à travers des traductions de textes originales qui tranchent avec le mysticisme habituel avec lequel on présente les textes des philosophes chinois, un mysticisme qui contribue et entretient de la sorte le mythe d'une altérité radicale de la Chine.⁴⁴ Le spécialiste de l'histoire des idées John J. Clarke a également contribué à cette étude de la réception de la philosophie venue d'« Orient » notamment dans son livre *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*.⁴⁵ Le but de l'auteur y est de montrer l'étroitesse de l'historiographie eurocentriste intellectuelle en évoquant les moments clés de la rencontre entre ces deux « parties » du monde et en examinant les relations intellectuelles entre l'Ouest et les idées de l'Est. Anne Cheng, de son côté, intervient également sur cette question dans sa Leçon inaugurale au Collège de France et s'interroge ainsi : *La Chine pense-t-elle ?* Elle ajoute que c'est un « clin d'œil à l'ouvrage de Guy Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?* » car « on s'est beaucoup occupé de « penser la Chine » ; mais, après tout, est-elle seulement capable de penser et de se penser par elle-même ? »⁴⁶ Cette question, si elle dénote par sa formulation provocante, une bonne volonté de cesser de douter de la capacité à penser et des compétences des Chinois et des Indiens, pour ainsi dire des Non-Européens, laisse pourtant planer cette idée et cette question : la Chine et d'une manière

⁴² Edward W. Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Trad. de l'anglais par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2005.

⁴³ Voir Thorsten Pattberg, « No Country for Sages », papier lu à la Third Annual International Conference on Comparative Mythology, Kokugakuin University, Tokyo, Japan, May 23-24, 2009. http://www.no-country-for-sages.com/No_Country_for_Sages.htm (dernière consultation 08/06/2010)

⁴⁴ Voir notamment Jean-François Billeter, *Chine trois fois muette : Essai sur l'histoire contemporaine et la Chine*. Allia, Paris 2000 ; Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*. Allia, Paris 2002 ; Jean-François Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*. Allia, Paris 2004 et Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*., Allia, Paris, 2006.

⁴⁵ John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997.

⁴⁶ Anne Cheng, *La Chine pense-t-elle ?*, note 1, p. 15. Voir Guy Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

générale les Non-Européens sont-ils enfin adultes ? Pensent-ils enfin ? Ont-ils enfin atteint l'âge de « raison » ? Car continuer de poser cette question participe encore à la suggestion du fait que la philosophie chinoise n'existe pas, ou en tout cas à douter du fait qu'elle existe. Notre travail va s'avérer différent de ceux cités précédemment dans le sens où nous allons essayer d'analyser la généalogie des représentations et des images de la philosophie chinoise en France en cherchant leur origine et en les suivant à travers les siècles afin de comprendre la situation actuelle. Cette étude va essayer d'aborder le problème dans une autre perspective, avec les outils conceptuels de la colonialité, de l'Orientalisme et de l'eurocentrisme, afin d'en chercher puis d'en démontrer les présupposés dont on ne parle pas ou si peu.

Le but de ce travail de thèse est d'analyser ce problème de l'existence de la philosophie chinoise et de chercher les présupposés cachés derrière cette question. L'objectif est donc de dire qu'il y a une philosophie qui existe mais qui n'est pas la philosophie grecque, car cette dernière n'a pas le monopole de l'activité de pensée de l'homme. Cette philosophie, qui ne serait pas l'apanage de l'Europe, est celle développée par des philosophes en Chine et partout dans le monde. La thèse soutient qu'il existe une philosophie en Chine et que le problème qui invalide la philosophie chinoise comme philosophie est à la fois franco-français mais aussi mondial, relevant de l'idéologie de l'eurocentrisme et de la colonialité de l'Europe et de l'Occident encore bien présents, notamment sous la forme d'une colonialité intellectuelle. Ainsi, nous soutenons que ce problème de reconnaître la philosophie chinoise ne peut se comprendre, et ne peut se résoudre, que si on le situe dans l'histoire et la construction d'un monde eurocentré, colonial qui depuis des siècles domine les Autres en les réduisant au silence par la privation de parole ou en les dépossédant de leurs innovations dans tous les domaines.

Notre objectif est de décrire la réception de la philosophie chinoise par les philosophes et savants français et de l'insérer dans un point de vue global. Le « problème de la philosophie chinoise », comme de toute philosophie autre qu'européenne, est un problème de découpage, de classification et donc de hiérarchisation. Le souci est que l'on dit que ce n'est pas de la philosophie car tout est déjà structuré dans la discipline appelée « philosophie » et qu'il ne faut rien « déranger ». La philosophie chinoise n'a pas sa place dans ce qu'on appelle la philosophie en France, car toute l'histoire de la philosophie est déjà écrite, et qu'il faudrait alors tout revoir et entrer en désaccord avec la parole des plus grands. L'histoire rencontre le même problème mais celui-ci est plus saillant en philosophie. Quel est donc le rapport qu'entretiennent et qu'ont entretenu les philosophes français avec les autres philosophies ?

La visée de la thèse est donc de révéler et d'analyser l'Orientalisme présent et latent dans la philosophie occidentale afin de le déconstruire et de proposer une autre manière de voir les choses. Il faut sortir de cette idée de l'Orient comme fabrication de l'Occident pour mieux le dominer. Cela va engendrer un nouveau type de savoir mais aussi un nouveau rapport de forces, que nous espérons plus égalitaire.

Il serait intéressant de savoir pourquoi la philosophie occidentale a « gagné », car elle apparaît comme la philosophie des vainqueurs. Le but serait de questionner cette suprématie, d'interroger le système et la politique d'occidentalisation de la Chine et du monde, et de situer à quand remonte cette confiance en sa supériorité ?

Depuis le début de nos recherches sur ce sujet, notre avis sur la question a évolué. Au départ, nous étions choqués que la philosophie chinoise ne soit pas présente en France dans l'enseignement de la philosophie. Maintenant, nous relativisons le statut de la philosophie en France et dans le monde. Peut-être ne faut-il pas chercher à convaincre les philosophes car ce serait vouloir se soumettre à l'hégémonie de la philosophie (en Occident), mais tout simplement traiter toutes les philosophies du monde de manière égale, sans un rapport de dépendance à ce centre que serait l'Europe. Parler de la philosophie chinoise n'est pas pour autant implorer une reconnaissance des philosophes parce qu'ils ne sortiront peut-être pas de leurs préjugés et leurs querelles, mais il nous semble qu'elle est un élément qui doit nous aider à penser le monde actuel.

Ainsi l'intention de la thèse serait de chercher à sortir du fantasme orientaliste de « l'ancestrale sagesse chinoise pratique », qui sont des croyances et une manière d'imaginer la philosophie chinoise, et de montrer ce qu'est véritablement la philosophie en Chine. Nous voulons montrer que la philosophie en Chine n'est pas un amalgame de proverbes et de croyances, de superstitions, et qu'elle ne doit pas rester comme un élément d'une culture dite « ancestrale », immuable que chérissent les orientalistes. On trouve cette idée chez le philosophe Thierry Marchaisse pour qui « raconter la pensée chinoise est décevant ; la résumer la rend insipide. N'est-ce pas le risque que court toute « histoire de la pensée chinoise » ? Elle ne peut fournir au plus qu'un repérage ; on la rangera volontiers dans sa bibliothèque... ».⁴⁷ La philosophie chinoise ne doit pas rester dans un musée, ni dans le coin d'une bibliothèque, mais elle pourrait peut-être nous aider à comprendre le monde actuel. Il faudrait enfin sortir de l'Orientalisme d'aujourd'hui. Ce qui motive notre travail serait de

⁴⁷ François Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (la Chine) : Entretiens d'extrême Occident*, Paris, Seuil, 2000, p.382.

rendre justice à la philosophie chinoise en mettant toutes les pensées sur le même plan, en égalité, en ce sens qu'aucune n'est supérieure à une autre.

Quels sont les présupposés et enjeux de notre questionnement ? En amont, on trouve ce présupposé qui réside dans le fait que demander s'il y a une philosophie en Chine, c'est douter de son existence, c'est remettre en cause qu'il y a une philosophie en Chine et c'est surtout sous entendre que toute pensée qui n'existe pas en Europe n'est pas philosophie. Cette question suggère que l'on sait, ou que l'on est sûr, qu'il existe une philosophie, là où elle a émergé selon son sens occidental, c'est-à-dire en Occident.

Les enjeux du sujet sont lourds de conséquences : dire qu'il existe une philosophie en Chine, au sens non occidental du terme, épuré des critères et caractéristiques grecques, c'est décentrer la pensée, c'est régionaliser l'Europe, c'est lui enlever un prestige et un privilège exclusifs, donc une supériorité, c'est faire descendre l'Europe de son piédestal, c'est donc déhiérarchiser, et en même temps dé-classifier car l'un et l'autre vont de pair pour Christine Delphy dans *Classer, Dominer. Qui sont les « autres » ?*.⁴⁸ Ce serait dé-ranger l'histoire de la philosophie, remettre en cause son ordre et devoir réécrire son histoire. L'enjeu est donc d'étudier ce problème dans une perspective orientaliste et en ayant conscience de la colonialité, car l'attitude des philosophes en France et en Europe ne serait-elle pas une attitude qu'on peut qualifier d'orientaliste ? C'est aussi sortir de cette idéologie que définit Saïd comme un « ensemble de positions, d'attitudes et d'idées partagées par la collectivité à un moment de son histoire qu'on a affaire quand on examine la pression des sujets parlants et interprétants sur la formation des discours. »⁴⁹

Mais comme tout travail de thèse, nous sommes obligés de délimiter notre étude, de circonscrire notre recherche de manière stricte et pertinente, pour ne pas disperser notre propos. Cet impératif nous nous pousse ainsi à dire que parler de la place de la philosophie chinoise dans l'imaginaire académique français, ce n'est pas parler du sujet du point de vue de la Chine, ni de comment parle-t-on de philosophie en Chine. Ce sont des approches que nous ne nous interdisions pas d'étudier dans un travail ultérieur, tant les questionnements qu'elles posent croisent ceux de notre présente étude, mais nous avons fait le choix, puisque choix il y a à faire, de ne pas les développer dans ce travail.

La méthodologie utilisée jusqu'ici était de définir ce qu'était la philosophie, et de finalement classer et donc dominer par une caractérisation ce qu'est la philosophie pour exclure ce qui ne

⁴⁸ Christine Delphy, *Classer, Dominer. Qui sont les autres ?*, Paris, La Fabrique, 2008.

⁴⁹ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, p. 7.

rentrait pas dedans.⁵⁰ Cette approche contient ses propres limites intrinsèques et explique pourquoi le problème ne se résout pas. L'Europe ne voudrait-elle toujours pas descendre de son piédestal ?

Nous allons donc tenter une autre approche du problème et la méthode que nous proposons de mettre en place pour éclairer ce problème est en rapport avec la thèse de Edward Saïd qui soutient que l'on peut « comprendre les aspects essentiels de la théorie et de la praxis modernes (dont découle l'orientalisme d'aujourd'hui), non comme un accès soudain de savoir objectif sur l'Orient, mais comme un ensemble de structures héritées du passé, sécularisées, réaménagées et reformées par des disciplines telles que la philologie qui, à leur tour, ont été des substituts (ou des versions) du surnaturalisme chrétien. »⁵¹ Nous partons de cette hypothèse que si les philosophes et savants français se représentent et imaginent la philosophie chinoise comme telle, c'est-à-dire comme une sagesse, une simple pensée et surtout pas comme une philosophie, c'est parce qu'ils sont les héritiers de ce que leurs prédécesseurs ont pensé. Anne Cheng évoque cette idée en déclarant qu' « à bien des égards, nous vivons encore pour une large part sur des conceptions formées il y a trois siècles à l'époque des Lumières, qui ne sont cependant ni plus très éclairées ni très éclairantes. »⁵² Ainsi, il nous faudrait aller chercher dans le passé les raisons du présent. Comme le dit le philosophe Walter Mignolo, on ne fait pas d'histoire pour de l'histoire mais pour comprendre le passé afin d'analyser et d'appréhender le présent.⁵³

Nous proposons donc tout d'abord d'éclairer le problème de la vision de la philosophie chinoise en essayant de voir comment elle est conditionnée par la réception initiale de la philosophie chinoise en milieu savant européen. Il faudrait remonter dans l'histoire d'abord, afin de voir à quand remontent les imaginaires dont nous avons hérités et déterminer quels sont-ils. Il va donc s'agir d'étudier l'Orient dans l'imaginaire occidental jusqu'aux Jésuites afin de voir comment s'est construit le concept de l'Autre et comment on s'imaginait l'Orient et l'Autre avant la rencontre avec la Chine. Cela passe par une enquête sur l'émergence des entités Orient et Occident et nécessite une présentation des outils conceptuels tels que l'imaginaire et la représentation qui sont impliqués dans cette perception de l'Autre pour l'Occident et qui se cristallise dans l'exotisme. Une fois placé un cadre conceptuel pour le début de notre étude, il va s'agir de voir qui est l'Autre avant les missions jésuites dans le

⁵⁰ Par exemple les auteurs du numéro spécial de la revue Anne Cheng (Dir.), « Y a-t-il une philosophie chinoise ? », *Extrême Orient - Extrême Occident*, n°27, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2005.

⁵¹ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, p. 145.

⁵² Anne Cheng, *La Chine pense-t-elle ?*, p. 25.

⁵³ Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*, The University Press of Michigan, 1995, p. 5

sens où la Chine représente l'Autre de l'Europe, et sa philosophie symbolise l'Autre de la philosophie en Occident. Il est nécessaire d'identifier l'institution du concept d'Orient avant de repérer comment les Occidentaux s'imaginaient l'Autre, et notamment l'Oriental, avant d'identifier quelle était la connaissance que les habitants de l'Ouest avaient de la Chine et des Chinois. Cela permettra de déceler à quel moment véritablement la rencontre intellectuelle se fit entre la Chine et l'Europe, ou autrement dit, si les missions papales d'avant les Jésuites ont débuté cette relation ou bien si ce sont les Jésuites qui l'incarnent et pourquoi. C'est en étudiant les représentations contenues dans les *Lettres édifiantes et curieuses*, ainsi que leur impact immédiat et/ou différé, que nous allons pouvoir déterminer si ces missionnaires mendians représentent le début de l'Orientalisme en philosophie.

La suite de notre réflexion nous engage à nous pencher sur les imaginaires hérités de la philosophie chinoise chez les savants français. Il est question dans ce second mouvement de pensée de comprendre les origines historiques de l'imaginaire européen de la philosophie chinoise en analysant comment les représentations des Jésuites se sont diffusées le long des textes des philosophes et savants français. Il s'agit de décortiquer ces représentations et stéréotypes tenaces qui vont se poser tels un voile opaque sur la philosophie chinoise et qui vont empêcher de la considérer comme telle. Ainsi nous nous pencherons sur l'altérité de la Chine, sur le supposé déficit théorique et scientifique des Chinois au travers de leur prétendu pragmatisme et immobilisme. Car ces représentations contribueront à ériger l'incompatibilité de la Chine avec le philosophe, une incompatibilité qui va se manifester par cette image d'enfance de la pensée, véhiculée par une langue considérée comme puérile dans un pays présenté comme superstitieux et dont la philosophie se rapprocherait de la religion. Nous étudierons la pérennité de stéréotypes initiés par les Jésuites avant de déceler le dénominateur commun aux représentations de la philosophie chinoise à travers les âges, ou pour le dire autrement, quel est le fil directeur qui sous-tend la vision des savants de la philosophie chinoise des Jésuites à Jullien.

Une fois ces informations connues, il sera possible de prendre du recul et d'essayer de porter un nouveau regard sur le problème de l'existence de la philosophie chinoise en mettant tout d'abord en lumière le rôle de l'eurocentrisme à travers la division du monde et son centre que représente l'Europe. Il s'agira ensuite de considérer et de comprendre la colonialité de la philosophie en analysant l'organisation centralisée du savoir et son influence sur l'épistémologie. Ces étapes nous permettront de déconstruire le discours sur la philosophie chinoise. Enfin, au terme de notre réflexion nous essaierons de distinguer des stratégies pour

décentrer la pensée en critiquant et décentrant la philosophie en tant que discipline coloniale eurocentrée au service d'une domination épistémique. Nous considérerons également le rôle paradoxal de la traduction comme mise en relation du même et de l'Autre qui à la fois peut servir la domination épistémique tout en permettant de s'en libérer. Ainsi, nous considérerons quelles perspectives seraient possibles qui participeraient à cette entreprise de décentrement de la pensée.

Première Partie

L'« Orient » dans l'imaginaire occidental jusqu'aux missions Jésuites

L'Orient a presque été une invention de l'Europe, depuis l'Antiquité lieu de fantaisie, plein d'êtres exotiques, de souvenirs et de paysages obsédants, d'expériences extraordinaires.⁵⁴

Avant d'étudier les discours des savants et philosophes français sur la philosophie chinoise, il faut avant tout analyser comment l'Occident se représente l'Autre car la philosophie chinoise représente l'Autre de la philosophie (occidentale). Cette dernière avait l'habitude d'être la seule à philosopher. Mais l'intrusion de la Chine dans l'univers centralisé européen déstabilise cette vision eurocentrique de la pensée. Ainsi, parler des discours sur la philosophie chinoise qui ont permis d'imaginer la philosophie chinoise c'est parler de l'imaginaire occidental de la Chine en général. C'est aussi parler de l'Autre que l'on imagine en Occident, car la Chine représente son altérité, sa rivale et son alter ego. Il va s'agir de comprendre dans un premier temps comment on se représente l'Autre en Occident. Pour cela il nous faut tout d'abord interroger les concepts d'Occident et d'Orient. En effet, d'où vient cette division du monde? Car elle n'est pas naturelle. Comment s'est-elle instituée? Il nous faut également établir un état des lieux sur les différentes réflexions concernant les relations Orient Occident. Notre étude est une analyse de la réception en Occident d'un objet venu de l'Orient, la philosophie chinoise. Il nous faudra donc examiner les différentes manières de penser ces relations. Nous devons ainsi nous pencher sur l'Orientalisme, science de l'Occident de l'Orient et pure création de l'Orient qui participe à la construction d'une idéologie dominante, mais aussi sur la théorie dite du « choc des civilisations ».⁵⁵ Une fois

⁵⁴ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Trad. de l'anglais par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2005, p 13.

⁵⁵ Samuel P. Huntington, *Le Choc des civilisations*, traduit de l'anglais par Jean-Luc Fidel et Geneviève Joublain, Paris, Odile Jacob, 1997. Ce livre très controversé dès sa parution a donné lieu à maints débats. En effet, Edward Saïd dans la nouvelle édition de son ouvrage *L'Orientalisme* lui reproche de nier le dialogue entre les civilisations. Il essentialise cultures et civilisations. Il est reproché à l'auteur du livre du *Choc des civilisations* cette définition des rapports du monde divisé entre des civilisations opposées. Ses détracteurs opposent à Samuel Huntington la thèse de la civilisation universelle. Elle s'exprime par les aspects de la mondialisation sociale,

ces deux concepts analysés, il nous faudra voir comment l'Occident se représente-t-il l'Orient, son Autre. En effet, cette vision n'est pas dépourvue de sens et n'est pas innocente. Elle est chargée d'histoire et est devenue un mode de fonctionnement culturel et politique qui a façonné notre monde. Il va s'agir d'étudier ces thèmes qui ont été plaqués sur l'Orient (barbare, sauvage) et l'Occident (civilisé).

Cela nous permettra d'aboutir à la représentation qu'à l'Occident de la Chine, des Chinois puis de leur philosophie avant et après les missions jésuites et de voir pourquoi ces missionnaires ont été fondamentaux. Nous devons considérer ces éléments avant la rencontre des deux entités que sont l'Occident et l'Orient cristallisée par ces missions jésuites au seizième siècle. On peut effectivement noter un avant, où l'on imagine l'Orient et la Chine selon des dires et des croyances, et un après où les Jésuites vont tenter de faire connaître la Chine et sa culture.⁵⁶ C'est ensuite que nous pourrons seulement nous pencher sur l'imaginaire qu'ont développé les savants et les philosophes français sur la philosophie chinoise car c'est à partir des Jésuites que les philosophes vont prendre la Chine et sa philosophie pour objets d'étude.

L'histoire du discours de l'Autre est marquée par l'ethnocentrisme, attitude qui consiste à considérer sa propre culture comme supérieure aux autres, à en faire un modèle ou un point de référence universel. Il apparaît d'autre part que l'être humain considère généralement son cadre de références comme une norme. Celui qui ne la partage pas sort de cette norme instituée, est alors considéré comme anormal et bien souvent inférieur à ce cadre de références. C'est en ce sens qu'il faut comprendre cette phrase de Edward Saïd dans *L'Orientalisme* :

L'histoire du discours sur l'autre est accablante. De tout temps les hommes ont cru qu'ils étaient mieux que leurs voisins; seules ont changé les tares qu'ils imputaient à ceux-ci. Cette dépréciation a deux aspects complémentaires : d'une part, on considère son propre cadre de référence comme étant

économique et politique que la thèse du *Choc des civilisations* laisse de côté. C'est ce que souligne René-Éric Dagorn dans « Le Choc des civilisations. Samuel Huntington, 1996 », *Sciences humaines*, 2010/1, n°211, p. 49. De même, Marc Crépon dans *L'Imposture du choc des civilisations* (Paris, Pleins feux, 2002), rappelle que les identités collectives à grande échelle (nous sommes Européens par exemple) ne sont ni exclusives (nous pouvons avoir des identités multiples), ni ultimes (nous pouvons nous affirmer citoyens du monde), ni meurtrières (nous ne sommes pas condamnés à la guerre de tous contre tous). C'est surtout l'articulation même entre civilisations et religions qui doit être remise en cause. Olivier Roy dans *La Sainte Ignorance : Le temps de la religion sans culture* (Paris, Seuil, 2008) analyse la construction de groupes religieux qui n'ont plus de base culturelle homogène. Par exemple, les défenseurs de la tradition anglicane sont nigériens, ougandais et kenyans. La Corée du Sud de son côté est le pays qui fournit en pourcentage le plus grand nombre de missionnaires protestants après les Etats-Unis. On peut lire un genre d'expression occidentaliste, orientaliste et de regard qui déprécie l'« Orient » similaire à celui de Samuel P. Huntington chez Bernard Lewis, *Que s'est-il passé ? L'Islam, l'Occident et la modernité*, trad. de l'anglais par Jacqueline Carnaud, Paris, Gallimard, 2002.

⁵⁶ Nous employons le terme « tenter » parce qu'il semble que la présentation de la Chine et de sa philosophie par les Jésuites fut biaisée par leurs devoirs de conversions et leur culture judéo-chrétienne. Nous développerons cette idée dans le chapitre 4 de cette étude.

unique, ou tout au moins normal ; de l'autre, on constate que les autres, par rapport à ce cadre, nous sont inférieurs.⁵⁷

Comment, au vu de cette déclaration, a-t-on considéré l'Autre en Occident ? Qui était-il ? Et puis, d'où viennent les concepts d'Orient et d'Occident qui nous semblent tellement « naturels » de nos jours ? Comment les Occidentaux se représentent-ils l'Orient d'une manière générale ? Comment se sont-ils représentés et ont-ils imaginé la Chine, ses habitants, leur culture et leur philosophie, avant et après leur contact avec cette civilisation « concurrente » de la leur ? Nous allons tenter dans cette partie d'éclairer ces questions afin de pouvoir étudier dans quel cadre s'est institué l'imaginaire sur la philosophie chinoise chez les philosophes et les savants français.

Chapitre I - La création des idées Orient - Occident

Avant d'étudier les discours des savants et philosophes français sur la philosophie chinoise, nous devons analyser comment l'Occident se représente l'Autre, ou l'Orient parce que la philosophie chinoise représente l'Autre de la philosophie (occidentale). Il est par conséquent nécessaire de déterminer quel est l'imaginaire européen de l'Orient jusqu'au point de départ de l'Orientalisme de la philosophie chinois que constituent les Jésuites en examinant en tout premier lieu les concepts d'Orient et d'Occident.⁵⁸ Ce premier chapitre va aussi être le moment pour nous de présenter les concepts et notions à travers lesquels on doit appréhender cette question de l'existence de la philosophie chinoise.

Même si ils sont très présents dans la structure de notre culture, cela ne veut pas dire que ces concepts d'Orient et d'Occident vont de soi. En effet, ils ne sont pas naturels. Ce sont deux idées instituées. L'homme a créé ces deux idées géographiques, culturelles et politiques. Et

⁵⁷ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, 2005, p. 8.

⁵⁸ Sur la notion d'Occident voir Georges Corm, *L'Europe et le Mythe de l'Occident : La construction d'une histoire*, Paris, La Découverte, 2009 ; *Les Grands dossiers des sciences humaines*, sept-oct-nov 2008, n°12 avec notamment les articles de Laurent Testot, «Comprendre l'hégémonie occidentale», pp. 4-11 ; Thierry Camous, «Orient, Occident des notions fluctuantes», pp. 19-20 et rencontre avec Immanuel Wallerstein, «La fin d'un monde», p. 20 ; Lucian Boia, *L'Occident, une interprétation historique*, Paris, Les Belles Lettres, 2007 ; David Cosandey, *Le Secret de l'Occident : Vers une théorie générale du progrès scientifique*, Paris, Flammarion, 2007 ; Philippe Richardot, *Le Modèle occidental : Naissance et remise en cause, 1492-2001*, Paris, Economica, 2007 ; Philippe Nemo, *Qu'est-ce que l'Occident ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006. Pour une critique du livre de Philippe Nemo voir Georges Corm, *L'Europe et le Mythe de l'Occident : La construction d'une histoire*, Paris, La Découverte, 2009, pp. 30-32.

ces deux entités vont de paire. Le théoricien littéraire et critique étasunien Edward Saïd nous explique la base de cette institution.

(...) en tant qu'entités géographiques et culturelles à la fois – sans parler d'entités historiques -, des lieux, des régions, des secteurs géographiques tels que « l'Orient » et « l'Occident » ont été fabriqués par l'homme. C'est pourquoi, tout autant que l'Occident lui-même, l'Orient est une idée qui a une histoire et une tradition de pensée, une imagerie et un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence en Occident et pour l'Occident.⁵⁹

On peut également lire avec le géographe Philippe Pelletier, que ces deux notions d'Orient et d'Occident se comprennent selon deux approches « qui ne se recourent qu'en partie : l'une est spatiale (un espace délimité) et l'autre notionnelle (un monde conçu). »⁶⁰ Ces deux notions sont à la fois des entités conçues, culturelles et géographique. Edward Saïd rappelle que ces deux entités géographiques et culturelles se soutiennent et se reflètent l'une l'autre, tel un miroir. Occident et Orient sont des constructions et des concepts créés à partir de leurs histoires et de leurs images et à travers leur mise en rapport. L'auteur de *l'Orientalisme* précise que l'Orient est « par lui-même une entité constituée » et que « l'idée qu'il existe des espèces géographiques avec des habitants autochtones foncièrement différents qu'on peut définir à partir de quelque religion, de quelque culture ou de quelque essence raciale qui leur soit propre est extrêmement discutable. »⁶¹ L'Occident se définit donc par contraste à l'Orient. Les deux concepts sont identifiés par un enchaînement d'oppositions comme le pense la spécialiste allemande de littérature anglaise Uta Janssens qui rappelle que « l'Occident définit, et se définit encore par opposition à l'Est, avec le résultat que les deux concepts sont tributaires d'une série de valeurs opposées. »⁶²

Cette idée d'Orient est instituée, c'est-à-dire qu'elle est fondée de manière à durer. Nous sommes donc en face du développement de cette idée du discours sur l'Autre, auquel on donne corps avec une entité géographique qui vient épauler le concept. Mais par qui ont été instituées ces deux entités ? Par elles-mêmes ? L'une par l'autre ? Comment et où sont-elles divisées et pourquoi ?

Ces deux entités, pour être divisées, sont séparées par une ligne de partage. Si ces deux notions sont des idées constituées par l'homme, cela sous entend que leurs frontières le sont

⁵⁹ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 17.

⁶⁰ Philippe Pelletier, « La grande séparation à résorber : L'Orient et l'Occident vus par Élisée Reclus », *Transtext(e)s-Transcultures*, 2006, n°1, p. 85.

⁶¹ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 347.

⁶² « The West defined, and still defined itself in contrast to the East, with the result that the two concepts are dependent upon a series of opposing values. », Uta Janssens, « The East as Mirror of the West », in Hisayasu Nakagawa et Jochen Schlobach (Dir.), *L'image de l'autre vue d'Asie et d'Europe*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 223.

également. Cette ligne de partage a été créée tout comme les frontières délimitant les pays. Sophie Bessis, historienne, soutient l'idée que c'est grâce à ses humanistes qui lui ont fabriqué un passé imaginaire et qui décident de quoi sont fait ses héritages, que « l'Europe nouvelle s'invente des frontières au-delà desquelles est rejeté tout ce qui est supposé n'être ni gréco-romain ni chrétien. »⁶³ La frontière va donc contribuer à nier l'identité du concept d'Orient et d'Occident. En est expulsé tout ce qui ne convient pas et dont on ne veut pas qu'il en fasse partie. L'anthropologue Jack Goody évoque cette invention des Européens qui vient physiquement souligner cette différence entre les deux zones « géographiques ».

L'idée qu'il y avait une profonde différence culturelle entre l'Europe (définie comme chrétienne) et l'Asie (définie comme différente, car elle incluait l'islam, le bouddhisme, l'hindouisme...) est restée chère aux cœurs des Européens au moins depuis le début de la Révolution industrielle. Mais quant à la frontière physique, il s'agit d'une invention due très largement aux Européens.⁶⁴

La notion de frontière est centrale dans toutes les cultures nous rappelle le sociologue britannique Stuart Hall. Elle aide à noter les différences et à ranger les éléments communs ensemble afin d'en exclure les autres qui ne leur ressemblent pas.

According to this argument, then, symbolic boundaries are central to all culture. Marking difference leads us, symbolically, to close ranks, shore up culture and to stigmatize and expel anything which is defined as impure, abnormal.⁶⁵

Selon cet argument, alors, les frontières symboliques sont au cœur de toute culture. Souligner les différences nous conduit, symboliquement, à resserrer les rangs, à consolider la culture et à stigmatiser et expulser tout ce qui est défini comme étant impure, anormal.

L'Europe crée non seulement des limites imaginaires géographiques pour souligner son « territoire », mais elle institue aussi une hiérarchie entre les continents. Il semble qu'une « une ligne de partage est tracée entre les deux continents. L'Europe est puissante et capable de s'exprimer, l'Asie est vaincue et éloignée. »⁶⁶ De fait, on commence à voir une domination de l'Europe qui va commander la création de ces frontières mais qui va aussi remplir cette idée instituée d'Orient d'éléments descriptifs, le plus souvent imaginaires. Ce serait alors l'Europe qui articule l'Orient et « cette mise en forme est la prérogative, non d'un montreur de marionnettes, mais d'un authentique créateur dont le pouvoir de donner vie représente, anime, constitue l'espace d'au-delà des frontières familières, espace qui, autrement serait

⁶³ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres : Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte, 2001, p. 19.

⁶⁴ Jack Goody, « L'Eurasie et les frontières entre l'Orient et l'Occident », *Diogenes* 2002/4, n° 200, pp. 141-146.

⁶⁵ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Open University, 1997, p. 237.

⁶⁶ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 73.

silencieux et dangereux. »⁶⁷ Il semble donc que ce soit l'Occident qui constitue le concept d'Orient. Est-ce que c'est aussi le cas pour l'Orient ? Sûrement car il est naturel d'imaginer l'autre. Mais l'Orient a-t-il le pouvoir et la puissance pour instituer l'Occident? La démarche de l'Occident est une démarche de la sujétion et non de la compréhension mutuelle et de l'échange.

Il faut reconnaître cependant que, avec le développement industriel et la montée de l'impérialisme qui s'en est suivi, l'Occident a plus cherché à assujettir l'autre (que ce soit par des actions économiques, politiques et militaires, ou par son discours et sa mainmise sur le savoir oriental) qu'à le comprendre et à le respecter. Les relations culturelles entre l'Occident et l'Extrême-Orient ont ainsi pris la forme de rapports de domination, au moins jusqu'au XXe siècle où, avec le déclenchement du processus de décolonisation et l'accès de plusieurs nations asiatiques au statut de grandes puissances, des conditions nouvelles, favorables à un véritable dialogue, ont été peu à peu instaurées.⁶⁸

On voit ici se manifester une volonté de créer une dépendance vis-à-vis de l'Occident, notamment du point de vue historique. L'Occident prend une position de domination en tant qu'il institue l'Orient et le rabaisse en le faisant dépendre de lui en ce qui concerne l'histoire. En effet, pour fonder une légitimité, l'Occident, et notamment l'Europe, doivent posséder une histoire qui est centrale. Avoir une partie du monde avec non seulement une histoire indépendante de la sienne, mais tout aussi ancienne voire plus n'est pas envisageable pour maintenir sa domination. C'est pourtant ce qui se passe avec la Chine. Dès le seizième siècle, la puissance de l'Europe est « désormais suffisante pour priver peu à peu les autres aires de toute possibilité d'histoire indépendante de la sienne. »⁶⁹ Il va s'agir pour nous de montrer comment la philosophie chinoise fait partie de cet imaginaire développé sur l'Orient et de la situer dans cette soumission à l'Occident. La philosophie chinoise apparaît en effet comme une entité qui vient déranger la centralité de la philosophie occidentale dans le sens où elle a une histoire indépendante et se pose en rivale.

Quelle est donc la manière dont se sont institués les concepts d'Orient et plus particulièrement d'Occident ? Comment s'est établie la création de l'Occident ? L'idée d'Occident s'est créée par opposition à celle d'Orient. Elle repose sur une origine et une filiation grecque. Cette filiation avec les Grecs serait constituée de toute pièce en premier lieu par les penseurs de la Renaissance ce qui « leur permet d'oublier comment ils en ont retrouvé la trace. À l'expulsion physique de l'islam du territoire politique de l'Europe occidentale

⁶⁷ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 73.

⁶⁸ Muriel Détrie, « Où en est le dialogue entre l'Occident et l'Extrême-Orient ? », *Revue de littérature comparée* 2001/1, n°297, p. 156.

⁶⁹ Jean-Louis Margolin (Dir.), « Mondialisation et histoire : une esquisse », in GEMDEV, *Mondialisation, les mots et les choses*, Paris, Kathala, 1999.

correspond l'expulsion de la pensée judéo-musulmane du territoire intellectuel européen. »⁷⁰ Cette descendance grecque serait un mythe qui aurait définitivement été institué au dix-neuvième siècle pendant l'émergence du racisme en Europe. L'entité « tradition intellectuelle européenne », dont on fait remonter l'origine à la Grèce antique, est en fait un objet fabriqué récemment par l'histoire européenne. Le sinologue Martin Bernal dans son livre *Black Athena : les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, avance en effet l'idée que la perception de la Grèce antique a changé depuis le dix-neuvième siècle et met en évidence une influence des cultures africaines et asiatiques sur la culture grecque antique, et notamment dans la pensée dite « grecque ». ⁷¹ Dans le premier des trois volumes de *Black Athena*, il met en évidence deux versions de l'histoire grecque. Il distingue d'un côté un « Modèle Ancien » qui est la « représentation traditionnellement acceptée par les Grecs aux époques classique et hellénistique, et décrit le développement de la culture grecque à partir d'une colonisation réalisée autour de 1500 avant J.-C. par les Égyptiens et les Phéniciens qui auraient apporté la civilisation aux autochtones. »⁷² Ce modèle présente la Grèce comme appartenant au Levant, c'est-à-dire à l'Orient et aux côtes orientales, autrement dit non occidentales et européennes de la Méditerranée. Il précise que les Grecs ont continué de faire des emprunts aux cultures du Proche-Orient.⁷³ Par opposition, le « Modèle Aryen » a été construit au dix-neuvième siècle et présente la Grèce comme européenne et aryenne. Le « Modèle Aryen élargi » nie même « l'existence d'implantations égyptiennes en Grèce et mettait en doute celle des Phéniciens. »⁷⁴ Martin Bernal préconise donc un retour au modèle dit « Ancien » mais auquel il faudrait amener des modifications que contiennent son « Modèle Ancien Revisité ». ⁷⁵ Il faut tenir compte qu'il y a eu « en Grèce des invasions ou des infiltrations de peuples parlant des langues indo-européennes, venus du Nord au cours du 4^e et du 3^e millénaire. » et l'auteur de cet ouvrage soutient que le modèle Aryen est en faillite.⁷⁶ Mais ce qui nous intéresse ici est la manière dont Martin Bernal montre que l'origine européenne de la Grèce et donc la filiation de l'Europe à la Grèce est un mythe, construit de toute pièce au dix-neuvième siècle, selon

⁷⁰ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 18.

⁷¹ Voir également Samir Amin, *L'Eurocentrisme : Critique d'une idéologie*, Paris, Anthropos, 1988.

⁷² Martin Bernal, *Black Athena : Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, trad. de l'anglais par Maryvonne Menget et Nicole Genaille, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 23.

⁷³ Martin Bernal, *Black Athena : Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, p. 23.

⁷⁴ Martin Bernal, *Black Athena*, p. 23. En revanche, le modèle Aryen « extrême » qui dans les années 1890 et 1920, époques de l'antisémitisme, niait toute implication de la culture phénicienne, Martin Bernal, *Black Athena*, p. 24.

⁷⁵ Le « Modèle Ancien revisité » soutient que la Grèce a été colonisée par les Égyptiens et les Phéniciens et ceci repose sur des faits réels. C'est dans le second volume de *Black Athena*, qui s'intitule *Le Modèle Ancien Revisité* que Martin Bernal expose ce Modèle. Martin Bernal, *Black Athena*, p. 24

⁷⁶ Martin Bernal, *Black Athena*, pp. 43 et 87. Le dernier volume emploie ce modèle revisité pour expliquer des aspects « inexplicables de la religion et de la mythologie grecques, et particulièrement sur les noms des créatures héroïques et divines. », Martin Bernal, *Black Athena*, p. 87.

une idéologie raciste. Le problème de renverser le Modèle Aryen et de le remplacer par le Modèle Ancien Revisité réside dans le fait qu'il va falloir « non seulement repenser les bases de la « civilisation occidentale », mais aussi reconnaître l'influence du racisme, du « chauvinisme occidental », dans toute l'historiographie, c'est-à-dire dans notre conception de l'écriture de l'histoire. »⁷⁷ Il démontre ainsi que la pensée « grecque » contient des apports venant des non-Grecs et affirme que pour les contemporains de Plutarque adeptes du « Modèle Ancien », la description des relations entre la religion et la philosophie égyptienne et les « théories de Platon et des Pythagoriciens ne posaient aucun problème. On y voyait tout simplement le fait bien connu que Platon, Pythagore et Orphée avaient emprunté leurs idées à l'Égypte. »⁷⁸

Un mythe a donc été créé pour fonder l'origine cette « région » du monde.⁷⁹ Il ne s'agit pas seulement de créer une entité géographique et culturelle mais il s'agit aussi de l'historiciser et de l'ancrer dans une origine exclusive et prestigieuse qu'est la Grèce antique. Sophie Bessis soutient aussi cette idée que « le mythe de l'exclusivité fondatrice de la source gréco-romaine fonctionne, dès le XIVe siècle durant lequel Pétrarque et d'autres lui donnent forme, comme une implacable machine à expulser les sources orientales ou non chrétiennes de la civilisation européenne. »⁸⁰ On voit que cette institution mythique de l'origine de l'Occident permet de diviser ce qui est occidental et ce qui ne l'est pas. Cette fondation de l'Occident par le mythe a une fonction essentielle de création et de fortification du lien social comme le souligne l'historien Georges Corm.⁸¹ Tout ce qui n'est pas occidental en est expulsé et est « rangé » dans l'Orient comme nous l'avons vu avec la création des frontières. Sophie Bessis explique que l'Occident naît en 1492 d'une rupture avec la cartographie médiévale.⁸² Une géographie nouvelle émerge donc en excluant certains territoires et prenant possession d'autres. Ces actions fondent les bases de sa légitimité. Une idéologie a jailli d'une mise à l'écart de nature politico-religieuse et du siècle des Découvertes.

⁷⁷ Martin Bernal, *Black Athena*, p. 24.

⁷⁸ Martin Bernal, *Black Athena*, p. 150. Voir le chapitre II, « La sagesse égyptienne transmise par la Grèce, des Âges obscurs jusqu'à la Renaissance » du Volume I, *L'Invention de la Grèce Antique*, pp.155-200.

⁷⁹ Sur la constitution du mythe de l' « Occidentalité » voir Georges Corm, *L'Europe et le Mythe de l'Occident : La construction d'une histoire*, Paris, La Découverte, 2009, chapitre II, pp. 59-99.

⁸⁰ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 17.

⁸¹ Sur la notion de mythe voir Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1996, Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Du mythe à la raison*, Paris, Seuil, 1990 ; Marcel Détiéne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981 ; Michel Guérin « Qu'est-ce qu'un mythe ? », *La pensée de midi*, 2007/3, n° 22, pp. 93-102. Sur mythe et le langage voir Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1970.

⁸² Nous verrons également dans le chapitre 12 avec le philosophe mexicain Enrique Dussel que cette date représente le début de la modernité.

Pendant que les conquistadores font le vide dans ce qu'ils transforment en « Nouveau Monde », l'intelligentsia – osons l'anachronisme – de la Renaissance construit un discours total qui donne sens à la fois à l'expulsion et à la prise de possession. Ce faisant, elle fabrique une histoire qui constitue encore le socle de la pensée occidentale.⁸³

Par la suite, des événements historiques engendrent de fait une modification de la géographie de l'Occident et achève de créer son identité physique moderne. « La découverte de l'Amérique et l'expulsion des Juifs et des musulmans d'Espagne – même si celle de ces derniers n'a connu sa conclusion en forme d'exode définitif qu'en 1609 » sont des événements qui dessinent les frontières de l'Occident moderne, que l'on voit naître au tournant du seizième siècle à travers une appropriation et une exclusion.⁸⁴ Cette création de l'universel et de cette suprématie intellectuelle est à resituer depuis la Renaissance. Sophie Bessis pense que ce moment de la Renaissance « a créé l'Occident dont les Européens ont fait ensuite leur habitat mental, l'Occident contemporain a transformé la complexité des Lumières en un conte édifiant à usage de sa bonne conscience. » et apparaît selon elle « comme un moment de civilisation mêlant dans une douce alchimie l'innovation de la pensée et celle de l'esthétique, si on la chante comme le siècle des poètes, des artistes et des savants, cette Europe-là désertifie le monde qu'elle découvre et, pour ce faire, fonde en théorie l'antique raison du plus fort. »⁸⁵ On voit donc que l'Occident est un concept créé par opposition à l'Orient. On en a retranché tout ce que l'on ne souhaitait pas dans celui d'Orient. Voyons maintenant comment s'est constituée l'idée d'Orient.

A – Orientalisme ou choc des civilisations ?

Avant d'analyser comment s'est créé le concept d'Orient, il faut voir quelles sont les théories existantes qui traitent de la relation Orient/Occident. Il existe deux théories opposées qui tentent d'analyser les rapports qu'ont entretenus ces deux entités géographiques et culturelles. La philosophe Cynthia Fleury analyse le dialogue entre Orient et Occident dans son livre *Dialoguer avec l'Orient*.⁸⁶ Elle présente en les opposant les deux thèses du « choc des civilisations » et celle du « choc des ignorances ». Samuel P. Huntington a écrit *Le choc des*

⁸³ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 17.

⁸⁴ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 16.

⁸⁵ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, pp. 30 et 27.

⁸⁶ Cynthia Fleury, *Dialoguer avec l'Orient*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003. La philosophe analyse le dialogue entre Orient et Occident en étudiant les platoniciens de Perse et de la Renaissance comme Nicolas de Cues, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole et Giordano Bruno. Elle cherche à faire dialoguer les deux foyers du platonisme non pas dans une perspective comparatiste mais dans une optique d'éclairage mutuel de l'évolution de concepts.

civilisations.⁸⁷ Pour lui l'histoire continue, ne marquant pas d'arrêt ou de fin, et le monde va rencontrer de nouveaux conflits dus au choc des civilisations. Samuel Huntington pense que le monde ne va pas vers une extension tendancielle des démocraties libérales, mais vers un affrontement généralisé entre grandes civilisations.⁸⁸ Ce heurt se passe entre l'Occident et le reste du monde. L'auteur du *Choc des civilisations* divise le monde en différents blocs (l'Occident, c'est-à-dire l'Europe et les Etats-Unis ; et les blocs Russe, Chinois, Japonais, Hindouiste, Africain, Islam, Amérique latine). Il s'agit pour lui de voir comment les cultures vont prendre le pas sur les civilisations. On sait faire la différence entre la civilisation (qui surmonte les cultures de chacun pour proposer un espace plus vaste) et la culture. Samuel Huntington évoque un nouveau problème de guerre qui serait dû à la réduction de l'idée de civilisation à celle de culture et ce dans un affrontement hautement technique. Le problème est qu'en réalité, la notion de civilisation est une fiction. Cette notion de civilisation occidentale par exemple pose problème car on ne peut plus définir l'Occident selon les catégories impérialistes du dix-neuvième siècle.

Edward Saïd reproche à Samuel Huntington le fait qu'il continue de s'inscrire dans une réflexion impérialiste car il nie le dialogue entre les cultures.⁸⁹ Ce faisant, il produit un discours de domination et en donnant des pronostics où l'Occident est donné vainqueur, il maintient, d'une autre manière, une classification entre vainqueurs et vaincus. Il développe de la même façon une essentialisation des cultures qui est critiquée de nos jours par des intellectuels qui les amènent à contourner le terme de « culture » dans quand ils parlent de métissages culturels.⁹⁰

La seconde théorie est celle de l'Orientalisme développée par Edward Saïd.⁹¹ L'Orientalisme que nous abordons ici n'est pas le courant littéraire et artistique occidental du dix-neuvième siècle mais l'Orientalisme scientifique dont il parle dans son œuvre principale,

⁸⁷ Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

⁸⁸ René-Éric Dagorn, « Le Choc des civilisations. Samuel Huntington, 1996 », *Sciences humaines*, 2010/1, n°211, p. 16.

⁸⁹ Voir Edward W. Saïd, *L'Orientalisme, Préface de l'auteur de 2003*, pp. I et II.

⁹⁰ L'essentialisation des cultures cache la complexité du monde qui est en mouvement perpétuel et qui ne saurait se cristalliser dans le temps et dans l'espace. Au contraire, il se développerait dans un échange continu avec les différentes cultures et civilisations qui le constituent. Voir Lila Abu-Lughod, « Writing against culture », in R. Foxed (Dir.), *Recapturing Anthropology*, Sante Fe, New School of American Research Press, 1991, pp.137-162 ; Jean-Loup Amselle, *Branchements : Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001 ; James Clifford, *The predicament of Culture, twentieth-century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1988 ; Naoki Sakai et Jon Solomon, « Traduction, biopolitique et différence coloniale », *Multitudes*, 2007, n° 2, pp. 5-13.

⁹¹ Sur l'Orientalisme, voir Ahmad Aijaz, *In Theory; Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso, 1992 ; John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997 ; Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, New York & London, Routledge, 1990. Sur une critique de l'Orientalisme d'Edward Saïd, voir Mark F. Proudman, « Disraeli as an Orientalist: The Polemical Errors of Edward Saïd », *Journal of the Historical Society*, 5 December 2005.

L'Orientalisme. Il tente une déconstruction de cette pratique qu'il appelle l'Orientalisme et qu'il a observé dans la pratique d'experts en géopolitique au Moyen-Orient de se déclarer des virtuoses de la région en question tout en ne parlant pas la langue des peuples qu'ils étudient.

⁹² Pour Edward Saïd, cette attitude dans les études orientales est à mettre en rapport avec l'Orientalisme en Europe au dix-neuvième siècle, compagne de route de l'aventure coloniale occidentale.

Par « Orientalisme », Edward Saïd entend plusieurs sens qui à son avis dépendent les uns des autres. Le sens général et premier est un sens universitaire et « cette étiquette est généralement attachée à bon nombre d'institutions d'enseignement supérieur. Est un Orientaliste toute personne qui enseigne, écrit ou fait des recherches sur l'Orient en général ou dans tel domaine particulier – cela vaut aussi bien pour l'ethnologue que pour le sociologue, l'historien, le philologue -, et sa discipline est appelée orientalisme. »⁹³ Le théoricien littéraire et politique Aijaz Ahmad dans son livre *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, soutient que l'Orientalisme de Edward Saïd est novateur dans le sens il présente un dépassement des limites habituelles du monde académique.⁹⁴

Le fait que Edward Saïd parle d'anthropologues, de sociologues, d'historiens ou de philologues sous entend selon Aijaz Ahmad que l'Orientalisme est une « discipline moderne ». Selon ce dernier, « l'Orientalisme est un domaine interdisciplinaire des connaissances académiques, et les termes utilisés ici - l'anthropologie, la philologie, etc - suggèrent qu'il s'agit d'une discipline moderne. »⁹⁵

⁹² La critique de l'Orientalisme menée par Edward Saïd a été précédée par celle qui, quinze ans auparavant, a été initiée par le sociologue égyptien, Anouar Abd-el-Malek. Voir Anouar Abd-el-Malek, « L'Orientalisme en crise », *Diogenes*, 4e trimestre, n°44, pp. 109-142. Voir l'article de Thomas Brisson « La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-Unis », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 2008/8, Vol. 2, n° 3, pp. 505-521. L'auteur analyse les divergences et convergences des idées contenues dans les deux textes. On y trouve aussi une étude de la genèse de ces œuvres à la lumière de leur contexte académique. Thomas Brisson pense que « Dans l'article d'Abd-el-Malek, l'orientalisme est entendu comme synonyme strict d'*orientalisme scientifique* à l'exclusion de tout autre sens (l'orientalisme littéraire, voire pictural, les textes écrits par les missionnaires, les voyageurs, les militaires, etc.). Abd-el-Malek vise donc uniquement une tradition scientifique particulière, l'étude philologique et historique du monde arabe qui s'est développée, en Europe, au tournant des XVIIIe et XIXe siècles. » Thomas Brisson « La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-Unis », p. 508. C'est la définition plus large de l'Orientalisme que propose Saïd nous intéresse particulièrement et c'est principalement sur lui que nous allons nous appuyer. Voir les autres précurseurs du postcolonialisme Gérard Lerclerc, *Anthropologie et Colonialisme*, Paris, Fayard, 1972 ; Talal Asad (Dir.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973 et Jean Copans (Dir.), *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspéro, 1975. Sur le post colonialisme, voir Robert C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell Publishers, 2001 ; Neil Lazarus (Dir.), *Penser le postcolonialisme : Une introduction critique*, Paris, Amsterdam, 2006 et Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché : Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008.

⁹³ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 14.

⁹⁴ « Part of the pleasure of *Orientalism* – which caused anxiety in some circles, excitement in others – was its transgression of academics boundaries. » (Une partie du plaisir de *L'Orientalisme* - qui a provoqué l'inquiétude dans certains milieux, l'excitation dans d'autres - a été sa transgression des frontières académiques.), Ahmad Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso, 1992, p. 13.

⁹⁵ « Orientalism is an interdisciplinary area of academic knowledge, and the terms used here – anthropology, philology, etc. – would suggest that it is a modern discipline. », Ahmad Aijaz, *In Theory: Classes, Nations*,

Edward Saïd souligne que « l'Orientalisme survit dans l'université à travers ses doctrines et ses thèses sur l'Orient et les Orientaux. »⁹⁶ Le second sens est une conception plus large de l'Orientalisme, vu comme un style de pensée « fondé sur la distinction ontologique et épistémologique entre « l'Orient » et (le plus souvent) « l'Occident ». »⁹⁷ Le dernier sens de l'Orientalisme, qui est plus historique et plus matériel que deux premiers, serait celui de « l'institution globale qui traite de l'Orient, qui en traite par des déclarations, des prises de positions, des descriptions, un enseignement, une administration, un gouvernement : bref, l'Orientalisme est un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient. »⁹⁸

Ce que veut montrer Edward Saïd est que l'Orientalisme est « ce savoir européen ou occidental sur l'Orient, n'est rien d'autre qu'un savoir intéressé et destiné à assujettir les peuples du Proche et du Moyen-Orient, et qu'il existe donc une relation très étroite entre science (sociale), d'une part, et colonialisme et impérialisme, d'autre part. »⁹⁹

L'Orientalisme est donc un courant de pensée qui participe à une légitimation du colonialisme occidental et notamment européen. Cette notion laisse apparaître le fait que l'Occident a construit son identité en développant ce qu'il n'était pas, l'Orient, qu'il habille de son imaginaire et de ses fantasmes. Il semble que cette théorie s'applique à la philosophie en Europe qui perpétue le clivage institué Occident/Orient. Comme l'affirme Uta Janssens, « une fois que l'Orient a été découvert, l'esprit européen a créé une image de l'Orient de manière à le restructurer et le mythifier. »¹⁰⁰ On voit bien ici que l'image de l'Est, de l'Orient est une construction imagée, imaginée et mythologisée de la réalité. Le philosophe Étienne Balibar soutient que Edward Saïd « montre bien dans son *Orientalisme*, qui reste fondamental même si certains points sont contestables, que la façon dont l'Orient méditerranéen a été imaginé, fantasmé, stéréotypé, au XIXe et au XXe siècle, a permis à l'Europe de concevoir plus aisément sa propre identité; et qu'il y a là une sorte de mur (et en même temps de miroir) très difficile à traverser. »¹⁰¹ Nous aborderons les critiques qu'on peut lui apporter plus loin. Voici donc comment l'Orient a été institué. Nous verrons si il en est de même avec la philosophie chinoise qui représente une émanation de cet Orient mystifié.

Literatures, p. 179.

⁹⁶ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 14.

⁹⁷ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 15.

⁹⁸ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 15.

⁹⁹ Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché : Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008, p. 16.

¹⁰⁰ « Once the East was discovered, the European mind created an image of it that in a way restructured and mythologized it. », Uta Janssens, « The East as Mirror of the West », p. 223.

¹⁰¹ Étienne Balibar « Les nouvelles frontières de la démocratie européenne », *Critique internationale*, 2003/1, n° 18, p. 170.

a) L'Orientalisme, une théorie sur l'Autre

L'Orientalisme est la théorie sur l'Autre qui peut caractériser la représentation de l'Autre en « Orient », comme science de l'Occident sur l'Orient. L'imaginaire des intellectuels français sur les philosophies chinoises paraît être une image que se sont représentés les Occidentaux sur un « objet », la philosophie chinoise. En ce sens, nous entrons dans le schéma de la connaissance d'Occidentaux sur l'Orient, ou Orientalisme. Edward Saïd définit l'Orientalisme comme « le système de la science européenne ou occidentale de l'Orient, devient aussi synonyme de la domination européenne sur l'Orient ».¹⁰²

Cette théorie de l'Orientalisme comme système de scientifique sur l'Orient renferme l'idée que tous les savoirs sur la Non-Europe sont négatifs est nouvelle selon Ahmad Aijaz. Edward Saïd a établi cette idée à partir du fait que l'Occident s'est défini en établissant sa différence avec l'Orient et que l'Europe possédait depuis l'antiquité grecque, une certaine unité. Ahmad Aijaz souligne que pour Edward Saïd « toutes les connaissances européennes de la non-Europe sont mauvaises parce que déjà contaminées par cette formation d'identité agressive. »¹⁰³ Edward Saïd définit donc l'Orientalisme comme un style basé sur une distinction entre l'Orient et l'Occident. Cette affirmation selon Ahmad Aijaz fait de l'Orient une idée fixe, tout comme celle d'Occident. Selon lui, le fait que Edward Saïd présente l'Orient comme l'objet de ce savoir et l'Occident comme le sujet est synonyme d'essentialisation de ces deux entités.¹⁰⁴

Saïd quite justifiably accuse the 'Orientalist' of essentializing the Orient, but his own essentializing the 'West' is equally remarkable.¹⁰⁵

Saïd accuse très justement l' « Orientaliste » d'essentialiser l'Orient, mais sa propre essentialisation l' « Occident » est tout aussi remarquable.

En ce sens, l'utilisation du concept essentialisé d'Occident est regrettable chez Edward Saïd. Il ne faut pas que ce soit un discours qui crée des entités monolithiques comme le pense Lisa Lowe, spécialiste de littérature comparée. Elle soutient « l'hypothèse que l'Orientalisme construit monolithiquement l'Orient comme l'autre de l'Occident »¹⁰⁶ De même, pour illustrer une tendance d'approche hétérogène de l'Orientalisme qui doit présenter l'Orient et

¹⁰² Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 226.

¹⁰³ « All European knowledges of non-Europe are bad knowledges because they are already contaminated with this aggressive Identity-formation. », Ahmad Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, p. 178.

¹⁰⁴ Ahmad Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, p. 183.

¹⁰⁵ Ahmad Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, p. 183.

¹⁰⁶ « the assumption that orientalism *monolithically* constructs the Orient as the Other of the Occident », Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. IX-X.

l'Occident comme historiquement discontinus souligne John J. Clarke, l'historienne Rosanne Rocher critique l'Orientalisme de Edward Saïd comme un « discours unique, indifférencié dans l'espace et le temps et à travers la politique, et les identités intellectuelles. »¹⁰⁷

L'anthropologue Modher Kilani souligne enfin l'idée de l'effervescence continue que caractérise des lieux de négociation que sont la culture et l'identité culturelle.¹⁰⁸

On peut également déplorer son « oubli » de la Chine, de l'Inde comme contrées visées par l'Orientalisme.¹⁰⁹ On comprend bien qu'il ne pouvait évoquer toutes les victimes de l'Orientalisme. On retrouve cette idée soutenue par John J. Clarke que « l' « Orient » dont Saïd se préoccupe, ce n'est pas la Chine, le Japon ou l'Inde, mais plutôt le Moyen-Orient. »¹¹⁰

Il n'étudie en effet que le traitement intellectuel de l'Occident des traditions du monde arabo-islamique. On peut dire que même si l'Orientalisme qu'a décrit Edward Saïd a des défauts, il a néanmoins le mérite d'avoir configuré la relation de l'Europe avec ses « Autres ». Comme le soutient justement John J. Clarke :

As a consequence of Saïd's writings, the whole debate about Europe's Relationship with it's 'other' has been refigured, and has extend its term of reference outwards to engage with a whole range of contemporary intellectual debates, into issues concerning, for example, multiculturalism, postcolonialism, subaltern studies...¹¹¹

Grâce au travail de Saïd, l'ensemble du débat sur la Relation de l'Europe avec son « autre » a été reconfigurée, et a élargi ses termes de référence vers l'extérieur afin de s'engager dans toute une série de débats intellectuels contemporains, dans des questions concernant, par exemple, le multiculturalisme, le postcolonialisme, les études subalternes ...

L'Orientalisme est également vu à la fois un savoir sur l'Orient mais aussi un pouvoir. Savoir et pouvoir sont intimement liés. Comme Michel Foucault l'avance dans *Surveiller et Punir*, le savoir est corrélatif du pouvoir, ils se constituent ensemble.

¹⁰⁷ « A single discourse, undifferentiated in space and time and accross political, social, and intellectual identities », Rosanne Rocher, « British Orientalism », in Carol Breckenridge and Peter van der Veer (Dir.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1993, cité in John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997, p. 9.

¹⁰⁸ Mondher Kilani, *L'Invention de l'autre : essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 2000, p. 24. On retrouve aussi cette idée de l'interpénétration des civilisations et des cultures qui provoque des transformations continues chez l'anthropologue François Laplantine dans *L'Anthropologie*, Paris, Payot, 2001, p.153.

¹⁰⁹ Voir Philippe Pelletier, « La grande séparation à résorber : L'Orient et l'Occident vus par Élisée Reclus », p. 86.

¹¹⁰ « The 'Orient' that Saïd is concerned with is not that China, Japan, or India but rather the Middle East », John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997, p. 23.

¹¹¹ John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, p. 23.

Il n'y a pas de relations de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. Ces rapports de "pouvoir-savoir" ne sont donc pas à analyser à partir d'un sujet de connaissance qui serait libre ou non par rapport au système de pouvoir ; mais il faut considérer au contraire que le sujet qui connaît, les objets à connaître et les modalités de connaissance sont autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir et de leurs transformations historiques.¹¹²

Foucault pense donc le langage comme une fonction du pouvoir.¹¹³ Il soutient que « pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre, (...) il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. »¹¹⁴ Ainsi, le pouvoir circule surtout dans le contexte de la représentation. On trouve une connexion entre les différences, le pouvoir et les représentations. Il s'agit là d'un exercice du pouvoir symbolique à travers des pratiques représentationnelles, le stéréotype, créé par le langage, est donc une clé de la violence symbolique. Le pouvoir ne contraint pas seulement, il est aussi productif.¹¹⁵

L'Orient de l'Orientalisme correspond à des représentations. Nous pouvons définir la représentation qui vient du latin *repraesentare* « rendre présent » comme toute image, chose, action destinée à rendre sensible des choses, actions, absentes ou impossible à montrer telles quelles.¹¹⁶ Un sens psychologique ou philosophique évoque l'acte par lequel l'esprit se rend présent des objets, image mentale résultant de cet acte. Mais re-présenter avant tout c'est présenter à nouveau, c'est-à-dire que l'on prend connaissance d'une chose ou de quelqu'un et qu'on va le présenter à nouveau sans sa présence. «L'Orient tel qu'il apparaît dans l'orientalisme est donc un système de représentations encadré par toute une série de forces qui l'ont amené dans la science de l'Occident, dans la conscience de l'Occident et, plus tard, dans l'empire de l'Occident. »¹¹⁷ Edward Saïd a montré que selon John J. Clarke que l'Orientalisme nous présentait une représentation de l'Orient.

¹¹² Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 36.

¹¹³ Michel Foucault pense le savoir comme le fait de « rapporter du langage à du langage. » et son propre n'est « ni de voir ni de démontrer, mais d'interpréter. » Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 55.

¹¹⁴ Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, p. 36. Sur les notions de pouvoir/savoir, voir aussi Michel Foucault, *L'Histoire de la Folie à l'Age Classique : Folie et déraison*, Paris, Gallimard, 1972, Michel Foucault, *Naissance de La Clinique : Une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, et surtout, Michel Foucault, *Les Mots et Les Choses : Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

¹¹⁵ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 261.

¹¹⁶ Oscar Bloch et Walther Von Wartburg (Dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, p. 548.

¹¹⁷ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 233.

Orientalism (...) offers us, not a "true" picture of the Orient but a representation, a re-presentation of it, a reconstruction, in effect a 'colonising' knowledge, created by the conqueror to comprehend the conquered, and designed to confirm the West's own identity, and to enhance the West's political and cultural hegemony over Asian peoples.¹¹⁸

L'Orientalisme (...) nous offre, non pas une « vraie » image de l'Orient, mais une représentation, une re-présentation de celui-ci, une reconstruction, en fait une connaissance « colonisatrice », créée par le conquérant pour comprendre les conquis, et conçue pour confirmer l'identité propre de l'Occident et pour renforcer l'hégémonie politique et culturelle de l'Occident sur les peuples d'Asie.

Il va s'agir pour nous de voir si l'imaginaire développé par les savants et intellectuels français est aussi un système de représentations et pourquoi.

Comment fonctionne l'Orientalisme ? En tant que discours sur l'Orient, l'Orientalisme peut se décortiquer selon le schéma de Roman Jakobson en émetteur, message et destinataire.¹¹⁹ Ahmad Aijaz soutient l'idée qu'est également nouvelle dans la théorie de l'Orientalisme chez Edward Saïd la méthodologie qui l'a amené à émettre la thèse que l'Orientalisme est un discours. Il a remarqué en effet par ses emprunts aux disciplines académiques qu'il cite, un phénomène intertextuel qui se produit dans l'Orientalisme.

Orientalism, was a discourse, and its insistence was the constitutive discourse of Western civilization as such – both chronologically, in the sense that we find it there already in the oldest European textualities, and also civilizationally, since it is by defining the 'Orient' as dangerous, inferiorized civilizational Other that Europe has defined itself.¹²⁰

L'Orientalisme était un discours, et son emphase a porté sur le discours constitutif de la civilisation occidentale en tant que telle - à la fois d'un point de vue chronologique, dans le sens où nous le trouvons déjà dans les plus vieilles textualités européennes, et aussi d'un point de vue civilisationnel, puisque c'est en définissant « l'Orient » comme un Autre civilisationnel dangereux et infériorisé que l'Europe s'est définie.

b) L'Orient comme objet

L'Orient serait donc l'objet du message de ce discours, l'auteur en serait l'orientaliste et le destinataire l'Occidental. En est-il de même pour la philosophie ? En tant que discipline qui

¹¹⁸ John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, p. 22.

¹¹⁹ Roman Jakobson (1896-1982) a établi un modèle décrivant les différentes fonctions du langage. Il dénombre six facteurs de la communication correspondant aux six fonctions du langage. Il y a le message lui-même (fonction poétique ou forme du texte), le destinataire du message (fonction expressive des sentiments du destinataire), le destinataire du message (fonction conative relative au récepteur), le contexte auquel le message renvoie (fonction référentielle qui renvoie au monde extérieur), le code commun au destinataire et au destinataire (fonction métalinguistique) et le contact par lequel se fait la communication (fonction phatique qui désigne la mise en place et maintien de la communication). Voir Roman Jakobson, *Éléments de linguistique générale* (1 et 2), Paris, Minuit, 1981 et Roman Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens*, Paris, Minuit, 1976.

¹²⁰ Ahmad Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, p. 178.

représente le savoir institutionnalisé que l'Occident a de l'Orient, l'Orientalisme en vient de surcroît « à exercer une force dans trois directions : sur l'Orient, sur l'orientaliste et sur le « consommateur » occidental de l'Orientalisme. (...) En effet, l'Orient (« là-bas » vers l'est) est corrigé, pénalisé même du fait qu'il se trouve hors des limites de la société européenne, « notre » monde ; l'Orient est ainsi orientalisé, processus qui non seulement marque l'Orient comme la province de l'orientaliste, mais encore force le lecteur occidental non initié à accepter les codifications orientalistes (...) comme étant le véritable Orient. »¹²¹ L'objet qu'est l'Orient est orientalisé. Les « orientaux » eux-mêmes ne se qualifient pas comme orientaux. On orientalise l'oriental car il se trouve hors des limites de l'Occident. Le lecteur occidental de la philosophie chinoise reçoit donc (voire subit) les caractéristiques appliquées par l'orientaliste à son objet, même si elles sont fausses.

L'Orientalisme apparaît être une doctrine positive sur l'Orient qui va exister à toute époque en Occident et surtout dans le monde universitaire. On trouve ici un indice, un lien entre l'imaginaire des intellectuels français sur les philosophies chinoises. Ils ont perpétué une vision orientaliste dans leur imaginaire.

L'orientalisme n'est pas seulement une doctrine positive sur l'Orient, existant à toute époque en Occident ; c'est aussi une puissante tradition universitaire (quand on se réfère à un spécialiste universitaire qui est appelé un orientaliste), en même temps qu'une aire d'intérêts définie par des voyageurs, des entreprises commerciales, des gouvernements, des expéditions militaires, des lecteurs de romans et de récits d'aventure exotiques, des spécialistes d'histoire naturelle et des pèlerins pour lesquels l'Orient est une espèce spécifique de savoir sur des lieux, des gens et des civilisations spécifiques.¹²²

L'Orientalisme correspond donc au domaine de l'érudition. Mais cela ne veut pas dire que ses effets ne débordent par sur d'autres domaines et qu'il reste cantonné au milieu universitaire. Il dérive également dans l'imaginaire populaire et dans le quotidien comme dans les librairies par exemple. Edward Saïd « considère que son existence formelle a commencé, dans l'Occident chrétien, avec la décision prise par le concile de Vienne, en 1312, de créer une série de chaires de langues « arabe, grecque, hébraïque et syriaque à Paris, Oxford, Bologne, Avignon et Salamanque. »¹²³ En rendant compte de l'Orientalisme, cependant, il faut non seulement considérer « l'orientaliste professionnel et son activité, mais aussi la notion

¹²¹ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 84.

¹²² Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 234.

¹²³ Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, p.72.

même d'un domaine de recherches fondées sur une unité géographique, culturelle, linguistique et ethnique appelée l'Orient. »¹²⁴

Il faut noter que, par opposition, l'Occidentalisme selon Edward Saïd n'existe pas, ce qui rend vraiment l'orientalisme une science dominatrice et inégale.¹²⁵ Pourtant, depuis l'époque où Edward Saïd a écrit *l'Orientalisme*, il semble que le concept se soit un temps soit peu développé. Il existe effectivement de nos jours des intellectuels qui parlent de cette notion d'Occidentalisme comme le spécialiste de l'histoire intellectuelle Naoki Sakai et le théoricien littéraire Jon Solomon.¹²⁶ Les deux auteurs évoque la critique de l'Occidentalisme en la critiquant car elle contribue à penser l'ambivalence coloniale et sur le renversement des hiérarchies instituées. En ce sens, ces hiérarchies reproduisent « la structure fondamentale de la différence anthropologique, dans la mesure où elle est codée, au sens de la linguistique, dans les relations complexes et mouvantes entre langues majeures et langues mineures. »¹²⁷ Ils proposent de leur côté une biopolitique de la traduction qui apporte à la critique de l'Ouest « une critique épistémologique au fondement anthropologique du savoir et un engagement pratique aux côtés des formes d'expressions sociales contemporaines. »¹²⁸ De même, le sociologue Georges Corm soutient que l'Occidentalisme est omniprésent à notre époque et qu'il « met partout des bornes, des barrières, aux interactions culturelles, créant les frontières redoutables de l'imaginaire ». ¹²⁹

Ainsi, l'Orientalisme révèle le schéma de domination de l'Occident sur l'Orient et notamment de la philosophie (occidentale) sur la philosophie chinoise. Ainsi, l'Orientalisme va aider l'Europe à la fois à se définir mais aussi à s'ériger en puissance supérieure. Comme le souligne John J. Clarke l'Orientalisme permet :

To establish a 'significant other' by means of which to define Europe's (or the West's) own self-identity, and to establish thereby Europe's superiority and right of rule.¹³⁰

d'établir une « autre moitié » grâce à laquelle l'Europe (ou l'Occident) va définir sa propre identité, et établir ainsi la supériorité de l'Europe et son droit de la règle.

¹²⁴ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 66.

¹²⁵ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 66.

¹²⁶ Sur le thème de l'Occidentalisme, voir Ian Buruma et Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, New York, Penguin Press, 2004; Chen Xiaomei, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1995 et Georges Corm, *L'Europe et le Mythe de l'Occident : La construction d'une histoire*, Paris, La Découverte, 2009, chapitre I, pp. 25-57 et chapitre II pp. 59-99.

¹²⁷ Naoki Sakai et Jon Solomon, « Traduction, biopolitique et différence coloniale », *Multitudes*, 2007/2, n° 29, p. 11.

¹²⁸ Naoki Sakai et Jon Solomon, « Traduction, biopolitique et différence coloniale », p. 11.

¹²⁹ Georges Corm, *L'Europe et le Mythe de l'Occident*, p. 30.

¹³⁰ John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, p. 24.

L'Orientalisme est aussi une classification qui range dans des cases les entités qui forment le monde. Ainsi, l'Occident est classé en tant qu'agent alors que l'Orient est un patient ou encore « l'Occident est le spectateur, le juge et le jury de toutes les facettes du comportement oriental. »¹³¹ On trouve ici l'une des caractéristiques du colonialisme que nous développerons plus avant dans le chapitre 12 de notre travail.

L'Orientalisme est comme une expression de ce que voit l'Occident. L'Occident raconte ce qu'il voit. Il est spectateur et sujet tandis que l'Orient est objet et passif. L'Orientalisme exprime la force de l'Occident et la faiblesse de l'Orient « telles que les voit l'Occident. »¹³² Il semble que l'Orientalisme ait plusieurs strates. Le premier est d'être un discours de l'Occident sur l'Orient où il le décrit de son point de vue avec ses références comme cela se passe quand on décrit la philosophie chinoise avec des concepts occidentaux. Le second est d'exprimer la supériorité de l'Occident sur l'Orient comme quand on affirme que la « pensée chinoise » n'est pas une philosophie car elle est autre, n'a pas la langue pour ou encore est trop pratique et pas assez théorique.

Dans son livre, Edward Saïd cite le sociologue égyptien Anouar Abdel Malek qui avance que les orientalistes « considèrent l'Orient et les Orientaux comme « objets » d'étude, frappés d'altérité – comme tout ce qui est autre, qu'il soit « sujet » ou « objet »- mais d'une altérité constitutive, de caractère essentialiste (...). »¹³³ L'Orient est vu comme un objet. « Cet « objet » d'étude sera, comme il se doit, passif, non participant, doté d'une subjectivité « historique », par-dessus tout, non actif, non autonome, non souverain par-devers soi : le seul Orient ou Oriental ou « sujet » qu'on pourrait admettre, à la limite extrême, est l'être aliéné, philosophiquement, c'est-à-dire autre que lui-même par rapport à lui-même, posé, étendu, défini – et agi – par autrui. »¹³⁴ De même, il évoque une « conception essentialiste des pays, des nations ou des peuples d'Orient sous étude, conception qui se traduit par une typologie ethniste caractérisée ; (certains d'entre eux auront) tôt fait de la faire déborder en racisme. »¹³⁵ L'Orient est donc bien un objet d'étude pour l'Occident. L'objet est ce qui est Autre, différent de soi. Il est constitutif de cette altérité. L'altérité le constitue entièrement. L'orientaliste essentialise donc son objet.

¹³¹ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 129.

¹³² Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 61.

¹³³ Anouar Abdel-Malek, « L'Orientalisme en crise », *Diogenes*, 1963, n°44, p. 113, cité par Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p.116.

¹³⁴ Anouar Abdel-Malek, « L'Orientalisme en crise », p. 113, cité par Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p.116.

¹³⁵ Anouar Abdel-Malek, « L'Orientalisme en crise », p. 113, cité par Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p.116.

c) L'Occident supérieur

De part sa position d'émetteur du discours, l'Occident est supérieur, dominant et acteur par rapport à l'Orient qui n'a pas la parole et qui est passif et simple spectateur du discours sur lui-même. Edward Saïd propose d'étudier l'Orientalisme en tant que discours. Sa thèse se présente comme telle.

Si l'on n'étudie pas l'orientalisme en tant que discours, on est incapable de comprendre la discipline extrêmement systématique qui a permis à la culture européenne de gérer – et même de produire – l'Orient du point de vue politique, sociologique, militaire, idéologique, scientifique et imaginaire pendant la période qui a suivi le siècle des Lumières. Bien plus, l'Orientalisme a une telle position d'autorité que je crois que personne ne peut écrire, penser, agir en rapport avec l'Orient sans tenir compte des limites imposées par l'Orientalisme à la pensée et à l'action. Bref, à cause de l'orientalisme, l'Orient n'a jamais été, et n'est pas un sujet de réflexion ou d'action libre.¹³⁶

Il semblerait que l'Orientalisme soit le discours de l'Occident sur l'Orient. Ce discours est créé de toute pièce et ne correspond en rien à la réalité. L'Orientalisme a une position d'« autorité », c'est-à-dire qu'il est entré dans le quotidien, sans plus qu'on s'interroge dessus, il est dans la normalité. On est donc a priori emprisonné dans cette structure.

Après tout, un système d'idées capable de se maintenir comme sagesse transmissible (par les académies, les livres, les congrès, les universités, les bureaux des Affaires étrangères) depuis l'époque d'Ernest Renan, c'est-à-dire la fin des années 1840, jusqu'à nos jours aux Etats-Unis, doit être quelque chose de plus redoutable qu'une pure et simple série de mensonges. Par conséquent, l'orientalisme n'est pas une création en l'air de l'Europe, mais un corps de doctrines et de pratiques dans lesquelles s'est fait un investissement considérable pendant de nombreuses générations.¹³⁷

Mais est-ce qu'il part vraiment de Renan ? Ne débiterait-il pas plus tôt, même depuis que l'on a cette capacité d'imaginer ? « Quand commence alors ce discours de l'Orientalisme ? » s'interroge Ahmad Aijaz qui note une divergence de temporalité selon les auteurs que cite Edward Saïd.¹³⁸ Il avance effectivement que le style de pensée orientaliste vient du dix-huitième siècle. Mais le fait qu'il emploie le nom d'Eschyle donne un sens différent à cette périodisation qui remonterait jusqu'à l'antiquité grecque. Edward Saïd parlait de la démarcation entre Orient et Occident qui était déjà visible dès l'Illiade et à l'Asie on conférait déjà un sentiment de vide. Ainsi, dès Eschyle l'Europe apparaît comme « puissante et capable

¹³⁶ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 15.

¹³⁷ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, pp. 18-19.

¹³⁸ « When, then, did this discourse of Orientalism begin ? », Ahmad Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, p. 178. Nous verrons plus loin dans cette partie que l'on pourrait trouver des prémisses de l'Orientalisme dès les missions pré-jésuites.

de s'exprimer comme un continent de pouvoir » alors que l'Asie est distante, « vaincue et éloignée. »¹³⁹

L'Orientalisme est donc comme « une projection de l'Occident sur l'Orient et de volonté de gouverner. »¹⁴⁰ L'Orientalisme est ainsi un signe de puissance européenne et atlantique sur l'Orient. Il est un discours sur l'Orient mais pas de façon véridique. C'est pourquoi nous parlons d'imaginaire. Il serait plus une puissance et une domination qu'un discours véridique sur l'Orient.

Dès le départ, l'orientalisme a donc manifesté deux traits : a) une conscience scientifique de l'invention récente fondée sur l'importance linguistique de l'Orient sur l'Europe, et b) une propension à diviser, subdiviser et rediviser ses thèmes sans jamais changer d'avis sur l'Orient, objet toujours pareil, invariable, uniforme et radicalement spécifique.¹⁴¹

L'Occident parle pour l'Orient, l'interprète, le dépeint.¹⁴² En ce sens, on peut dire que l'Occident produit un discours classificateur comme il a l'habitude de le faire.¹⁴³ L'Orient, tout comme les philosophies chinoises, doivent entrer dans un cadre que l'Occident impose. Peu importe si il faut « forcer » pour le faire entrer. L'Orientalisme sert donc à classifier les éléments également selon la situation géographique.

L'Orientalisme peut-être considéré comme le reflet de notre société et de notre culture. C'est pourquoi il ne faut pas le sous estimer comme théorie. Edward Saïd soutient que l'Orientalisme est « une dimension considérable de la culture politique et intellectuelle moderne et que, comme tel, il a moins de rapports avec l'Orient qu'avec notre monde. »¹⁴⁴ On va retrouver cette idée que la représentation de l'Orient des Occidentaux est une vision inversée du monde occidental, on parle de lui plus que de l'Orient lui-même et on remarquera ce phénomène en ce qui concerne la Chine dès Marco Polo.

d) La philosophie et l'Orientalisme

Quel est le rapport qu'entretiennent la philosophie et l'Orientalisme ? La philosophie serait-elle partie prenante et alliée de l'Orientalisme ? Ou bien elle n'a rien à voir avec ? Il appert que les philosophes pourraient être orientalistes, même quand ils ne sont pas spécialistes de l'Orient car les idées orientalistes « pouvaient s'allier à des théories générales de la

¹³⁹ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 73.

¹⁴⁰ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 114.

¹⁴¹ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 117.

¹⁴² Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 129.

¹⁴³ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 56.

¹⁴⁴ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 25.

philosophie (comme celles sur l'histoire de l'humanité et de la civilisation) à des conceptions du monde diffuses, comme l'appellent parfois les philosophes ; et, de bien des manières, ceux qui contribuaient par leur métier au savoir oriental désiraient coucher leurs formulations et leurs idées, leur travail savant, leurs observations et réflexions sur le monde actuel dans une langue et une terminologie dont la validité culturelle provenait d'autres sciences et d'autres systèmes de pensée. »¹⁴⁵ L'Orientalisme n'est donc pas l'apanage d'un universitaire étudiant une partie de l'Orient. Un philosophe qui traite d'une philosophie d'Orient d'une manière orientaliste est celui qui va mettre en avant la différence dans cette philosophie.

On peut trouver des implications des philosophes dans l'Orientalisme et le colonialisme. C'est ce que soutient John J. Clarke en affirmant son dessein de « mettre en évidence la relation entre l'orientalisme et quelques-uns de ses thèmes centraux avec de débat de la tradition intellectuelle occidentale moderne. »¹⁴⁶

On trouve encore des traces d'Orientalisme en philosophie. En effet, des philosophes « vont discuter de Locke, Hume et de l'empirisme sans jamais tenir compte du fait qu'il y ait une relation explicite, chez ces écrivains classiques, entre leurs doctrines « philosophiques » et la théorie raciale, la justification de l'esclavage et des arguments en faveur de l'exploitation coloniale. »¹⁴⁷ La philosophie renfermerait des conceptions orientalistes. On peut donc considérer que philosophie et Orientalisme sont potentiellement liés.

La manière de procéder de l'Orientalisme est de transformer des généralités culturelles en énoncés scientifiques. Quand on lit Renan et Silvestre de Sacy, nous pouvons « observer comment les généralités culturelles se sont mises à prendre une armature d'énoncés scientifiques et une atmosphère d'étude rectificatrice. »¹⁴⁸ Nous retrouverons plus loin dans le chapitre 8 de notre travail cette idée d'essentialisation et de généralisation à travers des expressions comme « sage chinois » ou « la sagesse ancestrale chinoise ».

Nous pensons comme Edward Saïd que l'Orientalisme est un système et un réseau entre les penseurs et écrivains. Ce système est tenace et perdure. Il passe pour être la normalité et érige des généralités, que l'on peut rattacher au racisme formulé scientifiquement comme croyance en l'existence de différents groupes humains, appelés « races », ainsi qu'en la supériorité de certains de ces groupes par rapport à d'autres, et qui dérive en ethnocentrisme. Nous

¹⁴⁵ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 236.

¹⁴⁶ « highlight the relationship between orientalism and some of the central themes and debate of the modern Western intellectual tradition. », John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997, p. 11.

¹⁴⁷ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 26.

¹⁴⁸ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 174.

reviendrons dans les chapitres de la seconde et troisième partie sur ces aspects qui vont de pair avec l'Orientalisme. La domination de l'Occident s'exerce toujours à travers les thèses des écrivains qui se sont transmises au fil des siècles.

L'imaginaire sur la philosophie chinoise ne serait donc pas sans lien en plusieurs points avec le discours qu'a développé l'Occident sur l'Orient, l'Orientalisme. Mais les représentations de la philosophie chinoise ne peuvent se comprendre qu'à travers d'autres notions qu'il nous faut éclaircir ici.

B - Imaginaire et Représentation

Notre vision de l'Orient, qui réside en grande partie dans l'Orientalisme, est un système qui fait appel à la notion d'imaginaire. Mais cet imaginaire n'est pas isolé et doit être relié à ses productions, les représentations.

Le terme « imaginaire » vient du latin *imaginarius* qui signifie « image » et est de la même famille étymologique que *imitari*, « imiter ».¹⁴⁹ En tant que nom masculin, il est le produit et le domaine de l'imagination.¹⁵⁰ Le terme imagination vient de *imaginatio*, qui signifie aussi « image ».¹⁵¹ Il correspond à l'irréel, au fictif, au fabuleux fantastique ou au légendaire mythique et est contraire au réel, à l'effectif, au véritable et au vrai. Cornélius Castoriadis définit l'imaginaire comme ce que nous utilisons ou produisons « lorsque nous voulons parler de quelque chose d'« inventé » - qu'il s'agisse d'une invention « absolue » ou d'un glissement, d'un déplacement de sens... ».¹⁵² On peut entendre l'imagination comme la faculté que possède l'esprit de se représenter des images ; connaissances ; expériences sensibles ou comme la faculté de former des images d'objets que l'on a pas perçu ou de faire des combinaisons nouvelles d'images (imagination créatrice) qui est contraire à la raison, la réalité et à la vérité. Si l'imagination (et l'imaginaire) a un lien avec les représentations c'est qu'elle les produit. Elle n'est pas simplement une imitation du réel par des images. Il ne s'agit pas seulement de se représenter des objets ou des êtres absents (comme l'imagination

¹⁴⁹ Oscar Bloch, Walther Von Wartburg (Dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, p. 331.

¹⁵⁰ Sur la notion d'imaginaire, voir Joël Thomas (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998 ; Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod 1997, qui présente l'imaginaire comme réponse à l'angoisse existentielle ; et Gilbert Durand, *L'Imaginaire : Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier, 1994 ; Jean-Jacques Wunenburger, *L'Imaginaire*, Paris, Presses universitaires de France, 2003 et Hélène Védrine, *Les Grandes conceptions de l'imaginaire*, Paris, Poche, 1990.

¹⁵¹ Oscar Bloch, Walther Von Wartburg (Dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, p. 331.

¹⁵² Voir Cornélius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p.190.

reproductrice) ; mais elle combine également des idées ou anticipe des événements (il s'agit de l'imagination productrice).

L'imagination produit donc l'imaginaire. On pourrait qualifier cette production de fiction. Elle a pourtant une consistance réelle dans notre esprit en tant que « traces ».

Longtemps l'imagination était restée la faculté de produire des images. On la considérait comme une fonction essentiellement illusoire. Ce qu'elle produit, l'imaginaire, s'oppose au réel, donc n'existe pas, sauf dans la pensée. Les images sont bien les traces dans notre esprit de nos perceptions antérieures – mais traces affaiblies, déformées, indistinctes.¹⁵³

L'imagination n'a jamais été centrale en philosophie et n'a jamais été étudiée en elle-même comme puissance positive et pouvoir de faire quelque chose. Son caractère positif d'invention et de création a été subsumé sous un rôle de faculté secondaire, qui aide la connaissance ou bien la fausse. L'imagination a donc été analysée le plus souvent dans son sens de faculté de représenter un objet en son absence. Elle est donc reproduction et ne crée pas l'objet mais le produit après coup : elle le re-produit. L'imaginaiation est de plus secondaire dans le sens où elle fournit par la perception des sens des informations à l'intellect.

On peut dire que, chez Cornélius Castoriadis, cet imaginaire n'est donc pas image *de*, mais c'est une « création incessante et essentiellement *indéterminée* (social-historique et psychique) de figures/formes/images à partir desquelles seulement il peut être question *de* quelque chose ». ¹⁵⁴ Le concept d'*imaginaire* permet de penser la société et l'histoire comme pôles de création originaire. Mais cet imaginaire en question a deux aspects. Il s'agit de l'imaginaire instituant, ou l'œuvre d'un collectif humain créateur de significations nouvelles qui vient bouleverser les formes historiques existantes ; et l'imaginaire institué, ou le produit de l'œuvre instituante, c'est-à-dire « l'institué » – « soit l'ensemble des institutions qui incarnent et donnent réalité à ces significations, qu'elles soient matérielles (outils, techniques, instruments de pouvoir...) ou immatérielles (langage, normes, lois...) ». ¹⁵⁵

Quand Castoriadis parle d'« imagination radicale », on doit l'entendre comme imaginaire premier qui crée de toute pièce des images et des formes, ou idées et concepts. Elle crée donc « l'ensemble des significations au travers desquelles le monde « prend forme » pour l'homme. » ¹⁵⁶

¹⁵³ Jacques Natanson, « L'imaginaire dans la culture occidentale », *Imaginaire & Inconscient* 2001/1, n° 1, p. 26.

¹⁵⁴ Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, p. 8.

¹⁵⁵ Nicolas Poirier, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *Revue du MAUSS*, 2003/1 (n° 21), La Découverte, p. 388.

¹⁵⁶ Nicolas Poirier, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », p. 391.

Mais quel serait le rapport de l'imaginaire avec le discours de l'Autre ? Cornélius Castoriadis a mis à jour les rapports entre discours de l'Autre et imaginaire. Il explique dans *L'institution imaginaire de la société* que le sujet est dominé par le discours et qu'il se prend pour ce qu'il n'est pas et l'applique aux autres. Il est donc dit par quelqu'un d'autre et le sujet est « dominé par un imaginaire vécu comme plus réel que le réel, quoique non su comme tel, précisément parce que non su comme tel. »¹⁵⁷ Pour devenir mien, le discours doit remplacer le discours de l'Autre. Le discours « mien » sera donc celui qui aura nié celui de l'autre. Il ne le niera pas dans son contenu mais dans l'explicitation de son origine et de son sens.

Nous avons vu plus haut que le terme de représentation renfermait l'idée de présenter à nouveau. On peut alors penser que les intellectuels français ont reçu de la part de leurs sources une image de la philosophie chinoise, qu'ils ont eux-mêmes reformulée en leur propre image ou représentation. Il faut aussi souligner que bien souvent les intellectuels qui ont écrit sur la philosophie chinoise n'ont pas eu de sources directes, et ne se sont pas rendus sur place ; mais de surcroît les sources desquelles ils ont puisés leur informations premières peuvent avoir eu des problèmes d'interprétation d'une part (la langue faisait obstacle pour les Jésuites par exemple), et tournés leurs écrits en fonction de besoins politiques, religieux d'autre part. Les Jésuites, pionniers des informations fournies à l'Occident sur la Chine, incarnent le problème de source. Ils ont fournis des stéréotypes, c'est-à-dire des opinions sur un groupe faisant abstraction des particularités de chaque membre, qui circule dans un groupe et qui ne provient pas d'une réflexion. Les stéréotypes réduisent donc les personnes à quelques une d'entre elles, à des caractéristiques simples et essentielles fixées pas la nature.¹⁵⁸ On peut noter selon Stuart Hall une différence entre type et stéréotype.

Stereotypes get hold of the few 'simple, vivid, memorable, easily grasped and widely recognized' characteristics about a person, reduce everything about the person to those traits, exaggerate and simplify them, and fix them without change or development to eternity.¹⁵⁹

Les stéréotypes se saisissent des quelques caractéristiques « simples, frappantes, faciles à comprendre et largement reconnues » sur une personne, réduit tout ce qui concerne la personne à ces traits, les exagère et les simplifie, et les fige sans changement ou développement pour l'éternité.

Le stéréotype fixe, réduit, essentialise et naturalise les différences. Il déploie également une stratégie de fragmentation (splitting). Le stéréotype selon Stuart Hall divise le normal et

¹⁵⁷ Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, p. 141.

¹⁵⁸ « Stereotyping reduces people to a few, simple, essential characteristics, which are represented as fixed by nature. », Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 257.

¹⁵⁹ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 258.

l'acceptable de l'anormal et de l'inacceptable et est une notion extrêmement rigide. De ce fait, ils font partie du maintien de l'ordre social et symbolique.¹⁶⁰

Dans le troisième chapitre de *Ce que parler veut dire*, le sociologue Pierre Bourdieu parle des notions d'ethnies et d'ethnicité, terme substitué à celui de race, et notamment de critères d'identité régionale ou ethnique.¹⁶¹ En parlant des langues occitanes par exemple, il avance l'idée que les représentations pratiques « peuvent contribuer à produire ce qu'apparemment elles décrivent ou désignent, c'est-à-dire la réalité objective ».¹⁶² Il établit une distinction entre les « représentations mentales, c'est-à-dire d'actes de perception et d'appréciation, de connaissances et de reconnaissance » et les « représentations objectales, dans les choses » ou les actes.¹⁶³ Il note le caractère de « pouvoir » de la représentation et donne l'exemple des ethnologues qui perçoivent des traits et caractéristiques dans la pratique qui fonctionnent comme des signes et il est ainsi possible d'utiliser ces propriétés symboliques.¹⁶⁴ Ainsi les stéréotypes que vont dégager les philosophes sur la Chine et sa philosophie pourront être utilisés en raison de leur intérêt symbolique afin de les qualifier, positivement ou négativement.¹⁶⁵ La représentation, tout comme le langage en tant que son produit, peut « faire advenir dans la réalité, par l'efficacité propre de l'évocation, ce qu'elles représentent ».¹⁶⁶ Ainsi, on passe de la « représentation de la réalité à la réalité de la représentation. »¹⁶⁷ Il va falloir être attentif à cette tendance pour la représentation à établir en fait ce qu'elle décrivait. Ainsi, la représentation que philosophes et savants ont de la philosophie chinoise en France devient « la » philosophie chinoise, et serait pleine d'erreurs puisqu'elle vient des représentations des Jésuites et que, comme on le verra plus loin dans le chapitre 4, ils ont communiqué à l'Europe une image, description et représentation biaisée et déformée de la Chine et de sa philosophie.

¹⁶⁰ « is part of the maintenance of social and symbolic order. », Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 258.

¹⁶¹ Sur le rôle de la représentation dans la construction des relations de pouvoir et de l'ordre social, voir Georges Duby, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978. Sur la représentation comme synthèse cognitive construite, voir Edgar Morin, *La Méthode, III : La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986.

¹⁶² Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, p. 135.

¹⁶³ Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, pp. 135-136.

¹⁶⁴ Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, p.136.

¹⁶⁵ Nous donnerons l'exemple de stéréotypes et représentations sur les Chinois et leurs philosophies dans le chapitre 8 de ce travail.

¹⁶⁶ Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, p.142.

¹⁶⁷ Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, p.142.

La représentation est donc bien présente dans cette création de l'Occident et surtout de l'Orient car c'est à partir d'elle, comme l'a montré Edward Saïd, que l'on a élaboré l'Orient. La représentation est à la fois un concept et une pratique pour Stuart Hall.¹⁶⁸

Representation is a complex business and, especially when dealing with 'difference', it engages feelings, attitudes and emotions and it mobilizes fears and anxieties in the viewer, at deeper levels that we can explain in a simple, common-sense way.¹⁶⁹

La représentation est une entreprise complexe et, en particulier lorsqu'il s'agit de la « différence », cela engage les sentiments, les attitudes et les émotions et mobilise des craintes et des angoisses chez le spectateur, à des niveaux plus profonds que l'on peut expliquer d'une façon simple et pleine de bon sens.

L'ethnologue François Laplantine dans *Je, nous et les autres. Être humain au-delà des appartenances*, développe l'histoire et les fonctions des notions d'identité et de représentation et soutient que la notion de représentation est « le plus souvent comprise en tant que double, doublure, réplique, répétition, reconnaissance (et non connaissance), bref reproduction d'une réalité antérieure et extérieure à la question de sa recherche, c'est-à-dire notamment du langage. »¹⁷⁰ La représentation est une image de la réalité mais elle conduit à l'illusion ontologique de l'unité. Est-ce possible que le langage capture la totalité de la réalité ? N'est-ce pas cette idée que l'on sous-entend dans la théorie qui consiste à dire que le langage nous cache les choses et que les étiquettes que sont les mots que nous collons aux choses ne peuvent jamais les représenter entièrement ? La notion de représentation dans ces conditions, « se donnant toute entière pour représentation de ce qui est présent, refuse l'écart entre le signifiant et le signifié, entre les mots et les choses, la séparation, l'absence (notamment de signifiant lorsqu'il s'agit de traduire un terme provenant d'une culture étrangère et qui n'a rigoureusement pas d'équivalent), refuse l'errance et l'erreur qui sont le propre de tout itinéraire scientifique. Elle conduit à l'*illusion ontologique* de l'unité, de l'identité, de la stabilité et de la permanence du sens. »¹⁷¹

La représentation est donc censée créer une adéquation entre les mots et les choses. François Laplantine avance que l'idéal de la représentation, qui paraît « procéder d'une logique toute scientifique, c'est de pouvoir poser le signe égal entre les mots et ce qu'ils désignent. »¹⁷² On

¹⁶⁸ « Représentations en tant que concept et pratique », Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 226.

¹⁶⁹ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 226.

¹⁷⁰ François Laplantine, *Je, nous et les autres : Être humain au-delà des appartenances*, Paris, Le Pommier-Fayard, 1999, p.85.

¹⁷¹ François Laplantine, *Je, nous et les autres*, p. 95.

¹⁷² François Laplantine, *Je, nous et les autres*, p. 12.

va donc considérer que ce que l'on dit d'une chose par la représentation est égal à cette chose. Mais les choses ne sont pas aussi simples et il semble que la représentation est ce qui à la fois connote et dénote. En effet, comme le dit Stuart Hall, l'image porte des significations. Elle montre quelque chose mais en même temps elle porte un message en plus de ce qu'elle montre.

What is important is the fact this image both shows an event (denotation) and carries a 'message' or meaning (connotation).¹⁷³

Ce qui est important est le fait que cette image montre à la fois un événement (dénotation) et contient un « message » ou un sens. (connotation).

Cette idée a son origine chez le linguiste Ferdinand de Saussure (1857-1913) qui a été repris par le philosophe Roland Barthes (1915-1980). Le linguiste a pensé les concepts de signifiant comme acoustique et son d'un mot, et de signifié ou représentation mentale du mot à l'intérieur du langage qu'il comprend comme un « système clos de signes ». ¹⁷⁴ Barthes reprend ces deux concepts linguistiques et les transpose dans l'analyse sémiotique du discours et des représentations. Il soutient que tout discours est composé de dénnotations, ou sens premiers ou neutres ; et de connotations, sens figurés ou objectifs. Une fois que l'on identifie les connotations, le discours entre dans un domaine de signification et de valeurs. L'écriture et l'image sont donc des signes doués d'une fonction signifiante et qui constitue le langage-objet, manifesté par une parole mythique. ¹⁷⁵

Nous venons de voir que les notions d'imaginaire et de représentations ont des implications sérieuses pour les intellectuels français dans la manière d'imaginer les philosophies chinoises car leur imaginaire est avant tout caractérisé par une représentation de l'Occident sur l'Orient incarné par la philosophie chinoise. Mais il semble qu'un autre critère intervienne dans cet imaginaire occidental de l'Orient et donc aussi de la philosophie chinoise, c'est la notion d'exotisme. Voyons quelles sont les implications de ce concept dans notre problématique.

¹⁷³ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 229.

¹⁷⁴ Saussure est considéré, surtout en Europe, comme le fondateur structuraliste de la linguistique moderne et celui qui a établi les bases de la sémiologie. Son influence est grande sur de nombreux penseurs comme dans les sciences sociales. Sur les concepts de signifiant et de signifié, voir Ferdinand Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995, qui n'est pas de sa plume mais est un ouvrage compilé par deux de ses élèves à partir de leurs notes de cours.

¹⁷⁵ Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1970, pp. 200-201. Pour une introduction à la pensée de Barthes et à la sémiologie, ou science des signes, voir Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1972 et Roland Barthes, *Éléments de sémiologie*, Paris, Denöel, 1965.

C - L'Exotisme

L'exotisme est lié au concept d'Autre et est fortement impliqué dans l'imaginaire de l'Autre avant les missions, mais également après.¹⁷⁶ A-t-il de la même manière une implication directe sur la philosophie chinoise ?

Le mot exotique vient du latin *exoticus*, et du grec *exôtikos* « étranger ».¹⁷⁷ On peut l'entendre comme ce qui est hors de l'ordinaire. Le sens vieilli du terme est ce qui n'appartient pas aux civilisations de l'Occident. De nos jours, on comprend le terme comme ce qui provient de pays lointains (et chauds). Le premier emploi du terme se trouve chez Rabelais dans son *Quart Livre* en 1548 où il associe ce qui est exotique à des « marchandises exotiques et pérégrines ». On voit déjà, nous dit le spécialiste en littérature Frank Lestringant, dans cet emploi un double sens « d'émerveillement et de déception. »¹⁷⁸ En effet, on peut, en tant que voyageur, être émerveillé des marchandises que l'on n'a jamais vues mais on se retrouve vite déçu par des objets « vides de sens » par rapport avec ses références culturelles. Ainsi, l'exotisme « aujourd'hui comme hier, (...) fascine tout d'abord, puis déconcerte et pour finir dégoûte ; il attire et il repousse. »¹⁷⁹ Rabelais inaugure donc cette notion d' « exotique » qui apparaît au moment des Grandes Découvertes. L'historienne Anaïs Fléchet retrace l'histoire du concept d'exotisme et affirme que Rabelais, au départ, évoque les productions de la terre comme les plantes et les fleurs. Ensuite, le mot va désigner les endroits, villes et décors des mondes lointains. Enfin, il atteindra un sens figuré au dix-neuvième siècle pour désigner mœurs et objets d'art. Jean-Marc Moura, dans *Lire l'exotisme* avance que le mot exotisme « renvoie à des éléments de la réalité concrète et à un déplacement dans l'espace. (...) Le terme, purement technique, renvoie à des productions du sol (ou des bêtes) extraites de leur monde originel. »¹⁸⁰ À partir de Rousseau, dans la *Nouvelle Héloïse* en 1761, ce mot signifiera une « plante étrangère, telle que celles que l'on rapporte d'Amérique, des Indes Orientales... »¹⁸¹

¹⁷⁶ Le terme « mission » signifie littéralement « envoi ». Il vient du latin *missio*, et de *mittere*, « envoyer ». (Oscar Bloch, Walther Von Wartburg (Dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, p. 411) La mission dans le christianisme répond à l'injonction du Christ dans *l'Évangile selon Saint Matthieu* : « Donc, allez faire des disciples de toutes les nations, en les baptisant au nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint, en leur enseignant à garder toutes mes instructions. » (*Évangile selon Saint Matthieu*, chapitre 28, 19-20, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963) Ainsi, il correspond à une évangélisation des peuples non chrétiens par des envoyés du Pape.

¹⁷⁷ Oscar Bloch et Walther Von Wartburg (Dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, p. 246.

¹⁷⁸ Frank Lestringant, « Faut-il en finir avec l'exotisme ? Réflexions d'après coup », *Hypothèses*, 2007/1, pp. 67-74.

¹⁷⁹ Frank Lestringant, « Faut-il en finir avec l'exotisme ? Réflexions d'après coup », p. 67.

¹⁸⁰ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992, p. 192.

¹⁸¹ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 192.

Mais si Rabelais introduit la notion, on en trouve les premières traces chez Homère qui commence à valoriser le pays qui est loin du sien et l'ailleurs. Le « premier « exotiste » célèbre n'est autre qu'Homère. Au champ XIII de l'*Iliade*, Homère évoque en effet les Abioi, alors population la plus éloignée parmi celles que connaissent les Grecs, et les déclare « les plus justes des hommes » et au chant IV de l'*Odyssée* il suppose qu' « aux confins de la terre (...) la vie pour les mortels n'est que douceur ». »¹⁸² Ainsi pour Homère, le « pays le plus éloigné est le meilleur : telle est la règle d'Homère. »¹⁸³ On voit que dès l'Antiquité, l'exotisme est lié à la notion de voyage et qu'il relate des récits de périples.

L'exotisme serait donc le goût pour ce qui vient des pays lointains, mœurs, coutumes et arts. Selon le spécialiste en littérature Roger Mathé qui a écrit *L'Exotisme*, cette notion serait « à la fois le caractère de ce qui nous est étranger, et le goût de tout ce qui possède un tel caractère. »¹⁸⁴ Un déplacement de sens s'opère et réside dans le passage d'une valeur objective à une valeur impressive, c'est-à-dire que « de l'acception objective d'étranger, on passe à celle, impressive d'étrange. »¹⁸⁵ Chez le lexicographe Antoine Furetière en 1690, « exotique » est accolé à « barbare », terme péjoratif. De même que dans le *Robert* au XXe siècle, il a pour synonyme « étrange ». On arrive enfin au vingtième siècle à un européocentrisme affiché avec le *Robert* qui donne cette définition « qui n'est pas naturel, n'appartient pas à nos climats et à nos civilisations de l'Occident. »¹⁸⁶ Le terme exotique est finalement issu d'une relation entre ce qui nous est étranger et ce qui est familier, sinon comment affirmer que cette chose est exotique, il faut qu'elle s'insère entre ces deux limites pour être. C'est donc une notion qui est centrale dans notre analyse de la réception de la philosophie chinoise par les intellectuels français en tant qu'ils reçoivent un objet étranger et doivent l'insérer dans leur environnement de pensée familier.

On peut donc caractériser l'exotisme par une envie de départ. Dans sa forme la plus fondamentale, « l'exotisme répond donc à un besoin d'évasion : tous les hommes à un moment de leur vie, éprouvent le désir confus d'un départ, souvent impossible : retour à une vie primitive ou découverte d'une autre civilisation. Las d'une existence implacablement réglée, ils souhaitent changer de cadre et de condition, connaître un sort meilleur, un destin

¹⁸² Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, p. 356.

¹⁸³ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, p. 356.

¹⁸⁴ Roger Mathé, *L'Exotisme*, Paris, Bordas, 1985, p. 14.

¹⁸⁵ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 192.

¹⁸⁶ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 192.

moins banal. »¹⁸⁷ L'exotisme est donc lié au voyage.¹⁸⁸ Il ne relève pas seulement du « simple changement de cadre substituant à un décor familier les séductions ou les effrois de régions mal connues. Elle suppose une certaine attitude mentale envers l'étranger, une sensibilité particulière, développée dans le contexte d'un voyage. »¹⁸⁹ Ce voyage est caractérisé par un déplacement et l'individu voyageur abandonne son environnement familier pour se confronter à la nouveauté des êtres et des choses. Mais le simple déplacement géographique, mais non nécessairement physique, on peut voyager devant son téléviseur ; devient un véritable voyage quand il est effectué en raison d'une « recherche d'un objet ou d'un ailleurs dont les symboles sont éminemment variables. »¹⁹⁰ Frank Lestringant évoque que si l'exotisme se caractérise par la notion de manque et viendrait « compenser un manque actuel, c'est non seulement parce qu'il vient d'ailleurs, mais aussi, et peut-être d'abord, parce qu'il surgit d'un autre temps, d'un passé immémorial, plus rarement d'un futur rêvé. »¹⁹¹ Ainsi, l'exotisme répond à un besoin de combler un vide à la fois temporel et spatial. On voyage non seulement dans l'espace pour changer de décor, mais ce changement peut se faire aussi temporellement.

Dans le terme *exotisme* on trouve une double acception objective où il est une qualité de l'objet et subjective où il correspond au regard d'un sujet. L'autre est une rubrique relative et l'exotisme est un relativisme nous dit donc Tzvetan Todorov, dans *Nous et les Autres*, qui se construit en fonction de la relation de l'observateur avec le pays observé. Ce serait un relativisme « au même titre que le nationalisme, mais de façon symétriquement opposée : dans les deux cas, ce qu'on valorise n'est pas un contenu stable, mais un pays et une culture définis exclusivement par leur rapport avec l'observateur. »¹⁹² C'est un pays dont la seule caractéristique pertinente est qu'il ne soit pas le mien dit celui qui professe l'exotisme. L'exotisme est donc un relativisme par opposition à l'universalisme qui est caractérisé par une prétention à valoir pour tous et comme une idée supérieure et idéale.

L'exotisme se trouve donc dans le regard porté sur l'objet. La mauvaise conscience européenne s'accompagne d'un décentrement. On n'observe plus d'une position dominante mais on essaie de se mettre à la place de l'autre. Le concept d'exotisme s'oppose donc à la banalité, la familiarité et à l'habitude. De plus, l'exotisme se distingue du

¹⁸⁷ Roger Mathé, *L'Exotisme*, p. 26.

¹⁸⁸ Voir Francis Affergan, *Exotisme et altérité : Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 37.

¹⁸⁹ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 3.

¹⁹⁰ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 3.

¹⁹¹ Frank Lestringant, « Faut-il en finir avec l'exotisme ? Réflexions d'après coup », pp. 67-74.

¹⁹² Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, p. 355.

cosmopolitisme qui consiste à « se sentir partout à l'aise comme chez soi. »¹⁹³ On peut même dire que le cosmopolitisme anéanti l'exotisme. L'exotisme n'a pas une forme immuable mais a varié en fonction des époques. Dans l'Antiquité et au Moyen Âge, on confond l'espace réel et l'espace mythique. Puis, de la Renaissance aux Lumières, on est en présence de la maîtrise de l'espace avec l'époque des Découvertes. Enfin, en ce qui concerne l'époque romantique et post-romantique, il y a un passage d'une conception pragmatique à une conception subjective de l'espace.¹⁹⁴

L'exotisme est une manière de représenter l'autre. Mais cela peut se faire de deux façons. En effet, soit l'autre est l'envers de soi-même, soit il est présenté comme une copie, un double de soi-même. Car l'autre, tout en étant différent de nous, est pourtant bien même, dans le sens de l'espèce humaine. L'étranger est donc représenté dans l'exotisme entre deux extrêmes : ou bien il est défini comme le reflet de la culture européenne (le même), ou bien il est reconnu en tant qu'altérité. Mais pour qu'il soit exotique, l'autre, ou l'espace le concernant, doit être considéré dans sa singularité, et non dans son universalité. C'est ce qu'on peut constater au niveau de la philosophie chinoise. On se la représente comme étant singulière, et non intégrable dans la philosophie qui représente l'universalité. L'autre ne peut s'insérer dans le même. L'exotisme est un discours sur l'autre mais qui ne nous renseigne pas tant sur l'autre. Il nous apprend plus sur nous-mêmes et formule souvent une critique de soi.

La rêverie, concept différent du rêve dans le sens où il est diurne comme l'a défini Bachelard dans la *Poétique de la rêverie* (Gallimard, 1961), peut guider l'exotisme et en ce sens rejoindrait la notion d'imaginaire lié à la philosophie chinoise. L'espace au loin est au centre du monde rêvé. Il est mû par cette capacité à être touché par le spectacle qu'offre l'étranger. La rêverie de l'étranger et du lointain trouve une unité dans « le mouvement qui porte chacun d'entre nous vers un ailleurs inaccessible et fascinant, fascinant parce qu'inaccessible. »¹⁹⁵

Les savants et philosophes français ont beaucoup usé d'exotisme. Il sert tout d'abord à masquer les vraies cibles de critique et de satire. Il agit comme un masque et protège les auteurs en déguisant les personnes critiquées. L'exotisme peut être considéré comme « un masque, une précaution : il permet d'affubler les personnages d'oripeaux persans, américains, arabes pour dissimuler l'irrévérence de la satire. »¹⁹⁶ Il s'agit pour les auteurs satiriques de présenter le pays à travers des yeux d'un étranger pour éviter la censure. En effet,

¹⁹³ Roger Mathé, *L'Exotisme*, p. 27.

¹⁹⁴ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 16.

¹⁹⁵ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 138.

¹⁹⁶ Roger Mathé, *L'Exotisme*, p. 100.

Montesquieu, dans ses *Lettres persanes* publiées en 1721 présente deux Persans qui voyagent à Paris et notent les absurdités de la vie française.¹⁹⁷ De même, le Marquis d'Argens publia ses *Lettres chinoises* en 1739 qui présentent une critique des mœurs et comportements des Chrétiens d'Europe.¹⁹⁸

Les livres venant d'Orient ou évoquant l'Orient ont permis aux intellectuels français de connaître les pensées de cette partie du monde. Par exemple, le « *Livre des lumières*, recueil de fables attribuées à l'Hindou Pilpay, est traduit en 1644. Les érudits français s'initient à la même époque à l'islamisme, aux dogmes de Zoroastre, à la doctrine de Confucius. La pensée orientale, sous ses formes philosophique et religieuse, pénètre en Occident. »¹⁹⁹ Tout au long de l'évolution de l'exotisme depuis le Moyen Âge, on peut voir qu'en prenant plusieurs formes, on trouve au milieu de celle-ci la notion d'exotisme philosophique dont parle Jean-Marc Moura. En effet, il évoque des tendances dominantes de l'exotisme comme « une description de la réalité étrangère pas totalement détachée du mythe (du Moyen Âge au seizième siècle), une utilisation de quelques clichés à des fins divertissantes (turqueries) ou plus édifiantes (exotisme philosophique), l'usage d'une parure exotique (la thématique orientale des dix-septième et dix-huitième siècles), la réflexion, enfin, née du constat de l'existence de sociétés radicalement différentes (de Montaigne à Rousseau). Globalement, cet exotisme ne se pose guère la question de la description de la réalité étrangère. Il la réduit en effet aussitôt à quelques éléments connus, que ceux-ci relèvent du merveilleux, du stéréotype culturel ou des débats d'idées qui dominent alors. »²⁰⁰

La littérature du dix-septième siècle se soucie peu d'exotisme. L'homme de lettres est un moraliste qui « s'intéresse à l'universel, car il croit que tous les hommes sont identiques. Aussi étudie-t-il les passions, leurs effets, les remèdes à leurs ravages, dans l'absolu, sans tenir compte de l'espace et du temps. »²⁰¹ Puis au dix-huitième siècle, les écrivains s'adressent à une « élite qui professe à l'égard du « sauvage » un dédain de civilisé. À cette époque, la prééminence politique et intellectuelle de la France, flattant l'orgueil national, persuade la plupart des français que tout ce qui est étranger à la France ne mérite pas leur intérêt. »²⁰² On

¹⁹⁷ Montesquieu, *Lettres Persanes*, Paris, Garnier, 1975. Voir à ce sujet, John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997, p. 42 et Roger Mathé, *L'Exotisme*, Paris, Bordas, 1972, pp. 99-102.

¹⁹⁸ Marquis d'Argens, *Lettres chinoises ou Correspondance philosophique historique et critique entre un chinois voyageur à Paris et ses correspondans à la Chine, en Moscovie, en Perse et au Japon, par l'auteur des "Lettres juives" et des "Lettres cabalistiques"*, Paris, Pierre Gosse, 1751.

¹⁹⁹ Roger Mathé, *L'Exotisme*, p. 79.

²⁰⁰ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 66.

²⁰¹ Roger Mathé, *L'Exotisme*, p. 77.

²⁰² Roger Mathé, *L'Exotisme*, p. 93.

retrouve cela de nos jours dans la philosophie chinoise quand on rencontre l'idée qu'elle ne mérite pas l'attention des philosophes en tant que simple sagesse venue d'ailleurs qui n'a pas le « sérieux » de la philosophie (occidentale).

L'exotisme est accusé d'ethnocentrisme en tant qu'inspiration littéraire transformant l'étranger en spectacle bariolé et séduisant, c'est-à-dire une fantaisie exotique. On peut analyser les causes du déclin de l'exotisme comme résidant dans le progrès scientifique ennemi et destructeur du sens exotique : développement des communications facilitent les rapports humains, uniformisation des mœurs avec propagation de l'Europe et de l'Amérique du Nord, le monde devient trop connu, il perd son mystère. De nos jours, il semble difficile que l'on trouve encore de l'exotique, étant donné que toutes les contrées ont été « découvertes ». C'est pourquoi aujourd'hui, l'exotisme est remplacé par le concept d'authenticité. On peut définir cette dernière comme le caractère de ce qui est intègre, honnête et surtout comme ce qui est incontestablement exact et véritable. L'authenticité est devenue un argument publicitaire, vanté par les agences et guides de voyage. La Chine de nos jours est toujours présentée par les philosophes comme un ailleurs qui dépayse l'européen lors de voyages tout autant physiques qu'intellectuels. C'est en ce sens qu'on peut comprendre ce que veut dire Frank Lestringant quand il parle de mirage exotique. « Le mirage exotique essentialise l'autre et crée par amalgame une altérité largement imaginaire. »²⁰³ L'exotisme essentialise l'autre, c'est-à-dire qu'il constitue ce qu'il est et définit sa nature propre. Il le fait sur le ton de l'imaginaire. Nous pensons qu'il en est de même pour les philosophies chinoises, on les a présentées, comme toute chose venant de la Chine, de manière exotique, et par ce fait, on les a imaginées et cet imaginaire a créé leur essence.

Cette enquête sur l'émergence des entités Orient et Occident et une présentation des outils conceptuels tels que l'imaginaire et la représentation qui sont impliqués dans cette perception de l'Autre pour l'Occident et qui se cristallise par l'exotisme, va nous permettre d'étudier qui est l'Autre avant les missions jésuites dans le sens où la Chine représente l'Autre de l'Europe et sa philosophie symbolise l'Autre de la philosophie en Occident. Il nous sera nécessaire d'identifier l'institution du concept d'Orient avant de repérer comment les Occidentaux s'imaginaient l'Autre et notamment l'Oriental avant d'identifier quelle était la connaissance que habitant de l'Ouest qu'avaient de la Chine et des Chinois.

²⁰³ Frank Lestringant, « Faut-il en finir avec l'exotisme ? Réflexions d'après coup », p. 72.

Chapitre II – Qui est l'autre avant les missions jésuites?

La deuxième partie de ce premier développement va consister à identifier qui est l'Autre avant les missions jésuites. Cela signifie tout d'abord que l'imaginaire sur l'Autre diffère avant et après l'arrivée des missionnaires de la Compagnie de Jésus en vue de la conversion des peuples d'Asie. Il va s'agir pour nous d'expliquer en quoi les représentations sont différentes et ce que cela implique. À cette époque qui devance les Jésuites, l'Orient, espace du merveilleux et de l'exotisme, est aussi un monde réel que les Occidentaux vont rencontrer et connaître de mieux en mieux.²⁰⁴ À la fin du Moyen Âge, la connaissance de l'Orient se précise donc dans les récits, mais l'exotisme ne croît pas pour autant. En effet, les descriptions se raréfient et « l'omniprésence de la thématique de la croisade s'accompagne d'un appauvrissement des images de l'Orient et des orientaux. »²⁰⁵ Mais ici on parle de l'Orient non pas dans le sens de la Chine, mais du « Proche Orient » comme on l'entend de nos jours. En effet, au « XIIe et au début du XIIIe siècle, plusieurs romans, le *Conte de Floire et Blancheflor*, *Cligès* de Chrétien de Troyes, *Partonopeus de Blois* et *Athis et Prophilias* introduisent des ailleurs lointains qui rappellent les réalités historiques de la croisade : l'Espagne, le Proche Orient et l'Empire Byzantin. »²⁰⁶ Il ne s'agit donc pas de l' « Extrême-Orient » ni de la « Chine ». Il faut attendre les pré-missions jésuites pour voir des relations relayer des connaissances sur cet endroit encore essentiellement fantasmé. En effet, tout ce que l'on connaissait de l'Orient et du pays des Sères était encore à cette époque plus imaginé que vécu.²⁰⁷ Nous allons donc tout d'abord tenter de sonder ce qu'est l'entité « Orient ». Il va s'agir de définir l'Orient et de voir comment cette idée a été instituée. Puis, nous étudierons les figures de l'Autre dans l'imaginaire occidental. Enfin, nous verrons comment on se représentait la « Chine » et les « Chinois » avant les missions jésuites.

²⁰⁴ Nous employons les termes Orient et Occident tout en ayant conscience que ces concepts sont modernes et n'existaient pas à l'époque que nous traitons dans ce chapitre. Si les termes existaient, ils ne renfermaient pas encore tout le sens qu'ils renferment aujourd'hui.

²⁰⁵ Catherine Gaullier-Bougassas, *La Tentation de l'Orient dans le roman médiéval : Sur l'imaginaire médiéval de l'Autre*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 14.

²⁰⁶ Catherine Gaullier-Bougassas, *La Tentation de l'Orient dans le roman médiéval*, p. 19.

²⁰⁷ Les Chinois ont été appelés « Sères » - producteurs de soie. Le caractère *si*, 丝, en chinois signifie « soie ». La soie a pour origine le mot latin *seta* qui signifiait poil rude. Le sens de matière filée par le vers à soie paraît s'être développée à la basse époque au détriment de *sericum*. (Oscar Bloch, Walther Von Wartburg (Dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, p. 595) Les Chinois constitueraient donc le peuple qui habite « Serica », le pays de la soie pour les Romains souligne l'historien Donald F. Lach dans son livre *Asia in the Eyes of Europe : Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Chicago, The University of Chicago Library, 1991, p. 11. Ce terme Serica donnera le terme « sériculture », culture de la soie.

A - La constitution de l'imaginaire occidental de l'Orient

Nous avons vu que l'Orient était une idée instituée, non naturelle, tout comme l'Occident. Comment peut-on tout d'abord la définir ? D'un point de vue étymologique, l'Orient vient du latin *oriens*, l'« est » et « pays du Levant » et apparaît dans la langue française vers 1080.²⁰⁸ L'Orient c'est le Levant.²⁰⁹ Il dérive du participe présent substantivé *oriri* qui signifie « se lever, naître ».²¹⁰ On trouve la notion de direction dans laquelle le soleil se lève qui est encore présente en français dans « oriental » et « orientalisme ». Mais de façon générale, la définition de l'Orient est assez floue. Pierre Larousse dans son *Dictionnaire universel du XIXe siècle* écrit que l'Orient n'est « rien de plus vague, en effet, rien de plus mal défini que la contrée à laquelle on applique ce nom ».²¹¹ Malgré cela, il dédie au tome XI une colonne entière au sens « géographique » du terme.²¹² L'Orient est moins « une contrée qu'une invention (au double sens de découverte et d'imagination) des voyageurs romantiques. »²¹³

Mais par qui et de quelle manière cette idée a-t-elle été instituée ? L'Orient est tout d'abord presque une invention de l'Europe. Comme nous l'avons dit plus haut, l'Orient tout comme l'Occident sont des idées instituées et il apparaît depuis l'Antiquité comme un « lieu de fantaisie, plein d'êtres exotiques, de souvenirs et de paysages obsédants, d'expériences extraordinaires. »²¹⁴ C'est en ce sens qu'on peut affirmer que l'Orient est l'objet d'un imaginaire, c'est-à-dire que l'on se représente l'Orient à partir d'informations ou d'objets déjà perçus ou connus. L'Occident a donc inventé le concept d'Orient et se charge de nommer les lieux du monde. La Chine a donc été « baptisée » « Extrême-Orient » par son éloignement géographique. L'« Extrême-Orient » est de fait encore plus lointain que l'Orient. Le géographe Elisée Reclus dans son ouvrage très complet sur la géographie de la Chine et les mœurs des Chinois, *L'Empire du Milieu*, l'atteste.

²⁰⁸ Oscar Bloch, Walther Von Wartburg (Dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, p. 449.

²⁰⁹ Le Levant désigne les pays et régions qui sont au levant, c'est-à-dire là où le soleil se lève par rapport à la France. Il renvoie spécifiquement aux régions de la méditerranée orientale et prend alors le sens d'Orient. (Josette Rey-Debove et Alain Rey (Dir.), *Le Petit Robert*, Paris, SEJER, p. 1479) À l'heure actuelle, le terme désigne une région du « Moyen-Orient », incluant généralement le Liban, la Syrie, la Jordanie, Israël et les Territoires palestiniens.

²¹⁰ Oscar Bloch et Walther Von Wartburg (Dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, p. 449.

²¹¹ Pierre Larousse, *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*, Paris, Lacour, 1991, p. 1463.

²¹² Pierre Larousse, *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*, p. 1463.

²¹³ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992, p. 72.

²¹⁴ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Trad. de l'anglais par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2005, p. 13.

La Chine et le Japon ont reçu à bon droit des Occidentaux le nom d'Extrême-Orient, qui s'étend aussi à l'Indo-Chine, aux Philippines et à « l'égrènement » des îles de la Sonde.²¹⁵

Le souci, nous allons le voir, est que l'Occident a peu d'information sur l'Orient, il va donc l'imaginer. Dans sa création de la notion d'Orient, l'Occident se le représente comme sa pseudo répétition. Il ne serait pas sa copie conforme mais une réplique fautive de figures occidentales. Edward Saïd évoque cette idée que « l'Orient et l'Oriental, l'Arabe, le musulman, l'Indien, le Chinois, que sais-je encore, sont devenus les pseudos incarnations répétitives d'un grand original (le Christ, l'Europe, l'Occident) qu'ils étaient supposés avoir imités. »²¹⁶ L'Orient est donc un voisin, immédiat de l'Occident. En tant que voisin, il est le rival culturel de l'Occident c'est-à-dire la référence à laquelle l'Europe va se confronter. Mais la Chine est plutôt représentée par le terme « d'Extrême Orient » et ce territoire est encore plus imaginé que l'Orient lui-même car plus éloigné. Edward Saïd soutient que l'Orient (au sens de Proche Orient chez lui) « a permis de définir l'Europe (ou l'Occident) par contraste : son idée, son image, sa personnalité, son expérience. Rien de cet Orient n'est pourtant purement imaginaire. (...) *L'Orientalisme* exprime et représente cette partie, culturellement et même idéologiquement, sous forme d'un mode de discours, avec, pour l'étayer, des institutions, un vocabulaire, un enseignement, une imagerie, des doctrines et même des bureaucraties coloniales et des styles coloniaux. »²¹⁷ Si l'Orient n'est pas imaginaire, « l'Extrême-Orient » l'est beaucoup plus compte tenu de son éloignement. L'Occident s'est donc défini par contraste par rapport à l'Orient, il s'est identifié comme ce qui n'était pas l'Orient. On retrouve cette identification par la différence chez l'anthropologue Mondher Kilani, « inventer l'autre, c'est se comprendre soi-même comme vivant dans un monde dont on peut, par contraste avec celui de l'autre dessiner les contours. »²¹⁸ Ainsi, l'invention de l'Orient par l'Occident lui permet de faire apparaître son identité par la révélation de frontières et de contours géographiques mais aussi culturels.²¹⁹ Nous allons voir les détails de cette opposition identitaire dans la partie suivante.

Quel est concrètement l'état des connaissances de l'Orient en Europe avant les missions jésuites? Nous verrons plus tard les connaissances que l'on avait de « la Chine » proprement

²¹⁵ Elisée Reclus, *L'Empire du Milieu*, Paris, You Feng, 2007, p. 4.

²¹⁶ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 79.

²¹⁷ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, pp. 13-14.

²¹⁸ Mondher Kilani, *L'Invention de l'autre : Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 2000, p. 15.

²¹⁹ Sur l'évolution des frontières - spirituelles et politiques - entre l'Europe et l'Asie, voir René Grousset, *L'Empire du Levant*, Paris, Payot, 2000.

dite.²²⁰ Voyons pour l'instant l'Orient et l'Est en général. D'après l'historien Donald F. Lach, à partir des Grecs, le mot Inde était le nom en Europe pour désigner les terres les plus éloignées à l'Est.²²¹ Les Romains connaissaient mieux l'Inde et la Chine que les Grecs.

While India and China were better known to the Romans than to the Greeks, very little factual information about the East came to Europe during the Middle Ages. In this Millenium (300-1300) the myths of the Past were Christianized and new geographical fantasies were added to the European picture of the East.²²²

Alors que l'Inde et la Chine étaient mieux connues pour les Romains que chez les Grecs, l'Europe durant le Moyen Âge a très peu d'information factuelle sur l'Orient. En ce millénaire (300-1300) les mythes du passé ont été christianisés et de nouveaux fantasmes géographiques ont été ajoutés à l'image européenne de l'Orient.

Les connaissances sur l'Orient en général ont été un peu plus développées à partir du Moyen Âge. Mais comment pouvait-on avoir des informations sur l'Orient au Moyen Âge ? Cela implique de savoir qui voyageait à cette époque. Au Moyen Âge, les serfs étaient sédentaires mais les nobles, barons, clercs et bourgeois des cités pouvaient parfois parcourir de grandes distances. Ils avaient deux raisons pour prendre la route, l'esprit de lucre et la foi. Aussi, les voyageurs ne sont pas partis en quête d'exotisme, c'est-à-dire à la recherche d'ailleurs et de curiosité et le « Moyen Âge n'a pas eu le sens exotique ; il n'a pas éprouvé le besoin de l'exotisme. Non que tous les Français de ce temps aient manqué de curiosité. Mais ils voyagent en pèlerins, en soldats, en marchands, non pas en touristes ou en explorateurs. »²²³ L'Orient, ou l'Est, était une destination toute indiquée et semblait être la seule échappatoire possible. Roger Mathé s'interroge : « Faut-il s'étonner que les déplacements des Français d'alors (les autres Européens également) se soient proposés comme but l'Orient ? Partout, sauf à l'Est, ils ont eu la conviction de se heurter à d'infranchissables barrières : l'immensité de l'Atlantique à l'ouest, les glaces et les brumes de Thulé au nord, les déserts africains vers le sud, arrêtant leur essor, décourageant leur esprit d'aventure. »²²⁴ On va donc trouver comme sous jacentes aux visions de l'Orient, la foi et la religion. « Bref, la foi chrétienne, le

²²⁰ Nous employons des guillemets car la Chine est un concept moderne qui ne cadre pas dans cet historique des relations mondiales.

²²¹ « From the greeks onward, « India » was a general name in Europe for the most remote lands to the East. », Donald F. Lach, *Asia in the Eyes of Europe : Sixteenth trough Eighteenth Centuries*, Chicago, The University of Chicago Library, 1991, p. 11.

²²² Donald F. Lach, *Asia in the Eyes of Europe*, p. 11.

²²³ Roger Mathé, *L'Exotisme*, Paris, Bordas, 1985, p. 50.

²²⁴ Roger Mathé, *L'Exotisme*, p. 48.

fanatisme religieux, le préjugé racial déforment ou modèlent la vision exotique au Moyen Âge. »²²⁵

On parle dans les faits d'un imaginaire sur l'Orient avant les missions parce qu'il y a très peu de connaissances sur l'Orient et peu sont vérifiables. En Europe, dès l'origine ou presque « l'Orient est une idée qui dépasse ce que l'on en connaît empiriquement. Jusqu'au dix-huitième siècle au moins, comme l'historien Richard W. Southern l'a montré avec tant d'élégance, l'Europe avait une intelligence fondée sur l'ignorance (complexe) d'une forme de la culture orientale, la culture islamique.²²⁶ Car la notion d'Orient semble toujours avoir attiré des associations d'idées qui n'étaient déterminées ni par l'ignorance ni par la seule information. En effet, certaines associations avec l'Est – ni tout à fait ignorantes ni tout à fait informées – semblent toujours s'être rassemblées autour de la notion d'un Orient. »²²⁷

Quelle est l'image de l'Orient avant les Jésuites, pendant le Moyen Âge ? Il semble qu'il était une région inconnue. Comme le dit l'écrivain Albert T'serstevens dans son ouvrage *Les précurseurs de Marco Polo*, quand on lit les ouvrages des géographes occidentaux du Moyen Âge, et quand on étudie les mappemondes et les cartes qu'ils nous ont données, « on constate que la plus grande partie de l'Inde, la totalité de la Chine et de l'Asie du Nord leur étaient absolument inconnues, formaient une sorte d'immense région inexplorée, déserte pour les uns, pour les autres peuplées de lions gigantesques (*Hinc abunsant leones*) ou de cannibales (*Antropophagi*) au stade le plus inférieur de la civilisation. »²²⁸ Dans les mappemondes du septième au treizième siècle, se trouvent les mentions *Terra incognita*, *Terra deserta*, *Terra arenosa*, *Barbari*. Par contre, le pays de Gog et de Magog est bien présent en Asie. Il apparaît de même à l'Extrême-Orient une petite île ronde qui ferait office de Paradis terrestre.

Nous pouvons partir de la place de l'Orient dans les géographies et cartes géographiques au Moyen Âge. Une carte est une représentation physique d'un espace terrestre. On peut trouver cette définition de carte comme résultant de l'action de cartographe ou de « constituer une représentation de la terre ou d'une portion de l'espace terrestre quel qu'en soit le support matériel »²²⁹ Elle va figurer des relations spatiales nous dit Jeremy Black, historien, dans *Regards sur le monde, une histoire des cartes*.²³⁰ La carte serait « une incitation au voyage de

²²⁵ Roger Mathé, *L'Exotisme*, p. 51.

²²⁶ Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1962, p. 14.

²²⁷ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 72.

²²⁸ Albert T'Serstevens, *Les précurseurs de Marco Polo*, Paris, Arthaud, 1959, p. 9.

²²⁹ Roger Brunet, *Les Mots de la Géographie : Dictionnaire critique*, Paris, 1993, in Caroline Séveno, « La carte et l'exotisme », *Hypothèses* 2007/1, p. 48.

²³⁰ Jeremy Black, *Regards sur le monde : Une histoire des cartes*, Paris, 2004.

l'esprit » et « la contrée lointaine et mystérieuse devient, par son truchement, quasiment palpable. »²³¹ La carte géographique permet donc de situer l'Orient physiquement. Sa place au sein de la carte est donc en haut, là où point le soleil.

Ainsi l'Orient, d'où naît le soleil, se place en haut de la carte, à la moitié supérieure du cercle. Il englobe à son sommet le paradis terrestre, point-originel du parcours. On conçoit l'interprétation symbolique à laquelle prêtait ce lieu intermédiaire entre l'inaccessible paradis perdu et notre séjour méditerranéen.²³²

Le philosophe Francis Affergan soutient que le thème de l'altérité au Moyen Âge se comprend à travers la notion d'espace et par la manière dont il est représenté et organisé. La carte, en tant qu'instrument de la géographie, jouera selon lui le rôle de « simulacre du lointain ». ²³³ Ce support constitue à la fois « le modèle et l'intouchable approche » de l'exotisme qu'elle dégage et donne « à voir mais non à saisir. »²³⁴ En ce sens, elle ne va pas exprimer l'être mais va montrer « tout ce qu'elle ne peut pas dire, et en particulier les irréductibles écarts qui nous séparent d'autrui. »²³⁵

L'Orient dans sa situation géographique a donc un caractère d'inaccessibilité avant les missions. Il est non atteignable car identifié au Paradis, c'est-à-dire le lieu où les âmes des justes pourront jouir de la béatitude éternelle après la mort. Mais le Paradis terrestre médiéval « n'est cependant pas à confondre totalement avec ces paysages aimables évoquant l'âge d'or. De ses racines bibliques il a gardé deux éléments essentiels que l'on retrouve au fil des textes : la localisation en Orient et l'inaccessibilité. »²³⁶ Dans les *Etymologies* d'Isidore de Séville, on trouve l'idée que le Paradis est « un lieu situé dans les régions de l'Orient. »²³⁷ Six siècles plus tard, Honorius Augustodunensis évoque plus précisément le lieu du paradis en Orient qui serait l'Asie.²³⁸ Francis Affergan remarque que le paradis va occuper « l'extrême-Est du globe et Jérusalem le centre exact du monde. » et qu'il est caractérisé une double modalité de « bonheur mais d'inaccessibilité. »²³⁹ La première région d'Asie est donc « le

²³¹ Caroline Séveno, « La carte et l'exotisme », *Hypothèses* 2007/1, p. 48.

²³² Chantal Connoche-Bourgne, « L'Orient, réalité et discours dans *L'image du monde* », in *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval, littérature et civilisation*, Senefiance n°11, Aix-en-Provence, Publications du CUER MA de l'Université de Provence, 1982, p. 134.

²³³ Francis Affergan, *Exotisme et altérité : Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 33.

²³⁴ Francis Affergan, *Exotisme et altérité*, p. 33.

²³⁵ Francis Affergan, *Exotisme et altérité*, p. 33.

²³⁶ Christiane Deluz, « Le paradis terrestre, images de l'Orient lointain dans quelques documents géographiques médiévaux », in *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval, littérature et civilisation*, p. 147.

²³⁷ Christiane Deluz, « Le paradis terrestre, images de l'Orient lointain dans quelques documents géographiques médiévaux », p. 146. Isidore de Séville, *Etymologiae libri*, Livre XIV De terra, P.L. 82, col. 496-97.

²³⁸ Honorius Augustodunensis, *De imagine mundi libri tres*, Spira, Apud Bernardum Albinum, 1583, I chap. VIII.

²³⁹ Francis Affergan, *Exotisme et altérité*, p. 31.

Paradis, un lieu remarquable par toutes sortes d'agréments, inaccessible aux hommes, ceint qu'il est d'un mur de feu montant jusqu'au ciel. »²⁴⁰ L'Orient, en tant que lieu terrestre du Paradis, renferme donc une idée d'inaccessibilité mais aussi de merveilleux. Selon Francis Affergan « l'imagerie merveilleuse et monstrueuse est proportionnelle à l'éloignement paradisiaque, à son accessibilité et aux fantasmagories créées par un tel vide. »²⁴¹ La distance joue donc un rôle dans l'image de l'Orient à l'intérieur de l'imaginaire développé chez les Occidentaux du Moyen Âge. Par opposition, l'Occident est ce qui est connu et habituel. Dans sa représentation l'Orient flotte entre un ancien et un nouveau monde. L'idée de l'Orient dans son ensemble « oscille donc, dans l'esprit de l'Occident, entre le mépris pour ce qui est familier et les frissons de délice – ou de peur – pour la nouveauté. »²⁴² Il est ancien monde en tant que lieu de l'Eden mais aussi nouveau monde comme lieu de découverte future.

Dès le deuxième siècle avant Jésus Christ au moins, aucun voyageur, aucun potentat occidental tournant ses regards vers l'Est et ambitieux ne pouvait ignorer qu'Hérodote, l'historien, le voyageur, le chroniqueur à la curiosité inépuisable, et Alexandre, le roi guerrier, le conquérant scientifique, étaient déjà passé par là. L'Orient était donc subdivisé en contrées déjà connues, parcourues, conquises par Hérodote et Alexandre et leurs épigones, et contrées qui n'avaient pas encore été connues, parcourues, conquises. La chrétienté a achevé cette détermination des principales sphères de l'Orient : il y avait le Proche-Orient et l'Extrême-Orient, un Orient familier appelé par René Grousset « l'Empire du Levant »²⁴³ et un Orient inédit. L'Orient alternait donc dans la géographie de l'esprit entre un ancien Monde auquel on retournait, comme dans l'Eden ou le Paradis, pour installer une nouvelle version de l'ancienne, et un endroit totalement nouveau auquel on parvenait, comme Colomb était arrivé en Amérique pour y installer un nouveau monde (bien que, ô ironie, Colomb lui-même ait cru découvrir une nouvelle portion de l'Ancien Monde). Il est certain qu'aucun de ces Orient n'étaient purement l'un ou l'autre ; c'est l'oscillation entre les eux, leur pouvoir de suggestion, leur capacité à amuser et à embrouiller l'esprit qui nous intéresse.²⁴⁴

L'Orient est aussi caractérisé par le merveilleux après avoir représenté le paradis. On peut entendre la notion de merveilleux comme « la manifestation d'un écart culturel entre les valeurs de référence, servant à établir la communication entre l'auteur et son public, et les qualités d'un monde autre ». »²⁴⁵ On retrouve ici la notion d'exotisme qui est dépassée par le

²⁴⁰ Christiane Deluz, « Le paradis terrestre, images de l'Orient lointain dans quelques documents géographiques médiévaux », p. 146.

²⁴¹ Francis Affergan, *Exotisme et altérité*, p. 31.

²⁴² Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 75.

²⁴³ René Grousset, *L'Empire du Levant : Histoire de la question d'Orient*, Paris, Payot, 1946.

²⁴⁴ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 74.

²⁴⁵ Daniel Poirion, *Le Merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, Presses Universitaires de France, 1982, cité in Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992, p. 42.

fantasme imaginaire. L'exotisme débute avec l'attention portée à la réalité étrangère, « disparaît donc souvent derrière les figures d'une imagination portée vers le merveilleux. Le réalisme minimal qui le caractérise se dissout dans un imaginaire préconstruit où la représentation de l'altérité obéit à des structures fantasmatiques collectives. »²⁴⁶ L'Orient apparaît comme surprenant. C'est une curiosité, synonyme de distance et de différence. L'Orient doit être « l'Orient, c'est-à-dire la terre où l'on retrouve les réalités surprenantes qui excitent la curiosité la plus naïve. Il faut rétablir la distance, c'est-à-dire la différence. L'Orient signifie la différence. Il y a là-bas en effet des cynocéphales, des panthères et des cèdres qui n'ont rien à voir avec ce que nous rencontrons sous nos climats. »²⁴⁷ Les adjectifs « étrange », « autre » ou « divers » décrivent l'Orient. Ainsi, le lecteur d'une mappemonde « se trouve confronté à la prolifération de l' « autre », non pas d'un autre absolument mais de l'autre relativement. D'où le terme cher à Gossuin : *diversitez*. »²⁴⁸ La caractérisation de l'Orient va même jusqu'à renfermer une valeur magique.

La valeur magique et mystique du mot Orient l'a donc emporté. Source de vie, lieu de jaillissement, cette lumière dont parle Georges Duby a si éloquemment montré qu'elle était pour l'homme au seuil du XIIe siècle symbole de Dieu, l'Orient, première partie du monde, vers laquelle toutes les cartes se tournent, sont « orientées », et d'où viennent tous les biens précieux, apparaît comme le plus apte à contenir, dans un éloignement infini, dans une profondeur mystérieuse, ce joyau entre tous qu'est le Paradis terrestre.²⁴⁹

Dans *L'image du monde* de Maître Gossuin, écrite dans la première moitié du treizième siècle, entre 1218 et 1250, on trouve une description des sciences et des connaissances géographiques de l'époque. On y voit donc déjà la ligne de partage entre l' « Orient » et l' « Occidet ». ²⁵⁰ Il parle de l'Asie comme Paradis terrestre dans lequel quatre fleuves ont leur source, le Phison (ou le Gange), le Gyon (ou le Nil), l'Euphrate et le Tigre.

L'Orient est donc une invention de l'Occident qui lui permet de se définir par rapport à ce rival culturel. Il est représenté comme étant le lieu inaccessible, mystérieux, magique et surtout là où se trouve l'Eden. Il faut maintenant voir comment l'Occident a imaginé l'Autre avant de le rencontrer.

²⁴⁶ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 44.

²⁴⁷ Chantal Connoche-Bourgne, « L'Orient, réalité et discours dans *L'image du monde* », p. 134.

²⁴⁸ Chantal Connoche-Bourgne, « L'Orient, réalité et discours dans *L'image du monde* », p. 136.

²⁴⁹ Christiane Deluz, « Le paradis terrestre, images de l'Orient lointain dans quelques documents géographiques médiévaux », p. 149.

²⁵⁰ Voir les schémas successifs dans la seconde partie de Olivier H. Prior, *L'Image du Monde de Maître Gossuin*, Paris, Payot, 1913, à partir de la page 102.

B - La figure de l'Autre dans l'imaginaire occidental pré-missionnaire

La figure de l'Autre dans l'imaginaire occidental est maintenant possible à identifier. Il semble en tout premier lieu que les Européens se sont formés une image de l'Autre avant la rencontre avec la Chine comme une inversion d'eux-mêmes. On retrouve cette idée, nous le verrons plus loin chez Marco Polo.

Les descriptions classiques de l'âge d'or et, si l'on peut dire, des terres d'or, sont donc obtenues principalement par l'inversion de traits qu'on observe chez nous – et à un degré bien moindre par l'observation des autres.²⁵¹

Cette inversion des traits européens va désigner les Autres, à la manière de stéréotypes qui sont encore bien vivaces de nos jours. D'après, François Laplantine, ces stéréotypes dans le sens d'opinions sur un groupe faisant abstraction des particularités de chaque membre et qui ne provient pas d'une réflexion « empoisonnent l'anthropologie spontanée. »²⁵²

a) L'étranger

Le terme étranger vient de « étrange », du latin *extraneus*, « étranger ».²⁵³ Il commence à être employé en 1350. « Déjà les anciens rêvent à des îles fortunées, peuplent les détroits de monstres, les mers de sirènes, les grottes marines de déesses séduisantes et perverses. »²⁵⁴ De même, l'étranger, « c'est l'étrange, que la divinité a placé « là-bas », afin de tenter les mortels trop curieux. »²⁵⁵

b) L'Oriental

L'Autre est avant tout désigné par l'oriental, celui qui vit en Orient. On emploie donc ce mot pour désigner celui qui n'est pas occidental. Il est aussi synonyme à la fois du lieu, l'Orient mais renferme aussi des sens figurés comme la culture et les mœurs. Le terme oriental « désignait l'Asie ou l'Est, géographiquement, moralement, culturellement. Si l'on parlait en Europe d'une personnalité orientale, d'une atmosphère orientale, d'un conte oriental, du

²⁵¹ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, p. 356.

²⁵² François Laplantine, *L'Anthropologie*, Paris, Payot, 2001, p. 35.

²⁵³ Oscar Bloch, Walther Von Wartburg (Dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, p. 241.

²⁵⁴ Roger Mathé, *L'Exotisme*, p. 34.

²⁵⁵ Roger Mathé, *L'Exotisme*, p. 34.

despotisme oriental ou d'un mode de production oriental, on était compris.»²⁵⁶ L'Oriental représente celui qui est opposé dans son essence à l'Occidental. Il va renfermer tout ce qui s'oppose à lui d'un point de vue ethnocentriste. À l'Oriental vont s'appliquer des adjectifs négatifs tandis que l'Occidental est encensé. C'est ce que rappelle Edward Saïd : «l'Oriental est déraisonnable, dépravé (déchu), puéril, « différent » ; l'Européen est ainsi raisonnable, vertueux, mûr, « normal ». »²⁵⁷

c) Le sarrasin, l'infidèle

Le terme sarrasin vient du bas latin *sarraceni* qui signifie « peuple de l'Arabie ».²⁵⁸ Il sert à désigner les musulmans d'Orient, d'Afrique ou d'Espagne au Moyen Âge. Pendant les Croisades, on trouve un duel entre chrétiens et musulmans et le sarrasin devient l'infidèle qui professe une autre religion que celle considérée comme vraie. Le substantif infidèle désigne en particulier les musulmans. L'alliance avec l'infidèle est péché et félonie : la rupture est donc irrémédiable. Les croisades en tant que rencontre avec l'Autre « ne modifient pas l'image littéraire du Musulman : figure familière et dangereuse, hypocritement séduisante, diabolique donc. »²⁵⁹ Dans le *Roman de Mahomet* écrit par Alexandre du Pont au treizième siècle, Mahomet est présenté comme un possédé du diable, commettant pour cette raison vilenies et impostures.²⁶⁰ Ainsi, comme le pense Mondher Kilani, au Moyen Âge et à la Renaissance, « la frontière entre « Eux » et « Nous » était représentée par une ligne qui séparait la culture et la nature, l'homme et le monstre, le chrétien et l'idolâtre. »²⁶¹

d) Le barbare

Le terme barbare vient notamment du latin *barbarus*.²⁶² Il évoque l'étranger pour les Grecs et les Romains, et plus tard, pour la chrétienté.²⁶³ Il est formé en grec probablement à partir

²⁵⁶ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 46.

²⁵⁷ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 55.

²⁵⁸ Il vient aussi de l'arabe *charqîyîn* qui signifie « orientaux ».

²⁵⁹ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 41.

²⁶⁰ Alexandre du Pont, *Roman de Mahomet*, Paris, Peeters, 1996.

²⁶¹ Mondher Kilani, *L'Invention de l'autre : Essais sur le discours anthropologique*, p. 19.

²⁶² Oscar Bloch et Walther Von Wartburg (Dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, p. 57. Sur l'histoire du mot barbare voir Roger Pol-Droit, *Généalogie des barbares*, Paris, Odile Jacob, 2007 ; Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989 et Tzvetan Todorov, *La Peur des barbares : Au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, 2008.

²⁶³ « Le mot, on le sait, nous vient de la Grèce ancienne où il appartenait à l'usage commun, en particulier depuis la guerre contre les Perses. Il y entra en opposition avec un autre mot, et ensemble ils permettaient de diviser la population mondiale en deux parties inégales : les Grecs, donc « nous », et les *barbares*, c'est-à-dire « les autres », les étrangers. Pour reconnaître l'appartenance à l'un ou l'autre groupe, on s'appuyait sur la maîtrise de la langue grecque : les barbares étaient alors tous ceux qui ne l'entendaient pas et ne la parlaient pas, ou qui la parlaient mal. », Tzvetan Todorov, *La Peur des barbares*, pp. 30-31.

d'une onomatopée et qui était censée reproduire le dialecte incompréhensible des peuples qui ne connaissaient pas la langue grecque. Il renverra par extension aux peuples non grecs, mais sans connotation négative. Chez les Grecs nous disent l'anthropologue François Laplantine et le philosophe Alexis Nouss, les « barbares » sont mis en scène en tragédie et ils le rejettent avec des descriptions d'incestes, de crimes et de sacrifices humains. Ainsi, pour les Grecs « les barbares », « ce sont essentiellement les Asiatiques, et l'imaginaire grec de l'Asie est celui d'un monde informe, illimité, confus et dangereux auquel il convient de s'opposer. Les deux auteurs soutiennent qu'à son insu, la Grèce va se « barbariser », c'est-à-dire s'orientaliser. »²⁶⁴ à travers la figure du dieu grec Apollon, qui serait en fait un dieu d'origine barbare et qui ne parlait pas grec à sa naissance.²⁶⁵

Dans la langue française, le mot a une nuance péjorative car il définit d'abord « l'être cruel puis, par extension, l'homme qui est à l'opposé du civilisé, le sous-homme, encore proche de l'animalité. »²⁶⁶ Le barbare est une grande figure de l'exotisme. Pris dans le sens être inférieur mais redoutable, le barbare est alors une menace pour la civilisation.²⁶⁷ Entendu comme un être primitif, il est dépouillé de tous les vices de la civilisation, et dont la violence est saine et salutaire.²⁶⁸

Montaigne dans les *Essais* et particulièrement dans le chapitre « Des Cannibales », en 1580 évoque le Nouveau Monde. Il cherche à montrer la supériorité de la vie sauvage sur la vie civilisée. En parlant des habitants du Nouveau Monde, Montaigne dit qu'« ils sont sauvages, de même que nous appelons sauvages les fruits que nature, de soi et de son progrès ordinaire, a produits : là où, à la vérité, ce sont ceux que nous avons altérés par notre artifice et détournés de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutôt sauvages. »²⁶⁹ La nature est la règle à suivre et finalement, les vrais sauvages ne sont pas ceux qu'on croit. Notre « artifice »,

²⁶⁴ François Laplantine et Alexis Nouss, *Le Métissage*, Paris, Téraèdre, 2008, p. 19.

²⁶⁵ François Laplantine et Alexis Nouss, *Le Métissage*, p. 19. Apollon est un dieu des mythologies grecques et romaines est l'archer grec de la clarté solaire, de la beauté, de la raison, des arts et plus précisément de la musique et de la poésie. Lui et sa sœur Artémis ou Diane chez les Romains déesse de la chasse, sont nés de Zeus et Leto, et ne sont pas proprement grecs. On considère qu'ils sont d'origine asiatique, ou « d'Asie Mineure ».

²⁶⁶ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 189.

²⁶⁷ C'est l'une des caractéristiques que donne Tzvetan Todorov. Ils « transgressent les lois les plus fondamentales de la vie commune », Tzvetan Todorov, *La Peur des barbares*, p 31. En ce sens, il serait celui qui ne reconnaît pas l'humanité d'autrui. Pour plus de détails, voir Tzvetan Todorov, *La Peur des barbares*, pp. 29-80.

²⁶⁸ On pense alors aux Wisigoths, « barbares du Nord », sous l'ordre d'Alaric, leur roi, qui ont mis à sac Rome en 410. Ce fut le plus grand événement de l'Occident où l'on pensa se trouver en face du risque que la civilisation humaine vienne à s'effondrer. Pourtant, les soldats d'Alaric sont chrétiens, pas catholiques mais Ariens (Arius professe que Jésus Christ et le Saint Esprit sont subordonnés au créateur) Saint Augustin dans *La Cité de Dieu* (Saint Augustin, *La cité de Dieu*, in *Œuvres, Tome II*, Paris, Gallimard, 2000) évoque cette tragédie et fait figure de plaidoyer pour défendre les chrétiens des accusations des philosophes païens d'être à l'origine de la catastrophe. Voir Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, in *Œuvres, Tome II*, Paris, Gallimard, 2000, préface, pp. IX-XXII.

²⁶⁹ Montaigne, *Essais*, Livre I, chapitre XXXI, Paris, Gallimard, 1965, pp. 303-304.

la main de l'homme, corrompt ce que la nature offre. Montaigne ne trouve pas les habitants des Antilles et d'Amérique du Sud barbares et sauvages. Il offre un regard lucide pour son époque en disant que « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage. »²⁷⁰ Ces nations sont dépourvues de « société » et de tout ce qu'il y a de négatif en elle. Elles n'ont en effet « aucune espèce de trafic ; nulle connaissance de lettres ; nulle science de nombre ; nul nom de magistrat ; ni de supériorité politique (...). »²⁷¹ Ce texte recèle d'informations quasi ethnographiques quand il décrit leur santé, mode d'habitat et de nourriture, ressources et autres mœurs.

Nous pouvons remarquer deux emplois du terme barbare chez Montaigne. Le premier sens est historique et politique. Serait barbare celui qui est proche des origines, c'est-à-dire de la nature.²⁷² En effet, Montaigne affirme que certaines nations lui semblent « donc ainsi barbares, pour avoir reçu fort peu de leçon de l'esprit humain, et être encore fort voisines de leur naïveté originelle. Les lois naturelles leur commandent encore, fort peu abâtardies par les nôtres. »²⁷³ On trouve ici l'opposition entre nature et culture qui importe dans le couple de notion barbare et civilisé. Le second sens du mot barbare chez Montaigne est éthique et négatif. C'est le sens où l'on entend barbare comme celui qui est inhumain et monstrueux, « dégradant et cruel » et « c'est ce qui permet de qualifier notre société, cette fois-ci, de plus barbare que l'autre. »²⁷⁴ Montaigne pense que « nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie ». ²⁷⁵ On voit ici que le philosophe pense que les habitants d'Amérique du Sud sont barbares dans le sens de proches de la nature et que les « Occidentaux » l'étaient en tant que civilisés et corrompus par la société.

De même lorsqu'il parle des cannibales, Montaigne poursuit sa démonstration qui vise à prouver que les barbares ne sont pas ceux que l'on croit. Il voit dans le cannibalisme un aboutissement de l'esprit guerrier des Indiens, c'est-à-dire une qualité.

Manger son prochain n'est certes pas une activité méritoire, mais elle n'est pas non plus sans excuse : loin d'être une preuve de bestialité, elle fait partie de leurs rites. De plus, « Chrysippus et Zenon, chefs de la secte Stoïcque, ont bien pensé qu'il n'y avait aucun mal de se servir de nostre charogne à quoy que ce fut pour nostre besoin, et d'en tirer de la nourriture » (p. 208). Ce sont encore nos sages à nous

²⁷⁰ Montaigne, *Essais*, Livre I, chapitre XXXI, p. 303.

²⁷¹ Montaigne, *Essais*, Livre I, chapitre XXXI, p. 305.

²⁷² Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, p. 69.

²⁷³ Montaigne, *Essais*, Livre I, chapitre XXXI, p. 304.

²⁷⁴ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, p. 70.

²⁷⁵ Montaigne, *Essais*, Livre I, chapitre XXXI, p. 309.

qui viennent justifier leurs pratiques à eux. Si les grands stoïciens n'avaient pas excusé le cannibalisme, celui-ci demeurerait-il malgré tout excusable ? Tout l'essai de Montaigne est en fait un éloge des « cannibales » et une condamnation de notre société : s'il y a des sauvages quelque part, laisse-t-il entendre, ce n'est peut-être pas là où on le croit.²⁷⁶

Pourtant, le sens moderne désigne comme barbare l'autre par opposition à nous qui sommes civilisés « et que l'autre ne nous ressemble pas. »²⁷⁷ Le barbare désigne donc maintenant celui qui n'est pas civilisé, c'est-à-dire le sauvage. Montaigne avait au moins un regard critique sur le terme qui pouvait qualifier tout aussi bien celui qui est proche de la nature et la civilisation qui se comporte de façon cruelle.

Montaigne démontre de nouveau une grande lucidité dans le chapitre VI du livre III des *Essais* où il évoque encore une fois le Nouveau Monde. En effet, il parle du comportement des Européens vis-à-vis des habitants de cette nouvelle terre que représentent les Amériques. Il introduit la notion de « colonisation » et décrit les futures manipulations des colonisés. L'appât du gain a poussé les Européens à se comporter en barbares, c'est-à-dire en se comportant de manière cruelle et abusive.

Combien eut-il été aisé de faire son profit, d'âmes si neuves, si affamées d'apprentissage, ayant pour la plupart, de si beaux commencements naturels ? Aux rebours, nous nous sommes servis de leur ignorance, et inexpérience, à les plier plus facilement vers la trahison, luxure, avarice, et toute sorte d'inhumanité et de cruauté, à l'exemple et patron de nos mœurs. (...) Tant de villes rasées, tant de nations exterminées, tant de million de peuples, passés au fil de l'épée, et la plus riche et belle partie du monde bouleversée, pour la négociation des perles et du poivre : Mécaniques victoires.²⁷⁸

e) Le sauvage

Le terme sauvage vient du latin *salvage*, et du bas latin *sylvaticus* lui-même venant de *sylva*, « forêt ».²⁷⁹ Le terme renvoie à l'état de nature et qui n'a pas été modifié par l'homme. Le sens vieilli de ce terme désigne les primitifs, ou ce qui est peu civilisé, et dont le mode de vie est archaïque. Jean-Marc Moura précise que le terme sauvage est « employé à partir du XVI^e siècle pour désigner les peuples rencontrés en Afrique, en Amérique puis en Océanie. »²⁸⁰ La figure du « Bon Sauvage » « lui confère évidemment une valeur positive. Le sauvage est celui qui a l'esprit détaché de tout préjugé, qui juge sainement les mœurs européennes, et qui vit en

²⁷⁶ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, pp. 68-69.

²⁷⁷ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, p. 67.

²⁷⁸ Montaigne, *Essais*, Livre III, chapitre VI, p. 211.

²⁷⁹ Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Fayard, 2004, p. 1174.

²⁸⁰ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 195.

parfaite harmonie avec le cadre naturel. »²⁸¹ Le terme désigne une personne en tant que nom mais s'applique aussi comme adjectif à une société par opposition à civilisé. La société sauvage serait celle qui en est « aux premiers stades de la technique », une étape où on la croit dominée par les lois de la nature.²⁸² Par opposition, la société civilisée est celle qui est technique et étatique.

Les Français appellent le « bon sauvage », de manière nullement péjorative, tous les peuples d'Amérique.²⁸³ Par la suite, il y a une distinction à la fin du dix-huitième siècle entre les races, les civilisations, les croyances et le degré d'évolution. C'est Montaigne, comme on l'a vu plus haut, qui crée la figure du « bon sauvage ». Il utilise cette image à des fins critiques et de réflexion.

Certes, la peinture des mœurs est déterminée par des intentions philosophiques et polémiques : Montaigne utilise l'exotisme occasionnellement, en de brillantes variations, pour commenter le colonialisme, la cruauté, le fanatisme religieux et faire l'apologie de la vie selon la Nature.²⁸⁴

Pourtant, cette image du « bon sauvage », bien qu'elle joue un rôle important du seizième au dix-septième siècle, n'est pas unique. On a vu plus haut les autres figures qui sont utilisées pour désigner l'Autre. Mais cette figure est celle qui sert de critique à la France, quelle que soit l'origine géographique de ces sauvages. Tzvetan Todorov souligne que la présence de l'image du bon sauvage et sa contrepartie critique de notre propre société est normale dans les relations de voyages et pense qu'un tel choix « a quelque chose d'automatique ; à preuve le fait que, pour les voyageurs français, tous les « sauvages » se ressemblent : peu importe qu'ils habitent l'Amérique ou l'Asie, qu'ils viennent de l'Océan Indien ou du Pacifique : ce qui compte, en effet, c'est qu'ils s'opposent à la France.»²⁸⁵ Cette idée d'attribuer à l'autre le titre de « sauvage » est une manière de le rejeter hors de la culture l'humanité qui n'appartient pas

²⁸¹ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 195.

²⁸² Olive Patricia Dickason, *Le Mythe du sauvage*, trad. de l'anglais par Jude Des Chênes, Paris, Félin, 1995, p. 11. Ce livre présente le mythe du sauvage en expliquant la suite de la découverte de l'Amérique en 1493 et la rencontre entre les civilisations amérindienne et européenne. Les Européens vont construire ce mythe pour comprendre « l'inconnu du Nouveau Monde ».

²⁸³ Foucault a établi une distinction conceptuelle entre le « sauvage » et le « barbare » dans son cours « Il faut défendre la société » du 3 mars 1976, Paris, Seuil, 1997, p. 174. Le sauvage perd sa sauvagerie dès qu'il entre « dans un rapport de type social ». En revanche, le barbare lui ne se comprend pas ni ne se caractérise et il ne peut être défini que par rapport à un point de civilisation en dehors de laquelle il se trouve. Il s'oppose en permanence à ce point de civilisation et il « ne surgit que sur un fond de civilisation, contre lequel il vient se heurter », Michel Foucault, « Il faut défendre la société », p. 174. Le barbare apparaît comme un vecteur de domination et est lié à l'histoire. Ce serait Boulaivilliers selon lui qui aurait mis en place ce genre d'histoire du barbare dans *L'Essai sur la noblesse de France contenant une dissertation sur son origine et abaissement* (Amsterdam, 1732). En ce sens, le sauvage reste tout de même « bon » car il est vecteur d'échange, alors que le barbare est nécessairement mauvais, synonyme du pillage, de l'incendie et de la domination. Voir Michel Foucault, « Il faut défendre la société », cours du 3 mars 1976, Paris, Seuil, 1997, pp. 174-181. Voir également les figures du mauvais sauvage et du bon civilisé chez François Laplantine, *L'Anthropologie*, Paris, Payot, 2001, chapitre I, pp.35-49.

²⁸⁴ Roger Mathé, *L'Exotisme*, p. 63.

²⁸⁵ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, p. 363.

au groupe auquel on appartient.²⁸⁶ Ainsi, les Européens ont établi des critères pour voir si ces « sauvages », notamment les Indiens au seizième siècle, pouvaient recevoir le qualificatif d'humain. Les Occidentaux les jugeaient donc en fonction de leur nudité car ils étaient vêtus de peaux de bêtes ; de leur nourriture, la viande crue les assimile à des cannibales et enfin de l'intelligence appréhendable par le biais d'une langue inintelligible.²⁸⁷

Nous venons de voir que les « Occidentaux » utilisent des figures et images pour désigner l'Autre ou l'Oriental avant les missions jésuites comme celles de l'étranger, de l'Infidèle, du Sarrasin, du barbare et du sauvage. Ces catégories de barbares, de primitifs et de sous-développés sont des « catégories créées par la colonialité du pouvoir et qui ont produit autant de dépendances épistémologiques de forme globale chez ceux qu'elles visaient. »²⁸⁸ Cela signifie que désigner l'autre en tant qu'être inférieur et ignorant, non civilisé est un des arguments et une manière pour les colonialistes de justifier leur entreprise de colonialité intellectuelle et matérielle. Il va s'agir maintenant que nous avons repéré les représentations européennes avant les missions jésuites, de savoir comment les Européens se représentaient la « Chine » à cette époque pré-missionnaire et quelles informations avaient-ils sur elle.

C - La connaissance des « Chinois » et de la « Chine » avant les missions jésuites

Il va s'agir dans cette partie de faire l'état des lieux des connaissances des « Occidentaux » de la « Chine » et des « Chinois » avant les missions. Quelle était la source de leurs connaissances ? À partir de quelle époque en ont-ils eu ? Comment se représentait-on les habitants de la « Chine » à cette époque ?

a) La Grèce et la Rome antique

Les deux entités que sont l'Orient et l'Occident ont des racines communes comme l'affirme J. Goody dans *L'Orient en Occident*.²⁸⁹ Les liens qui les unissent partent donc de la Mésopotamie et les Grecs avaient de leur côté des territoires qui s'étendaient jusqu'à la mer

²⁸⁶ François Laplantine, *L'Anthropologie*, p. 36.

²⁸⁷ François Laplantine, *L'Anthropologie*, p. 36.

²⁸⁸ Walter Mignolo, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », trad. de l'anglais par Anne Querrien, *Multitudes*, 2001/9, n°6, p. 68.

²⁸⁹ Pour un aperçu des premières relations entre Orient et Occident voir Jack Goody, *L'Orient en Occident*, trad. de l'anglais par Pierre-Antoine Fabre, Paris, Seuil, 1999, pp. 322-337.

Égée, en Asie mineure. S'ensuivent divers échanges et liens développés par le commerce, les expéditions et les conquêtes.

C'est au premier siècle avant Jésus Christ que les Parthes font découvrir aux Romains un tissu venu de « l'Orient lointain », la soie.²⁹⁰ C'est lors de la bataille perdue du consul Crassus contre les Parthes à Carrhes²⁹¹ en 53 avant notre ère que cette légion romaine est confrontée à la soie, sous forme de bannières étincelantes qui les ont éblouis.²⁹² Après plusieurs batailles contre les Parthes, les Romains, vers 70 avant Jésus Christ, alors en Syrie, sont confrontés à l'Orient, dont ils ignoraient l'existence auparavant. Ils ont alors appris que ce tissu « ne provenait ni de chez les Parthes, ni de chez les Grecs, mais qu'il était fabriqué par un peuple lointain nommé les Sères : notion d'ailleurs nouvelle pour tous, puisque le premier auteur à les avoir mentionnés, un écrivain grec, était mort une trentaine d'années avant la bataille de Carrhes. »²⁹³ Il n'y avait pas de détails sur ce peuple mais cet écrivain mentionnait seulement que les Sères habitaient à la limite orientale des territoires conquis autrefois par Alexandre le Grand. Les Romains distinguaient « le pays des Sères, localisés aux confins du monde connu » de la Chine « elle aussi mystérieuse, appelée Thinai, terme qui vient sans doute du nom de l'empire des Qin fondé en 221 avant J.-C. »²⁹⁴ À cette époque donc, « les caravanes qui se rendaient en « Chine » partaient du port de Tyr (Sour), à l'extrême sud du Liban actuel ; Tyr principal entrepôt et centre de tissage de la soie. »²⁹⁵

La connaissance mutuelle des Empires de Rome et de « Chine » à ce moment-ci était caractérisée par l'imaginaire et le merveilleux.²⁹⁶ Mais déjà, on se représentait l'Autre comme un « Alter Ego ». On voit donc apparaître cette idée de la « Chine » comme Autre de l'« Occident » et comme rival ou copie.

Les connaissances que les Empires romain et chinois avaient l'un de l'autre ressortissaient surtout à l'imaginaire et au merveilleux – pays étranges, mystérieux, et aussi pays de cocagne. Les Romains se figuraient que la soie était le produit d'une sorte d'arbre à laine et que les Sères, buveurs d'eau, vivaient jusqu'à deux ou trois cent ans. En contrepartie, les Chinois voyaient les Romains comme une sorte d'alter ego, les parant du même nom qu'eux, Grands Qin, et pensant qu'ils cultivaient le murier et

²⁹⁰ Les Parthes sont une peuplade qui venait d'une région située actuellement au nord-est du plateau iranien, ancienne satrapie de l'empire des Achéménides, qui contrôlaient le plateau iranien et la Mésopotamie entre -190 et 224. Sur cette épisode entre Parthes et Romains, voir Thierry Camous, *Orients-Occidents : Vingt-cinq siècles de guerres*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, chap. 3, pp. 57-75.

²⁹¹ Ou Harran en actuelle Turquie.

²⁹² Pour des détails voir l'introduction de *La Route de la Soie* de Luce Boulnois, Genève, Olizane, 1992, pp.17-21.

²⁹³ Luce Boulnois, *La Route de la Soie*, p. 20.

²⁹⁴ Jean-Pierre Drège, *Marco Polo et la Route de la Soie*, Paris, Gallimard, 1989, p. 15.

²⁹⁵ Albert T'Serstevens, *Les précurseurs de Marco Polo*, p. 23.

²⁹⁶ Voir Pierre Gordon, *L'image du monde dans l'Antiquité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

qu'ils élevaient eux aussi des vers à soie ; « Les gens de ce pays sont tous de haute taille et ont des traits réguliers ; ils sont analogues aux habitants du Royaume du Milieu et c'est pourquoi on appelle ce pays Grand Qin. (Histoire des Hans postérieurs).²⁹⁷

En revanche du côté de la « Chine », l'Occident était très peu connu. Mis à part « de vagues ouï-dire, l'Occident, à l'ouest du centième méridien était *terra incognita*. »²⁹⁸ Il faut attendre le *Hanshu*, 班固, ou *l'Histoire des premiers Han*, (206 av JC à 9 de notre ère), écrite majoritairement par Ban Gu, 班固, pour avoir des informations sur les territoires occidentaux. Ban Gu, 班固, fournit une description précise de ces territoires « pour la période 74-39 avant l'ère : époque des guerres d'Orient de Pompée, de la défaite de Crassus par les Parthes, de la guerre des Gaules... L'Asie centrale, selon Pan Kou, était alors divisée en une poussière de petits États, certains ne comptant pas plus que quelques centaines de familles, d'autre forts importants. »²⁹⁹

Le géographe Elisée Reclus évoque également cette connaissance par « rumeurs » et ouï dire. Il avance l'idée que depuis l'Antiquité, les nations qui vivaient sur les deux pentes des Pamir, chaîne de montagnes centrée sur l'actuel Tadjikistan ; ont dû par la force des choses et surtout des éléments aller plus avant vers les plaines les uns vers l'Est et les Autres vers l'Ouest. Les zones se sont agrandies et se sont développées des parties désertées par l'homme, trop arides ; et ainsi « (...) le centre vital de la Chine s'est graduellement rapproché du Pacifique, tandis qu'un mouvement analogue s'accomplissait en sens inverse vers l'occident de la Babylonie, vers l'Asie Mineure et la Grèce. »³⁰⁰ Cet éloignement impliqua un isolement et les relations se firent rares. Les informations obtenues des deux côtés eurent donc le statut de « on-dit ».

Seulement, de temps à autre, de lointaines rumeurs apprenaient aux populations des deux extrémités de l'Ancien Monde que d'autres nations habitaient par delà les fleuves et les lacs, les plateaux, les montagnes, les forêts et les déserts, et l'imagination transformait les hommes de ces pays si éloignés en monstres bizarres ou terribles à affronter.³⁰¹

La conséquence qui s'ensuivit fut que, des deux côtés du continent, deux civilisations se développèrent sans avoir connaissance l'une de l'autre, « sans avoir d'influence réciproque, suivant des évolutions parallèles et pourtant aussi distinctes l'une de l'autre que si elles étaient nées sur deux planètes différentes. »³⁰² On trouve ici la notion d'« autre planète » sur

²⁹⁷ Jean-Pierre Drège, *Marco Polo et la Route de la Soie*, p. 27.

²⁹⁸ Luce Boulnois, *La Route de la Soie*, p. 48.

²⁹⁹ Luce Boulnois, *La Route de la Soie*, p. 52.

³⁰⁰ Elisée Reclus, *L'Empire du Milieu*, p. 8.

³⁰¹ Elisée Reclus, *L'Empire du Milieu*, p. 8.

³⁰² Elisée Reclus, *L'Empire du Milieu*, p. 8.

lesquelles vivent ces deux entités que sont l'Occident et la Chine. Élisée Reclus pense que cette isolation de la "Chine" est due aux « progrès de l'Islam à l'ouest de l'Asie et sur les rivages de la Méditerranée »³⁰³ Cette avancée des musulmans empêcha une communication avec l'Europe mais elle fut développée par les régions du nord qui, par leurs conquêtes, ouvrirent des routes. Le géographe tente de définir où se trouve l'espace de séparation entre l'Orient et l'Occident par cette zone décrite plus haut des montagnes de « l'Hindu Kuch, du Karakorum, de l'Himalaya et du plateau tibétain. »³⁰⁴

D'autre part, à l'époque de Pline dans son *Histoire naturelle*, la connaissance des Occidentaux de l'Asie et de l'Inde dérivait de celle des récits d'Alexandre le Grand.³⁰⁵ Ils ignoraient tout de ces pays situés au Levant mis à part « ces quelques renseignements (...) sur les Sères et le « duvet » de leurs arbres – peuple tranquille et silencieux, dernière limite du monde. »³⁰⁶ Le *Périple de la mer Erythrée* nous apprend l'emplacement du pays de This, le pays de la soie mais c'est surtout avec Ptolémée que l'on voit que « la Sérique est juste à l'est de la Scythie »³⁰⁷ et que les marchands étrangers vont se fournir la soie à la capitale, Sera Metropolis. Il parle aussi de Sina, pays distinct de Sérique qui laissera les Occidentaux faire une distinction entre ce pays, Sina accessible par la mer et Sérique, pays où l'on arrive par la terre, et au Nord de Sina comme l'explique Luce Boulnois. Cette connaissance de ce qui allait être la Chine était possible par la Route de la Soie.

b) La Route de la Soie

On appelle Route de la Soie, sichou zhilu, 丝绸之路, un réseau de routes commerciales entre l'Europe et l'Asie qui allaient de Chang'an, 西安 (Xi'an, 西安 de nos jours) à Antioche (en Syrie actuellement).³⁰⁸ L'origine du nom est assez tardive, c'est-à-dire de la fin du XIXe siècle.

Vers la fin du XIXe siècle, le géographe allemand Ferdinand von Richthofen baptise du nom de « Route de la Soie » le réseau de communications qui reliait la Chine et l'Occident.³⁰⁹

³⁰³ Élisée Reclus, *L'Empire du Milieu*, p. 12.

³⁰⁴ Philippe Pelletier, « La grande séparation à résorber : L'Orient et l'Occident vus par Élisée Reclus », *Transtext(e)s-Transcultures*, 2006, n°1, p. 93.

³⁰⁵ Né en 23 après Jésus Christ.

³⁰⁶ Luce Boulnois, *La Route de la Soie*, p. 100.

³⁰⁷ Luce Boulnois, *La Route de la Soie*, p. 101.

³⁰⁸ Voir Jacques Anquetil, *Routes de la soie : Des déserts de l'Asie aux rives du monde occidental, vingt-deux siècles d'histoire*, Paris, Broché, 1992 et Joseph Needham, *Science et civilisation en Chine : Une introduction*, trad. De l'anglais par Frédéric Obringer, Arles, Philippe Picquier, 1995, pp. 81-90.

³⁰⁹ Jean-Pierre Drège, *Marco Polo et la Route de la Soie*, p. 14.

Cette route n'est pas seulement le lieu d'échanges commerciaux, et notamment de la soie ; mais aussi « une voie d'échanges intellectuels, religieux ou techniques. »³¹⁰ Les croisades sont également une occasion de découvrir le monde pour les « Occidentaux » au Moyen Âge et « transforment les courants du commerce méditerranéen. L'établissement des chrétiens dans les établissements d'Orient permet aux marchands d'Occident de s'aventurer jusqu'en Inde et en Chine. »³¹¹ Cette découverte du monde en direction de l'Orient se fait aussi par le biais des marchands qui cherchent de nouveaux débouchés dans cette direction. Selon Jean-Pierre Drège, il y a deux raisons à ce phénomène.

D'abord, le renchérissement des marchandises précieuses, soies de Chine ou épices, dû aux bénéfices et aux taxes prélevées lors des transactions successives dans les régions sous le contrôle des musulmans. (...) L'autre cause est l'unification des peuples d'Asie sous la férule de l'Empire mongol et l'établissement d'une paix relative permettant la circulation à travers les steppes.³¹²

Il apparaît donc que les habitants de l'Occident de l'Antiquité et du Moyen Âge ont eu vent de l'existence de la « Chine » par l'existence de la Route de la Soie et par les croisades. Les marchands ont aussi un rôle prépondérant, nous le verrons avec Marco Polo, l'un d'entre eux.

c) L'image de la « Chine » et de ses habitants avant les missions jésuites

De manière générale, l'Asie est décrite comme Autre. Cet Autre est donc un pays pensé sur le mode de l'imaginaire comme nous l'avons vu dans notre analyse de l'exotisme. L'Asie décrite de façon sommaire « est un pays incolore, imaginaire, couvert de palais et de jardins paradisiaques, regorgeant d'or, de perles, d'ivoire, de pierreries. »³¹³ On trouve dans cette description une des caractéristiques de l'exotisme : l'Autre est un danger.

Aussi les étrangers tendent-ils à être relégués par la littérature vers la fable. Leur altérité réelle ne se distingue plus de celle de la légende. Dans cette géographie fabuleuse, les autres hommes sont décrits selon les deux valences essentielles du merveilleux : le monstrueux et l'angélique.³¹⁴

L'Autre est donc représenté comme un danger. Or, voir l'Autre comme un danger c'est avoir peur de lui et la peur de l'Autre est aux prémisses du racisme comme l'affirme Gregory Lee. En effet, « la haine raciale peut être engendrée et produite à partir de phobies humaines : la

³¹⁰ Jean-Pierre Drège, *Marco Polo et la Route de la Soie*, p. 14

³¹¹ Jean-Pierre Drège, *Marco Polo et la Route de la Soie*, p. 57.

³¹² Jean-Pierre Drège, *Marco Polo et la Route de la Soie*, p. 62.

³¹³ Roger Mathé, *L'Exotisme*, pp. 49-50. Voir Régis Poulet, *L'Orient, généalogie d'une illusion*, Thèse de doctorat soutenue à l'Université Jean Moulin Lyon III en 2000.

³¹⁴ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 43.

peur de la contamination ; ma peur que l'Autre ne pénètre « notre » corps (la nation, la race), les corps (l'individu aliéné) et « notre » culture (« la Civilisation »). »³¹⁵ Cette peur de l'Autre est appelée « hétérophobie ». Albert Memmi dans *Le racisme*, l'hétérophobie est le rejet des autres sur la base d'une différence quelconque.³¹⁶ Selon l'anthropologue étasunien Clifford Geertz, la peur serait une « construction culturelle » (*cultural artefact*) voire une construction sociale. La culture serait vue comme un ensemble de pratiques qui peuvent changer dans le temps et ces constructions culturelles évoluent en même temps que la culture. Ainsi, la peur de l'autre pourrait être une réaction engendrée et construite par rapport à un imaginaire qui peut être individuel ou collectif. Un discours qui prétendrait protéger les individus de la société légitimerait de la sorte son pouvoir en se servant de l'existence de ce danger. Cela permet de maintenir la place de chacun dans la société.³¹⁷

Tout ce que l'on connaissait des peuples nomades des steppes de l'Asie relevait de la légende. Celle-ci était entretenue par des récits imaginaires de leurs exploits et de leur cruauté, violence et barbarie. Les Occidentaux, ayant connaissance de cette image, furent terrorisés de l'annonce de l'arrivée des Mongols. Ainsi la peur des Mongols, « naturellement alimentée par toutes sortes de rapprochements avec les peuples mauvais des Écritures saintes ou les monstres de l'Apocalypse, prit alors l'allure d'une véritable panique. »³¹⁸ Il existe, nous dit l'historien Jacques Heers, une première mention des ravages de ces guerriers des steppes dans une « chronique obscure de l'an 1122. » On trouve ensuite une chronique plus précise écrite par un clerc Matthieu Paris (1195-1259) qui écrit sa *Chronica majora* où il propose une chronique des événements de son temps et décrit longuement les Mongols. Mais cette description est encore fort fantaisiste et affabulatrice et les Mongols sont décrits comme « l'armée de Satan, aux combattants innombrables, inhumains, monstres buveurs de sang, mangeurs de chiens et d'hommes ».³¹⁹ On trouve alors cette identification des Mongols au peuple de Gog et de Magog, les géants du *Livre d'Ezékiel* où le roi des Scythes, habitant le pays de Magog, symbolise le peuple ennemi de Dieu. On les intègre également aux dix tribus qui ont méprisé la loi de Moïse ou les sectateurs du Veau d'or. Il est également fait ce

³¹⁵ Gregory B. Lee, *La Chine et le Spectre de l'Occident : Contestation poétique, modernité et métissage*, Paris, Syllepse, 2002, p. 155.

³¹⁶ Il distingue le racisme de l'hétérophobie, le « premier désignant exactement le refus d'autrui au nom des différences biologiques ; le second le refus d'autrui au nom de n'importe quelle différence. », Albert Memmi, *Le Racisme*, Paris, Gallimard, 1994, p. 118. Sur l'hétérophobie, voir également Christian Delacampagne, *Figures de l'oppression*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977 et Joseph Gabel, « Racisme et aliénation », *Praxis International*, janvier 1983, pp. 421-437. Sur la peur de l'Autre voir Jean Delumeau, *La Peur en Occident XIV-XVIIIe siècles*, Paris, Hachette, 1999.

³¹⁷ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

³¹⁸ Jacques Heers, *Marco Polo*, Paris, Fayard, 1983, p. 75.

³¹⁹ Jacques Heers, *Marco Polo*, p. 75.

rapprochement entre Mongol et Magog dans le *Traité des Tartares* de Pierre Bergeron. Il avance en effet l'idée que de « ce Magog donc est sans doute venu de Mongal, ou Tartarie, & Hayton³²⁰ en son original François appelle ces Tartares Malgots, & les traducteurs ont mis Mogles. »³²¹ De même, le nom de Tartare ou de Tartarie est originaire de celui de *Tartarus*, qui signifie l'enfer dans la mythologie gréco-romaine.

Au treizième siècle, la « Chine » est gouvernée par les Mongols qui entreprennent une extension de leur territoire vers l'Ouest. Dirigée par Genghis Khan, puis Subodei et Jebei, l'armée mongole fait une percée en « Occident » pour aboutir à la moitié du XIIIe siècle en Hongrie.³²² En septembre 1242, un messager apprend à Batu, qui dirigeait alors les troupes mongoles, la mort par empoisonnement du Khan Ogodei.³²³ L'ouragan mongol vient d'arrêter sa course irrépessible vers l'Ouest, définitivement. Les Mongols sont donc vus comme un danger. Sur eux se plaque l'image de l'invasion, la métaphore des vagues. Ils apparaissent sous un double aspect : à la fois peuple satanique mais aussi peuple convertibile. « Deuxièmement, il y a le motif de l'Orient comme danger insinuant. La rationalité est minée par le caractère « excessif » de l'Orient, qui oppose son mystérieux attrait aux valeurs qui semblent être la norme. »³²⁴ On peut donc affirmer que la « Chine », par le biais des Mongols, est caractérisée par le danger de ce peuple cruel et sans foi ni loi. Ils persécutent la chrétienté.³²⁵ Comment va donc s'établir le contact entre l'Occident et la « Chine » et les premiers échanges entre leurs cultures puis philosophies au vu de ce contexte?

L'« Occident » s'est donc représenté l'Orient comme un monde à la fois connu et nouveau et l'a considéré comme son rival ce qui lui a permis de se définir. L'Orient fut pour l'« Occident » un lieu mystique, magique où se trouvait le paradis terrestre. Mais l'image que l'on en a avant les missions jésuites dépasse les connaissances empiriques et les Européens se représentaient donc l'Autre en tant que Sarrasin et Infidèle, comme le sauvage et le barbare. Les « Occidentaux » ont eu connaissance de la « Chine » et des « Chinois » par le biais de la Route de la Soie. Les Romains avaient déjà eu vent du peuple des Sères, qui fabriquaient la

³²⁰ Hayton était un moine arménien, seigneur de Curchi et parent du roi d'Arménie. Il se retira au couvent des Prémontrés de Poitiers où il dicta une relation à son retour en 1307 de Cathay à Nicolas de Salcon son ouvrage la *Fleur des histoires d'Orient*.

³²¹ Pierre Bergeron, *Relation des voyages en Tartarie Fr. de Guillaume de Rubruquis, Fr. Jean du plan Cardin, Fr. Ascelin*, Paris, Georges Losse, 1634, p. 18. Bergeron fournit un sommaire de tous les voyages faits dans l'intérieur de l'Asie. Il donne aussi ceux qui avaient été entrepris par les Français pour découvrir un accès par le Nord.

³²² Voir Thierry Camous, *Orients-Occidents*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, chap. 6, pp. 119-137.

³²³ Voir René Grousset, *L'Empire des steppes : Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, Paris, Payot, 1948 ainsi que Peter Jackson, *The Mongols and the West, 1221-1410*, Harlow, Pearson Longman, 2005.

³²⁴ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 73.

³²⁵ La Chine à cette époque est sous domination des Mongols qui ont fondé la dynastie Yuan (1271-1368).

soie et ils se considéraient mutuellement comme alter ego. L'imaginaire qui prime en ce qui concerne la représentation paradoxale des « Chinois » au Moyen Âge juste avant les missions jésuites est que c'est un peuple dangereux tout en étant convertible. Quelle a donc été l'impact des rencontres pré-missionnaires avec la « Chine » ? A-t-on pu avoir des connaissances plus précises sur ce pays ? Ou bien faut-il attendre les missions jésuites pour que la Chine, sa culture et sa philosophie soient véritablement accessibles ?

Chapitre III - Les rencontres pré-missionnaires : Rubrouck, Plan du Carpin, Marco Polo

Les Européens prennent conscience de l'existence du « monde chinois » dans des relations à la fois belliqueuses avec les « Tartares » tout autant que par des ambassades et alliances contre l'Islam dont ils s'étaient fait l'ennemi commun. Le danger de la « colonisation » de l'« Occident » par ces « barbares des steppes » menace. Le « 9 avril 1241 : les Mongols prennent Cracovie. Puis ils marchent sur Vienne. Frédéric II lance un cri d'alarme. Toute la chrétienté se voit à la veille d'une colonisation sans précédent : l'Empire Mongol est sur le point de s'approprier le monde. »³²⁶ Après les invasions des Mongols et suite à la panique engendrée par cette attaque, les Européens tentent alors de nouer des contacts. Des envoyés du Pape et du Roi de France vont visiter le Grand Khan à Karakorum. En 1245, le pape Innocent IV décide d'envoyer des missions chez les Mongols, pour tenter de conclure la paix et pour chercher à les convertir.³²⁷ L'un des groupes est constitué de Dominicains et est confié au Frère Ascelin ainsi qu'aux Frères Alexandre, Simon de Saint-Quentin et Albert auxquels se sont joints Guichard de Crémone et André de Longjumeau.³²⁸ Des Franciscains composent un

³²⁶ Claude Kappler, « Premières missions en Mongolie : Rencontre de deux mondes », in *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval, littérature et civilisation*, Senefiance n°11, Aix-en-Provence, Publications du CUER MA de l'Université de Provence, 1982, p. 199.

³²⁷ Sur les mission pré-jésuites, voir Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France : 1640-1740*, Paris, Paul Geuthner, 1932, chap. I, I Les Missions catholiques en Extrême-Orient au XVIIe siècle, pp. 17-49 ; Christine Gadrat, *Une image de l'Orient au XIVe siècle*, Paris, École de Chartres, 2005, pp. 11-39 ; Christopher Dawson (Dir.), *The Mongol Mission: Narratives and letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, New York, Sheed and Ward, 1955.

³²⁸ Les Dominicains sont l'Ordre des Prêcheurs né sous l'impulsion de Dominique de Guzmán en 1215. Cet ordre catholique appartient à la catégorie des Ordres mendiants. Ils suivent la règle de saint Augustin, ainsi que ses propres *Constitutions*, l'apostolat et la contemplation. La devise de l'ordre est *Veritas*, ou la vérité. Ils ont fait vœu de pauvreté, de chasteté et d'obéissance et leur vocation est de prêcher. Pour approfondir le thème de l'Ordre Dominicain, voir William A. Hinnebusch, *Brève Histoire de l'Ordre Dominicain*, Paris, Cerf, 1990 ; F. Ficarra, *Les Dominicains*, trad. de l'italien d'Isabelle Langlois-Lefebvre, de Giusi Furno et de Rossana Jemma-Schwentzel, Paris, Vecchi, 2005.

autre groupe dirigé par Frère Laurent de Portugal.³²⁹ Enfin, le dernier groupe, également constitué de Franciscains, avait à sa tête Jean de Plan Carpin, accompagné de Benoit de Pologne et d'Étienne de Bohême. Le but de ces ambassades pré-missionnaires est donc de circonscrire la colonisation de l'Europe par les Mongols, et de rapprocher les Eglises d'Orient et d'Occident.

Les Européens pensent avec ces missions atteindre des objectifs multiples, notamment au point de vue diplomatique. Il s'agissait de « persuader les princes mongols de renoncer à dévaster l'Occident et cela par le biais de la religion : les convertir au christianisme afin de neutraliser leur expansionnisme, (...) »³³⁰ De plus, du côté de la réunification religieuse, il était question de « (...) : rencontrer et « recycler » les Chrétiens qui vivent sous domination mongole, en particulier les Nestoriens. Réunir l'Eglise schismatique grecque à l'Eglise romaine. »³³¹ Le premier envoyé en tant que missionnaire fut le Franciscain Jean de Montecorvino (1247-1330). Il part en 1289 avec des lettres du pape Nicolas IV pour les souverains mongols. Il arrive à Pékin en 1292 où il demeure onze ans seul. Il y bâtit une église, en 1305, écrit avoir baptisé cinq mille personnes.³³² On peut dire que la rencontre entre l'Occident et les Mongols coïncide avec l'expansion marchande, l'évangélisation et la diplomatie. Voyons donc dans ce chapitre ce que vont rapporter du point de vue de la connaissance de la « Chine » ces pré-missions jésuites et comment vont-elles contribuer à l'imaginaire de l'Autre.³³³

A - Relation de Jean de Plan Carpin

L'*Histoire des Mongols* rédigée par Jean de Plan Carpin est un témoignage anthropologique précieux sur les Mongols. Le 16 avril 1245 Jean de Plan Carpin est envoyé par le Pape Innocent IV en Tartarie avec pour mission de faire parvenir des avertissements à Gengis

³²⁹ Les Franciscains composent l'Ordre des frères mineurs, ordre religieux catholique né en Italie initié par François d'Assise en 1210. Les Franciscains suivent la voie que Jésus a initiée qui préconise de vivre en suivant des principes de chasteté, d'obéissance et sans propriété. Pour plus de détails sur le sujet de l'Ordre franciscain, voir Ivan Gobry, *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain*, Paris, Seuil, 2001 ; Lazaro Iriate, *Histoire du franciscanisme*, Paris, Cerf, 2004 et Théophile Desbonnets, *De l'intuition à l'institution : Les Franciscains*, Paris, Éditions Franciscaines, 1983.

³³⁰ Claude Kappler, « Premières missions en Mongolie : Rencontre de deux mondes », p. 200.

³³¹ Claude Kappler, « Premières missions en Mongolie : Rencontre de deux mondes », p. 200.

³³² Jean de Montecorvino fut suivi par André de Pérouse (vers 1307-1326), puis Odoric de Pordenone (1318-1330) et Jean de Marignolli (1342-1346). Voir Ninette Boothroyd et Muriel Détrie (Dir.), *Le Voyage en Chine : anthologie des voyageurs occidentaux, du Moyen âge à la chute de l'Empire chinois*, Paris, Robert Laffont, 2004, pp. 57-81.

³³³ Voir sur cette période Jean-Pierre Duteil, *L'Europe à la découverte du monde du XIIIe au XVIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 2003, pp. 10-14. Sur les récits de voyages des Frères mendiants, voir Thomas Tanase, « Exotisme, merveilles et mission dans les récits des frères mendiants (XIIIe-XIVe siècle) », *Hypothèses*, 2007, n°1, p.46.

Khan, alors dirigeant des Mongols. Mais il ne fut pas le seul Franciscain à être envoyé en 1245 chez les Tartares.³³⁴ Il fut néanmoins l'unique à rapporter une relation, c'est-à-dire un récit qui rend compte de son voyage. Sa mission prend place dans une Europe déchirée entre l'Église et le Saint Empire germanique. Le rayonnement du christianisme se manifestait en Prusse par les chevaliers teutoniques, par les Castillans qui repoussaient les « envahisseurs musulmans » et les chevaliers européens étaient engagés dans les croisades en Palestine. Il n'eut pas la même célébrité que la relation rapportée par Marco Polo dans le sens où le Franciscain s'adressa plus aux princes d'Églises et aux souverains chargés d'assurer la sécurité des habitants de l'Europe devant les Mongols et était sans prétention littéraire.

En effet, les Mongols avaient étendu leur territoire de la Corée à la Russie, ils avaient « déferlé » sur la Pologne, la Hongrie et avaient pillé, saccagé, brûlé villes et villages et massacré leurs habitants.³³⁵ Immanquablement, des questions sont survenues aux Européens sur l'existence de ces « cavaliers de la steppe ». Une autre figure de l'Autre avait surgit, qui venait compléter celle de l'Infidèle Sarrasin. Malgré son âge avancé Jean de Plan Carpin accepta le mandat et arriva jusqu'au Grand Khan Güyük à qui il remit le message du Pape qui reprochait au Khan d'avoir massacré des chrétiens sans avoir faire attention ni à l'âge ni au sexe et le mettait en garde s'il continuait tueries et persécutions. Il séjourna à son campement seize mois pour étancher la soif de curiosité des Mongols concernant la chrétienté. Il fut de retour à Lyon en novembre 1247 où il fournit la réponse à sa lettre au Pape. Il en profita pour rédiger son ouvrage.

Il rapporta de son voyage les notes de l'*Historia Mongalorum, Histoire des Mongols* qui contenaient un grand nombre de détails concernant la géographie, les frontières de l'Empire, « les peuplades asservies, croyances, coutumes, organisation de l'armée, discipline militaire, ruses de guerre, généalogie des princes. Le document passe pour la première source occidentale d'information sur le monde tartare. »³³⁶ Il prend aussi des informations sur la généalogie des Khans et établit pour la première fois une « géographie ethnique de cet

³³⁴ Né en 1182 (par déduction), le Frère mineur Giovanni del Pian di Carpine, près de Pérouse, fut un des premiers disciples de Saint François. Il fit plusieurs missions dans le Nord de l'Europe, pour l'ordre franciscain en Saxe, ce qui explique le choix du Pape Innocent IV pour l'envoyer en Tartarie. Pour des détails sur le cadre de la mission, voir Albert T'Serstevens, *Les précurseurs de Marco Polo*, Paris, Arthaud, 1959, pp. 118-193. Voir aussi la version de Pierre Bergeron, *Voyages fait principalement en Asie dans les XII, XIII, XIV et XVe s. par Benjamin Trudele, Jean du Plan Carpin, N. Ascelin...*, La Haye, 1735, Partie I ; M. D'Avezac, *Relation des Mongols ou Tartares par le frère Jean du Plan Carpin*, Paris, 1838 ; Christopher Dawson, *The Mongol Mission: Narratives and letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, New York, Sheed and Ward, 1955 et Paul Pelliot, *Recherches sur les Chrétiens d'Asie centrale et d'extrême Orient*, Paris, Imprimerie nationale, 1973, Partie I, pp. 3-74.

³³⁵ Voir Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire Mongol*, trad. du latin par Claude et René Kappler, Paris, Payot, 1985, pp. 15-16.

³³⁶ Jean de Plan Carpin, *Histoire des Mongols*, trad. du latin par le Père C. Schmitt, Paris, Éditions franciscaines, 1961, p. 6.

immense empire, depuis les Khitans de la Mandchourie jusqu'aux Youghours et aux Tibétains. »³³⁷

Son séjour lui a permis de se rapprocher des chefs tartares, des hôtes étrangers et des prisonniers. De ces rencontres, il en a extrait des connaissances sur les « usages et croyances du peuple ennemi, de l'organisation de l'armée et des intentions de ses chefs (...). »³³⁸ Il mentionne le trait de tolérance religieuse des Mongols. Il indique aussi la présence des princes et dignitaires nestoriens à la cour de l'Empereur.³³⁹ Cette affirmation allait dans le sens de l'action missionnaire à venir. On voit en ce sens que le voyage de Plan de Carpin prépare les futures missions jésuites en rapportant la présence de chrétiens à la cour des Mongols. L'espoir d'une conversion était possible.

L'histoire des Mongols de Jean Plan de Carpin renferme du fabuleux voir du fantastique dans ses descriptions. Par exemple, les combats avec des monstres canins insensibles aux flèches mongoles et autres descriptions sur des peuplades russes qui se nourrissaient aux vapeurs d'aliments attestent de l'utilisation du fabuleux illustrent cette tendance. Ce n'est pourtant pas unique dans les récits de l'époque.³⁴⁰ L'apport fabuleux de son récit n'amoindrit pas la valeur de la somme d'informations qu'il a réunis sur une zone à l'époque encore très méconnue. Il n'a néanmoins rien rapporté de la philosophie chinoise, ayant uniquement rencontré les Mongols. Voyons si la relation que rapporte Guillaume de Rubrouck en fournit plus.

B - Relation de Guillaume de Rubrouck

Le départ du Frère Guillaume de Rubrouck a lieu huit ans après celui de Plan de Carpin, années pendant lesquelles divers contacts sont pris entre les Mongols et la chrétienté.³⁴¹ Les

³³⁷ Albert T'Serstevens, *Les précurseurs de Marco Polo*, Paris, Arthaud, 1959, p. 125.

³³⁸ Jean de Plan Carpin, *Histoire des Mongols*, p. 22.

³³⁹ Les Nestoriens sont des chrétiens qui suivent la thèse de Nestorius (vers 381-451), patriarche de Constantinople (428-431) qui affirmait que deux personnes, l'une divine, l'autre humaine, coexistaient en Jésus-Christ. Il s'opposait en affirmant cette thèse à Cyrille, Patriarche d'Alexandrie qui obtint gain de cause auprès de Rome. Ainsi, le concile d'Éphèse de 431 condamna les thèses de Nestorius, qui perdra la même année le patriarcat de Constantinople et finira exilé. Le nestorianisme se diffusa en Perse, à Constantinople, et en Chine. Le nestorianisme est considéré comme étant la première forme de christianisme à avoir été introduite en Chine c'est pourquoi elle est si importante pour les chrétiens de l'époque dont nous parlons car c'est un espoir de se faire accepter par les Chinois qui auraient accepté les Nestoriens avant eux. Ils seraient aussi un point d'appui pour eux. Voir Sébastien de Courtois, *Chrétiens d'Orient sur la route de Soie : Dans les pas des Nestoriens*, Paris, La Table Ronde, 2007.

³⁴⁰ Voir Marco Polo, *Le Livre de Marco Polo ou le devisement du monde*, Paris, Albin Michel, 1955 et Odoric de Pordenone, *De Venise à Pékin*, Paris, Téquy, date non communiquée ; et Odoric de Pordenone, *Les Voyages en Asie au XIV^e siècle du bienheureux Frère Orodic de Pordenone*, Paris, Leroux, 1891.

³⁴¹ Guillaume de Rubrouck, (1215-1295), né à Rubrouck, est un Frère Franciscain flamand de langue latine, sujet et intime de Saint Louis, Roi de France qui régna de 1226 à 1270. Voir Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire Mongol*, trad. du latin par Claude et René Kappler, Paris, Payot, 1985 ; Albert T'Serstevens, *Les précurseurs de Marco Polo*, Paris, Arthaud, 1959, pp. 195-333.

liens et « contacts entre Orient et Occident étaient incessants et les perspectives multiples : politiques, diplomatiques, guerrières, religieuses. Les ambassades – officielles ou officieuses – partaient avec plusieurs objectifs : amadouer les Mongols, réunir assez de renseignements pour pouvoir les attaquer ou les refouler ; mais aussi faire alliance avec eux pour pouvoir prendre les Sarrasins à revers.»³⁴² Il fut l’envoyé, non du Pape, mais du roi de France, Saint Louis. Le 7 mai 1253, l’émissaire franciscain quitte Constantinople pour la Mongolie. Son expédition est délicate « parce que l’ambassade précédente, celle d’André de Longjumeau, avait été, pour le roi de France, un camouflet (du moins fut-elle considérée comme telle) et qu’il eut été déshonorant d’envoyer une seconde ambassade : il fallait trouver une autre formule, moins officiellement politique.³⁴³ Elle fut également dangereuse parce qu’une mission en Mongolie était vraiment un voyage au pays « des démons », voyage « dans un autre monde » selon l’expression de Guillaume lui-même. »³⁴⁴ En effet, Innocent IV, qui lui adressait des lettres en 1245, et Saint Louis, des présents en 1238, avaient envoyé ce Dominicain Frère André de Longjumeau mais on a peu de détail de ces deux expéditions.

La mission de Guillaume de Rubrouck se composait de lui-même, de son compagnon Barthélémy de Crémone, du clerc Gosset, d’un interprète et d’un esclave. Après son arrivée, il resta un peu en Chine, et le Khan Mongke le renvoya avec dans une lettre une demande à Saint Louis de se soumettre à lui. Il a écrit sa relation dans *Voyage dans l’Empire Mongol*.³⁴⁵ L’apport de son ouvrage est important, notamment en ce qui concerne le chamanisme mongol et il fut le premier écrivain occidental à identifier le pays des Sères avec le Cathay. On remarque en lisant son récit que Rubrouck n’emploie jamais le terme de « Barbare » pour désigner les Mongols. Il utilise le mot « Tartare ». C’est sûrement parce qu’il ne se trouvait pas en position de force comme les autres voyageurs qui les nommaient comme tel au seizième siècle.

La difficulté entre les Occidentaux et les Mongols de se voir et de se comprendre réside dans le fait qu’ils sont prisonniers d’images : « l’image qu’ils se font d’eux-mêmes, d’abord ; l’image qu’ils se font de l’interlocuteur, d’autre part. »³⁴⁶ Il a fallu la forte personnalité de Guillaume de Rubrouck et celle du Khan Mangou pour briser ces *a priori* et privilégier la

³⁴² Claude Kappler, « Premières missions en Mongolie : Rencontre de deux mondes », p. 204.

³⁴³ On trouve aussi Longjumel ou Lontumel.

³⁴⁴ Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l’Empire Mongol*, trad. du latin par Claude et René Kappler, Paris, Payot, 1985, p.17.

³⁴⁵ Pour plus de précisions, voir Jean-Paul Roux, *Les Explorateurs au Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1985 ; Christopher Dawson, *The Mongol Mission: Narratives and letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, New York, Sheed and Ward, 1955 et Paul Pelliot, *Recherches sur les Chrétiens d’Asie centrale et d’extrême Orient*, Paris, Imprimerie nationale, 1973, Partie II, pp. 77-235.

³⁴⁶ Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l’Empire Mongol*, p. 50.

curiosité, la rencontre et la découverte pour surmonter les clichés. On voit la présence de ces stéréotypes dans les lettres que se remettent les dirigeants de l'époque, lettres qui symbolisent une rencontre entre deux puissances qui se croient hégémoniques et toutes puissantes sur le monde.

Le ton de ces lettres est très ferme : c'est celui d'une puissance sûre de sa valeur, de son droit à parler en première du monde. Or ces prérogatives sont précisément celles des Mongols. Eux aussi se prennent pour les meilleurs, ils sont convaincus d'avoir reçu du Ciel la mission de conquérir le monde, ils entendent que toutes les nations leur fassent allégeance et leur paient tribut.³⁴⁷

L'apport de Rubrouck est de faire entrevoir l'Asie comme accessible. Il démontre qu'une relation avec l'Eden paraît possible. L'immense territoire de l'Asie, « qui occupe la moitié de la terre dans les cartes, voici qu'elle va s'offrir de plus en plus aux curiosités des Occidentaux, d'abord accrochés aux Echelles du Levant, puis en lâchant résolument les barreaux pour se lancer sur les routes de cet autre monde où Guillaume de Rubrouck a conscience de pénétrer, une fois franchie la Volga.»³⁴⁸ Le paradis terrestre que représente l'Asie semble alors « à la fois atteignable et inatteignable ». Il l'est de même que les autres régions du monde où une myriade « d'obstacles de la nature, des bêtes, de l'homme, s'opposent au voyageur. »³⁴⁹

C - Le voyage de Marco Polo

Marco Polo est une figure importante dans la rencontre entre l'Occident et la Chine.³⁵⁰ Il est un peu comme celui qui a « révélé » la « Chine » à l'Occident et notamment l'Europe.³⁵¹ Comme on l'a vu précédemment, le Moyen Âge ignorait ce qu'il y avait en Orient et notamment en « Chine ». Elle y était représentée sur les cartes comme *terra incognita*. C'est pourquoi Albert T'serstevens affirme que pour les lecteur du quatorzième siècle, le livre de

³⁴⁷ Claude Kappler, « Premières missions en Mongolie : Rencontre de deux mondes », p. 201.

³⁴⁸ Christiane Deluz, « Le paradis terrestre, images de l'Orient lointain dans quelques documents géographiques médiévaux », in *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, littérature et civilisation, Senefiance n°11, Aix-en-Provence, Publications du CUER MA de l'Université de Provence, 1982, p. 152.

³⁴⁹ Christiane Deluz, « Le paradis terrestre, images de l'Orient lointain dans quelques documents géographiques médiévaux », p. 152.

³⁵⁰ Né et mort à Venise (1254-1324), Marco Polo était un marchand vénitien qui parti en « Chine » avec son père et son oncle, commerçants passés au service du Grand Khan mongol. Il est censé atteindre la « Chine » en 1275 en parcourant la Route de la soie. Voir l'ouvrage de Jacques Heers, *Marco Polo*, Paris, Fayard, 1994 et Jean-Pierre Drège, *Marco Polo et la route de la soie*, Paris, Gallimard, 1989.

³⁵¹ Il n'est toutefois pas sûr que Marco Polo soit allé vraiment en Chine. Son « voyage » en Chine est remis en cause et on se demande si le contenu du *Livre des Merveilles* n'est pas ce que le marchand avait entendu dire sur ce pays à son époque. On serait alors véritablement en face d'une « Chine » imaginaire dont l'image a été relayée dans toute l'Europe et dont l'influence a été grande. Nous emploierons donc la forme conditionnelle. Frances Wood s'est interrogée sur la véracité de son voyage en Chine, voir Frances Wood, *Did Marco Polo Go To China ?*, Londres, Secker and Warburg, 1995. Voir également Christine Bousquet-Labouerie, « Vrai ou faux : Marco Polo en Chine », *L'Histoire*, 2002/1, n° 261, p. 76 ; Peter Jackson, « Marco Polo and his 'Travels' », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 61, 1998, n° 1, pp. 82-101 et John Critchley, *Marco Polo's Book*, Aldershot, Ashgate, 1993.

Marco Polo a dû paraître, comme la extraordinaire découverte de ce continent hermétique. Ce livre leur dévoilait brusquement, « au milieu de ce prétendu désert de lions et d'anthropophages, l'existence d'une très grande nation, la Chine des Yuan mongols, héritiers, par conquête des dix-huit empereurs Song. »³⁵² On a longtemps cru que Marco Polo était le « découvreur » de « la Chine » alors que, comme on l'a vu plus haut, il n'était pas le premier à « y fouler la terre ». Cela venait de l'ignorance des lecteurs concernant les régions du Levant qui connaissaient encore moins les hommes qui y étaient allés.

Marco Polo est le « le véritable révélateur de la Chine » en Europe. Ses dires concernant les grandes villes, les mœurs et les richesses des habitants de la Chine, étonnèrent et firent rêver les Européens de l'époque. Avec lui s'ouvre une ère nouvelle : la Chine entre définitivement dans le monde connu et commence à faire partie du concert de l'humanité.³⁵³

Son importance au point de vue de la connaissance s'explique avec la diffusion d'informations sur la « Chine » dans un livre. En effet, en 1298, Marco Polo alors en prison aurait dicté son *Livre des merveilles* à Rusticello de Pise.³⁵⁴ Son histoire est celle d'un Occidental qui est censé avoir observé la « Chine » de l'intérieur.

Du point de vue du contenu, le livre raconterait les « expériences » de Marco Polo, en Asie entre 1271 et 1295. Il évoque surtout les années de 1275 à 1292 quand il aurait vécu en Chine et était censé travailler pour Kubilaï Khan, Hubilie, 忽必烈.³⁵⁵ Son récit serait un mélange de faits certains, de généralisations, d'exagérations, d'histoires répétées naïvement et de fictions.

En tant que première œuvre en Occident qui porte sur la Chine, elle place néanmoins entre réalité et fiction les représentations de cet endroit du monde. Son livre contient un nombre d'informations sur une région mal connue pour l'époque.

Le livre de Marco Polo est, en effet, une description géographique, historique, ethnographique, politique et scientifique (zoologie, botanique, minéralogie) de l'Asie du Moyen Age ; car si on en excepte les tout derniers chapitres, qui traitent de Madagascar et de l'actuelle Abyssinie, tout le reste est consacré à la seule Asie, et aux îles qui en dépendent géographiquement.³⁵⁶

Il contient des exagérations et des récits fabuleux qui visent à prouver la supériorité de la foi chrétienne. Il entremêle des observations précises et le merveilleux ce qui rend l'exotisme médiéval mixte. Évoquer l'étranger, a fortiori « l'Asiatique, représentant d'une humanité très

³⁵² Albert T'Serstevens, *Les précurseurs de Marco Polo*, p. 10.

³⁵³ Elisée Reclus, *L'Empire du Milieu*, Paris, You Feng, 2007, p. 13.

³⁵⁴ Connue également sous le titre *Le Devisement du monde*.

³⁵⁵ Kubilaï Khan, 忽必烈, (1215-1294), khan mongol puis empereur de Chine de la dynastie Yuan, 元, (1271-1368). Voir René Grousset, *L'Empire des steppes : Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, Paris, Payot, 1969, pp. 352-397.

³⁵⁶ Marco Polo, *Le Livre de Marco Polo ou le devisement du monde*, Paris, Albin Michel, 1955, p. 28.

lointaine, manque rarement de dériver vers la fable et la légende, même chez un voyageur aussi averti que le marchand vénitien – qui précise cependant qu’ « il y a ici certaines choses qu’il ne vit pas, mais il les tient d’hommes dignes d’être crus et cités ». – Peut-on alors distinguer l’exotisme du merveilleux ? »³⁵⁷

Marco Polo connaissait quatre langues, sans doute le persan et le mongol, peut-être le turc et l’arabe, mais il ignorait vraisemblablement la langue chinoise. Du point de vue des connaissances sur la Chine, il mentionne le papier monnaie, l’organisation des postes et son réseau de relais. De plus, ce mélange d’ignorance et de précision en ce qui concerne les informations sur le pays confirme le fait de s’interroger sur la provenance de ses informations. Mais même si ce qu’il avance n’est pas forcément crédible, il est tout de même à l’origine de « la fascination de l’Europe pour l’Asie et particulièrement pour la Chine ».³⁵⁸ Il est le premier à relayer des informations de nature culturelle sur la Chine.

Autant le premier voyage des frères Polo, Nicolao et Matteo, était dans un but purement commercial, autant le second était une mission diplomatique et religieuse. Marco Polo raconte dans son livre qu’ils partirent de Venise en 1250 et arrivèrent à Constantinople, ayant dans leurs bagages des marchandises vénitiennes pour acquérir de la joaillerie.³⁵⁹ Ils sont allés vers la Volga, au Turkestan, puis à la frontière de Mongolie et de la « Chine ». Ils auraient alors rencontré Kubilai Khan, qui les questionna sur les coutumes d’Europe, les rois et le Pape. Le Khan leur aurait donné une lettre qui lui demandait d’envoyer cent hommes de foi pour un tournoi théologique et se serait engagé à se convertir si le Christianisme le remportait. Ils rentrèrent en Europe alors que le Pape était mort ; rejoignirent Venise, en 1269, puis attendirent deux ans que le Pape soit réélu ; ils repartirent ensuite voir le Grand Khan avec Marco Polo.

Qu’a-t-il rapporté sur la philosophie chinoise ? Peu de chose. Comme le dit le sinologue René Etiemble, « si nous cherchons dans le *Livre des merveilles* la pensée de la Chine, nous ferons un buisson creux, ou quasiment. Ni le nom du Tchouang-tseu, ni celui de Lao-tseu, ni celui de Tchou-hi ne figurent dans ce récit ; ni même ce qui paraît plus troublant, celui de l’homme dont la pensée, systématisée, durcie en simili morale et politique de la dynastie qu’avaient subjuguée les Mongols, celle des Song : Maître K’ong, celui que les jésuites, quelques siècles plus tard latiniseront en Confucius. »³⁶⁰

³⁵⁷ Jean-Marc Moura, *Lire l’exotisme*, Paris, Dunod, 1992, p. 42.

³⁵⁸ Antony Tao, *Dieu et le Tao*, Paris, l’Harmattan, 2007, p. 14.

³⁵⁹ Les notes de Marco Polo parlent de 1255.

³⁶⁰ René Etiemble, *Connaissions-nous la Chine?*, Paris, Gallimard, 1964, p. 15.

Il faut être très attentif pour remarquer qu'il parle dans un chapitre d'idées confucéennes mais de manière allusive. Il observe en effet au chapitre CV « que les habitants de la Chine méridionale « ont fort grand respect pour leur père et leur mère », cette notation reste isolée ; il ne sait point la rapprocher de ces « très grands philosophes » qu'il attribue au pays. »³⁶¹ Il parle de la piété filiale qui est rattachée à la tradition confucéenne. Marco Polo ne connaît que très peu de chose du taoïsme à travers « les ermites ascètes qui se réclament d'une doctrine qu'ils ont transformée en religion de salut. »³⁶² Il ne faut donc pas espérer trouver des éléments sur la philosophie chinoise chez Marco Polo, qu'il l'ait fait de manière volontaire ou non, comme le conclut Étiemble.

Qu'il s'agisse donc du taoïsme et du confucianisme, deux des plus importantes écoles de la pensée chinoise, peut-être même les plus importantes, Marco Polo ou bien n'a rien vu, ou bien n'a pas compris, ou encore n'a pas voulu comprendre.³⁶³

Néanmoins, le *Livre des merveilles* renferme une part d'exotisme notamment au chapitre LXXXIV, où Marco Polo présente le palais du Grand Khan, à Cambaluc, au Cathay. C'est un texte typique de la relation de voyage où l'on va décrire la merveille exotique afin de surprendre et étonner l'européen du treizième siècle. On trouve une description possible grâce au vocabulaire technique alimenté de chiffres et de détails, le pittoresque naît de cette précision dans la description.

A l'opposé de l'espace mythique des genres médiévaux, Marco Polo cherche à « faire voir » un lieu réel, repérable et mesurable. L'exotisme naît du caractère extraordinaire de la réalité décrite, tant par les proportions que par la collection d'éléments curieux qui la caractérisent.³⁶⁴

Il s'agit ici d'un exotisme du bizarre et de l'étrange. Au Moyen Âge, les œuvres littéraires ne peuvent porter un regard et un témoignage authentiques sur les pays étrangers. Marco Polo fait figure d'exception.

Une seule exception : le Vénitien Marco Polo, qui vécut vingt ans chez les Mongols, traversa la Perse, l'Inde, la Chine, aborda peut-être au Japon. (...) Certes, ses récits sont un extraordinaire mélange de vérité et de merveilleux. Ils donnent cependant une image colorée, expressive, en partie fidèle, de ces terres où foisonnent les épices, l'encens, l'ivoire. (...) Cet ouvrage, unique livre authentiquement exotique de cette période, parut, de ce fait, extravagant et fut peu connu avant la pré-Renaissance.³⁶⁵

³⁶¹ René Etiemble, *Connaissons-nous la Chine?*, p. 16.

³⁶² René Etiemble, *Connaissons-nous la Chine?*, p. 17.

³⁶³ René Etiemble, *Connaissons-nous la Chine?*, p. 18.

³⁶⁴ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 29.

³⁶⁵ Roger Mathé, *L'Exotisme*, Paris, Bordas, 1985, p. 51.

C'est avec Marco Polo que l'on rencontre l'idée selon laquelle on applique à la Chine une image inversée des pays d'Europe. Il représente le contre-exemple le plus frappant de l'ethnocentrisme au Moyen Âge. Présenter une image inversée de l'Europe lui permettrait d'éduquer ses filles et on pourrait se demander comme le fait John Critchley, si ses descriptions ne seraient pas faites dans un but moralisateur et si finalement il s'agit vraiment de la Chine ou d'une image inversée de Venise, que nous présente Marco Polo, en tant que père de jeunes adolescentes soucieux de leur éducation.³⁶⁶

On retrouve ici aussi une thèse de l'Orientalisme comme reflet de notre société. Edward Saïd soutient que l'Orientalisme a « moins de rapports avec l'Orient qu'avec notre monde. »³⁶⁷ L'image de la Chine que Marco Polo décrit est une inversion de l'autre, c'est-à-dire de l'Orient, une image qui reflète l'Occident.

D - Bilan

À la suite de ces rencontres missionnaires pré-jésuites, les Mongols, comme représentants des Chinois, apparaissent « sous un double aspect très contrasté : peuple satanique mais aussi peuple susceptible de se convertir. Créatures infernales, jaillies du Tartare (d'où leur nom), ils sont présentés comme des monstres assoiffés de sang, inhumains, bestiaux, invincibles. Mongol est rapproché de Magog : ils sont assimilés aux peuples de l'Antéchrist, Gog et Magog, qui doivent se répandre sur le monde après la fin des temps. »³⁶⁸

La « Chine » est présentée comme un autre monde, qui plus est un monde de démons. C'est à travers la relation de Guillaume de Rubrouck que l'on voit la transition des images aux faits s'opérer le mieux parce que le « contact avec les premières hordes mongoles est un choc : il lui semble « entrer dans un autre monde » ; en les quittant il croit « s'évader des mains des démons ». Franchir ces premiers barrages c'est « franchir une porte de l'enfer ». »³⁶⁹ Mais son opinion va progressivement évoluer car après un séjour de huit mois (du 27 décembre 1253 au 18 août 1254), il change d'avis à la cour de Mangou et demande à rester. On observe donc un

³⁶⁶ John Critchley, *Marco Polo's Book*, Aldershot, 1992, p. 177. Marco Polo avait trois filles et comptait leur donner une bonne éducation. N'aurait-il pas profité de la Chine comme d'un prétexte pour vanter une conduite morale qui contrastait avec les mœurs dépravées des Vénitiens ? Il décrit des jeunes femmes « pures » et modestes, qui sont polies, ne s'amuse pas ni ne dansent. Voir sur cette hypothèse John Critchley, *Marco Polo's Book*, Aldershot, Variorum, 1992.

³⁶⁷ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Trad. De l'anglais par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2005, p. 25.

³⁶⁸ Claude Kappler, « Premières missions en Mongolie : Rencontre de deux mondes », p. 204.

³⁶⁹ Claude Kappler, « Premières missions en Mongolie : Rencontre de deux mondes », p. 206.

changement d'attitude envers les Mongols. À l'effroi succède la volonté de comprendre, pour les contrer ou bien les convertir.

Cette représentation de l'Autre comme danger est caractéristique de la confrontation avec l'altérité. Comme l'explique François Laplantine, tout se passe comme si confrontation avec l'autre était vue comme une menace « d'altération, comme si l'étrangeté devait être immédiatement résorbée. La constitution de l'« autre » conduit alors à l'expulsion de l'altérité qui est en moi (et qui pourtant me constitue) comme impure. »³⁷⁰

Pourquoi à la fin du quatorzième siècle on constate une fin des contacts entre la Chine et l'Occident ? Le sinologue Jean-Pierre Drège pense qu'à cette époque, les relations entre la Chine et le monde chrétien cessent brusquement par en raison de l'épidémie de peste (qui ravage l'Europe en 1348) et de l'affaiblissement du pouvoir mongol en Perse. L'avènement des Ming amena le pays à se fermer sur lui-même à cause de leur politique xénophobe. Mais Jean-Pierre Drège remet en cause cette hypothèse car il y a des caravanes de marchands qui y pénètrent encore, en témoignent des Persans comme Ghiyath Ed Din dans son *Journal de voyage* et Sayyid Ali-Akber qui a écrit un *Traité de la Chine*.³⁷¹

Il semble donc que les missions d'évangélisation chrétiennes qui ont eu lieu avant celles des Jésuites ne soient pas pourvoyeuses d'informations sur la philosophie chinoise. Elles renseignent uniquement l'Occident sur les mœurs des Mongols, leur culture et leur mode de vie ainsi que leur art militaire. Elles constituent néanmoins une sorte de premier témoignage « anthropologique » sur ce peuple de « l'Orient ». Ces récits et relations qu'ils vont procurer à l'Europe alimentent l'imaginaire européen. En ce sens, comme l'affirme l'anthropologue Francis Affergan, le Moyen Âge se caractérise plus par l'imaginaire construit sous l'angle de « la triple figure du merveilleux/prodigieux, du monstrueux et de l'animalité. »³⁷² Le mode d'imagination de l'Orient repose sur une description de son visage « altéré » parce qu'il apparaît « à travers le voile fantasmagorique d'un univers de monstres et de bêtes déjà préconstruits. »³⁷³ Ces voyageurs partent donc avec une image de l'autre préconstruite. On le voit avec les missionnaires que sont Jean de Plan Carpin et Guillaume de Rubrouck qui connaissent la cruauté et la barbarie des Mongols tandis que chez Marco Polo, il obtient des informations de son père et de son oncle puisqu'ils étaient déjà partis avant ce voyage auquel

³⁷⁰ François Laplantine, *Je, nous et les autres. Être humain au-delà des appartenances*, Paris, Le Pommier-Fayard, 1999, p.32.

³⁷¹ Voir Jean-Pierre Drège, *Marco Polo et la Route de la soie*, Paris, Gallimard, 1989.

³⁷² Francis Affergan, *Exotisme et altérité : Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 11.

³⁷³ Francis Affergan, *Exotisme et altérité*, p. 11.

Marco Polo participe. Francis Affergan soutient alors que cette image de l'Autre « ne constitue ni une surprise, ni un événement puisqu'elle a pour fonction épistémique d'épouser intimement le modèle. »³⁷⁴ Même si on ne peut qualifier cette configuration de l'altérité comme « épistémologique », on peut dire avec l'anthropologue qu'elle constitue les bases » qui vont « fonder la première approche globale ou le premier modèle non scientifique, à partir de l'Occident (...), de l'Autre en tant qu'entité. »³⁷⁵ Il manque en effet à l'observation des trois voyageurs que nous avons étudié des observations méthodiques que nous allons trouver concernant la Chine, les Chinois et leur philosophie avec les missionnaires Jésuites. Voyons donc maintenant pourquoi les relations entre la Chine et l'Europe reprennent avec les Jésuites et étudions surtout ce que les missionnaires vont apporter sur la connaissance de la Chine et de sa philosophie et quelle influence cet apport aura sur leurs contemporains et voire peut-être bien après eux.

Chapitre IV - Les compagnies missionnaires jésuites en Chine

La réelle rencontre avec la « Chine » se fait par le biais des Jésuites même si le premier missionnaire fut le Franciscain Jean de Montecorvino.³⁷⁶ Il faut en effet attendre « l'arrivée des Jésuites au seizième siècle pour que s'amorce une véritable rencontre impliquant l'Occident chrétien. Les missionnaires jésuites sont évidemment porteurs de toute la civilisation européenne. »³⁷⁷ Nous avons vu que les rencontres pré-missionnaires apportent certes des informations encore trop imprécises qui n'évoquent pas du tout la philosophie chinoise. Les Jésuites vont alimenter l'imaginaire sur la Chine et sa philosophie durablement mais malheureusement, l'intérêt qui guide la connaissance de la Chine est celui de sa conversion potentielle à la religion chrétienne. Cette idée est contenue dans la définition du terme « mission » qui date du dix-septième siècle et que l'on trouve dans le *Littré*. Il évoque « le pouvoir d'aller faire quelque chose ». ³⁷⁸ Si la mission vise une recherche et des échanges

³⁷⁴ Francis Affergan, *Exotisme et altérité*, p. 12.

³⁷⁵ Francis Affergan, *Exotisme et altérité*, p. 12.

³⁷⁶ Pour approfondir le thème de la Compagnie de Jésus et les Jésuites, voir notamment Jean-Pierre Duteil, *Le Mandat du ciel: Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)*, Paris, Editions Arguments, 1994. Voir aussi, Liam Matthew Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

³⁷⁷ Yu Shuo, *Chine et Occident : une relation à réinventer*, Paris, Charles Léopold Mayer, 2000, p. 25.

³⁷⁸ Paul-Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1991, p. 3921.

scientifiques, il est aussi question d'une visée politique. Après les premières missions, Colbert, intendant et contrôleur général des finances au service de Louis XIV, mande six Jésuites habiles dans les mathématiques : de Fontaney, Gerbillon, Le Comte, de Visdelou, Bouvet et Tachard (qui s'arrêta au Siam et n'ira pas en Chine). Louis XIV finança leur déplacement sur sa cassette personnelle.³⁷⁹

Voyons dans ce chapitre quelles connaissances ils ont véhiculé de la "Chine" et de sa philosophie et quelle influence ces connaissances ont-elles eu sur la pensée héritée. Est-ce ces connaissances ont eues un impact par la suite dans la manière pour l'Europe de s'imaginer la Chine et sa philosophie? En d'autres termes, quel rôle, quelle influence et quel impact ont eu les Jésuites? N'ont-ils pas contribué au développement d'une frontière imaginaire entre Chine et Europe et ne serait-ce pas à partir de ces missionnaires que l'Occident développe l'Orientalisme?

A - De l'importance des Jésuites

Arrivant pour la première fois en Chine en 1582, ils ont initié l'Europe à la connaissance de la Chine et sont à l'origine en quelque sorte de la sinologie entendue comme l'« ensemble des études relatives à la Chine (langue, civilisation, histoire) ». ³⁸⁰ Ils représentent une fenêtre sur la Chine pour l'Europe ainsi qu'une formidable source d'informations et de documents abondants sur le pays destiné à un public cultivé. Leur place est d'autant plus importante car, comme nous l'avons remarqué auparavant, les ambassadeurs pré-missionnaires ont rapporté peu d'éléments sur la Chine et sa culture. De plus, un problème de communication a empêché cette compréhension de la Chine car les missionnaires des Ordres Mendiants ne parlaient pas (ou pas bien) la langue chinoise. Si les Jésuites sont une source de connaissances sur la Chine et sa philosophie, les lecteurs sont en situation de dépendance vis-à-vis d'eux. Les Jésuites furent en effet la seule source pour les philosophes au dix-huitième siècle par exemple.

Allemands ou Français, les philosophes du XVIIIe siècle dépendaient des mêmes jésuites, seuls informateurs qui eussent alors du crédit, parce qu'ils n'étaient ni des sots, ni des ignorants de la Chine. Voltaire n'a point caché ce qu'il doit à ses bons maîtres, et Montesquieu, s'il interrogea le Jésuite dissident Fouquet, doit aussi beaucoup à Du Halde.³⁸¹

³⁷⁹ Sur la relation entre la Chine et le christianisme de manière générale et sur la réception en Chine du christianisme, voir Jacques Gernet, *Chine et christianisme : La première confrontation*, Paris, Gallimard, 1991.

³⁸⁰ *Dictionnaire le petit Robert de la langue française*, Paris, 2006, p. 2432.

³⁸¹ René Etiemble, *Connaissons-nous la Chine?*, Paris, Gallimard, 1964, p. 87.

Selon le sinologue Étiennele, la communication des informations sur Confucius par exemple commence avec Matteo Ricci, ou Li Madou, 利瑪竇, quand il arriva en Chine et voulu utiliser sa pensée à des fins religieuses. Ses idées sont véhiculées en France par le Père Trigault.³⁸² D'après *l'Histoire de l'expédition chrétienne*, « la pensée chinoise comprend trois sectes, où l'on reconnaît les confucéens, les bouddhistes et les disciples de Lavzu, c'est-à-dire Laozu (Lao-tseu). Les membres de cette doctrine perverse s'inspireraient d'un « magicien » qui vivait dans une caverne et seraient aussi « abjects » que les moines bouddhistes. Ce savant homme n'ignore point que les prélats du tao « sont tellement ignorants qu'ils n'entendent même pas leurs vers et cérémonies sacrilèges ». »³⁸³ On voit ici clairement le « ton » qui est donné aux descriptions de la philosophie chinoise. Voici sur quoi les philosophes s'appuient. Comment ne pouvaient-ils alors pas poursuivre dans l'imaginaire sur cette philosophie mal connue et comprise à la base par ses rapporteurs ?

Jean Baptiste Du Halde décrit Lao Kiun, ou Laozi, 老子 comme celui qui est censé être resté quatre vingt quatre ans dans le ventre de sa mère.³⁸⁴ Ses textes ont été « défigurés » par ses disciples et ont « produit une « secte abominable » d'imposteurs qui pactisent avec le démon et obtiennent de surprenants effets. »³⁸⁵ En résumé, les « taoïstes » apparaissaient comme suspects aux Jésuites et étaient vus par les philosophes comme des membres d'une « secte de fanatiques et de magiciens corrompus ». ³⁸⁶ En revanche, Confucius abreuvait en arguments les métaphysiciens, politiques et économistes de l'époque. Pourtant, vers la fin du dix-septième

³⁸² Matteo Ricci (1552-1610) était un prêtre et missionnaire jésuite italien envoyé en Chine dont il étudia la langue. Il devint lettré afin de mieux approcher les sphères hautes de la société pour convertir le pays au christianisme. Voir Matteo Ricci, *Traité de l'amitié*, Paris, Noé, 2006 ; Paul Dreyfus, *Matteo Ricci : le Jésuite qui voulait convertir la Chine*, Paris, Édition du Jubilé-Asie, 2004 ; Étienne Ducornet, *Matteo Ricci, le lettré d'Occident*, Paris, Cerf, 1992. Le Père Nicolas Trigault (1577-1628) était un jésuite français qui travailla à la romanisation de l'écriture chinoise sur lequel nous reviendrons au chapitre 12 de ce travail. Voir Liam M. Brockney, *Journey to the East: The Jesuit mission to China, 1579-1724*, Harvard, Harvard University Press, 2007 et Chrétien Dehaisnes, *Vie du Père Nicolas Trigault*, Tournai, 1861.

³⁸³ René Etiemble, *Connaissons-nous la Chine?*, p. 87.

³⁸⁴ Jean Baptiste Du Halde (1674-1743) fut un historien jésuite français qui a publié en quatre volumes la *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de Chine et de la Tartarie chinoise*, Paris, chez G. Le Mercier, 1735. Ce livre est une description méthodique de l'Empire chinois d'après les témoignages de divers missionnaires. Il eut une incidence considérable en Europe, et influença de manière durable l'image que les Européens se sont faits de la Chine. Laozi, 老子, est à la fois un personnage et le nom d'un texte philosophique. Laozi signifie « vieux maître » ou « vieil enfant ». Selon l'historien Sima Qian (qui a vécu aux alentours de 100 avant notre ère) fait de lui une biographie dans le *Shiji*, 史記 ou *Mémoires historiques*. Son véritable nom serait Li Er, mais on l'aurait aussi appelé Lao Dan. Il aurait été archiviste à la cour des Zhou, 周 (1046-256 av. J. C.) et aurait décidé de quitter le pays. En passant la frontière Ouest du pays, celui qui en était le gardien lui demanda d'écrire sa pensée et aurait ainsi écrit cinq mille caractères, que l'on appelle le *Laozi*, ou *Daodejing*, 道德經, *Livre de la voie et de la vertu*. Sur le *Daodejing*, voir « Le Lao-Tseu » suivi des « Quatre canons de l'empereur jaune », trad. Jean Lévi, Paris, Albin Michel, 2009. Sur Laozi, voir Angus Graham, « The Origins of the Legend of Lao Tan », in Livia Kohn and Michael LaFargue (Dir.), *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Albany, State University of New York Press, 1998 ; Max Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme*, Paris, Seuil, 1986 ; Isabelle Robinet, *Lao Zi et le Tao*, Paris, Bayard, 1996 ; Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, pp. 188-212 et Nicolas Zufferey, *Introduction à la pensée chinoise*, Paris, Marabout, 2008, pp. 114-130.

³⁸⁵ René Etiemble, *Connaissons-nous la Chine?*, p. 88.

³⁸⁶ René Etiemble, *Connaissons-nous la Chine?*, p. 97.

siècle, les Jésuites commencent à distinguer des aspects du taoïsme comme les pratiques de gymnastiques et des techniques de respiration. En 1698, le Père Gobien établit un exposé sur le *wu-wei*, 無為 ou non agir, sans pourtant condamner cette secte de magiciens et le sinologue Stanislas Julien en 1842 met fin au mythe jésuitico-philosophique avec sa traduction du *Livre de la voie et de la vertu, Daodejing*, 道德經. Les idées et imaginaires à ce sujet n'ont-ils pas pour autant perduré ?

B - L'origine de la Compagnie de Jésus

a) La fondation de la Compagnie de Jésus

La compagnie de Jésus est créée suite à une réflexion d'Ignace de Loyola³⁸⁷ « sur les forces et faiblesses de la chrétienté de son temps »³⁸⁸. La bulle qui la constitua le 17 septembre 1540 porte le titre de *Regimini militantis Ecclesiae* et signifie que la compagnie est approuvée par la papauté. La compagnie n'est pas un ordre contemplatif comme les bénédictins, ni mendiant comme les Franciscains et les Dominicains. Il s'agit plutôt d'un ordre militant, un des derniers, comme autrefois l'avaient été les Templiers et Hospitaliers. En 1534, les premiers compagnons ont prononcé « trois vœux : de chasteté perpétuelle, de pauvreté évangélique, et un troisième assez étrange : leurs études terminées, ils iront ensemble à Jérusalem, comme le fit Ignace en 1523. »³⁸⁹ S'ils ne peuvent aller en Terre sainte, ils seront à la disposition du Pape qui les enverra « où il jugera leur aide profitable ».³⁹⁰ On peut remarquer un phénomène de récupération politique car « Jean III du Portugal, dès 1539, réclame les Jésuites aux Indes Orientales, pour lesquelles François Xavier s'embarque deux ans plus tard. »³⁹¹ En effet, Olivier Roy dans *Leibniz et la Chine*, avance l'idée que, par exemple, la France veut aussi utiliser les Jésuites à son profit.³⁹² Ainsi, « le rôle capital du roi du Portugal doit pas surprendre, pas plus que celui du roi d'Espagne. L'univers est alors partagé entre ces deux couronnes selon, les frontières établies en 1493 par Alexandre VI et corrigées par la bulle

³⁸⁷ Ignace de Loyola est né à Loyola en Espagne en 1491. Converti après une blessure pendant son séjour à l'armée, il veut suivre les pas de Jésus, étudie la théologie à Paris et est ordonné prêtre en 1537 à Venise. Trois ans plus tard, il fonde la Compagnie de Jésus. Il fut un artisan de la restauration catholique du XVI^e siècle et lança l'Église dans son activité missionnaire. Pour plus d'informations, voir l'ouvrage de Jean Lacouture, *Jésuites une multibiographie*. Tome 1 : Les conquérants, Paris, Seuil, 1991, pp. 9-48, et celui d'Alain Guillerrou, *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus*, Paris, Seuil, 1960.

³⁸⁸ Philippe Lecrivain, *Pour une plus grande gloire de Dieu : les missions jésuites*, Paris, Gallimard, 1991, p. 14.

³⁸⁹ Philippe Lecrivain, *Les missions jésuites*, p. 14.

³⁹⁰ Philippe Lecrivain, *Les missions jésuites*, p. 14.

³⁹¹ Philippe Lecrivain, *Les missions jésuites*, p. 15.

³⁹² Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrin, 1972, p. 12.

Universalis Ecclesiae de 1508. Ces textes imposent à l'un et à l'autre de ces empires l'obligation d'évangéliser les habitants des nouvelles terres. »³⁹³ Ce dispositif juridique, car le Pape donne une mission proprement spirituelle au rois, s'appelle Patronat. Les Jésuites, rêvant de l'unité de l'Europe, ont contre eux les adversaires de l'unité. « Luttant pour réformer l'Eglise par la science », les missionnaires de la Compagnie de Jésus « eurent contre eux tous ceux qui redoutaient les clartés de l'esprit. »³⁹⁴

b) Les débuts de la mission en Chine : les Portugais et les Espagnols

Au début du seizième siècle, les voyages de Magellan et de Vasco de Gama amenèrent les Portugais à Macao.³⁹⁵ Les Espagnols débarquent quant à eux aux Philippines et fondent un comptoir à Manille. Les missionnaires et marchands de ces pays commencèrent à explorer les côtes chinoises, et on reçoit pour la première fois en Europe des informations sur la société et le gouvernement chinois. Dans le but de commercer, ils désiraient une ambassade à Pékin. Les Chinois acceptèrent mais un capitaine portugais, Simão de Andrade, agressa verbalement et physiquement des fonctionnaires le long de la côte chinoise.³⁹⁶ Tous leurs efforts furent anéantis et les Portugais se retrouvèrent emprisonnés, torturés et interdits de faire du commerce. Après un long procès, le reste des Portugais fut envoyé et divisé dans le reste de la Chine du Sud.

Les Portugais « découvrent » la Chine en 1513. Au XVI^e siècle, après les voyages de Vasco de Gama jusqu'en Inde en 1497-1499 et 1502-1503, les Portugais, qui veulent briser la mainmise des Arabes sur le trafic de l'océan indien, se sont installés en Inde, à Cochin, puis à Goa où un vice roi est envoyé. C'est une nouvelle base de conquête vers l'Extrême-Orient ; Malacca en 1511, et plus tard Macao et le Japon. Le premier Portugais qui débarque en Chine, Jorge Alvares, ne dépasse pas l'îlot de Tunmen près de Canton. Dès lors les missions se suivent.³⁹⁷

Fernão Mendes Pinto a écrit la *Pérégrination* où il y décrit la plus extraordinaire et plus invraisemblable des aventures.³⁹⁸ Donald F. Lach présente ce récit comme un mélange factuel et fantaisiste.³⁹⁹ Il rencontre François Xavier au Japon et décide après la mort du saint de se

³⁹³ Philippe Lecrivain, *Les missions jésuites*, pp. 15-17.

³⁹⁴ Georges Soulié de Morand, *L'Épopée des Jésuites français en Chine*, Paris, Plon, 1933, p. 13.

³⁹⁵ Voir René Étiemble, *Les Jésuites en Chine 1552-1573 : la querelle des rites*, Paris, R. Juillard, 1966, pp. 67-73.

³⁹⁶ Simão de Andrade était un marin Portugais qui voyagea de Malacca en Chine en 1519.

³⁹⁷ Jean-Pierre Drège, *Marco Polo et la Route de la Soie*, Paris, Gallimard, 1989, p. 119.

³⁹⁸ Fernão Mendes Pinto (1509-1583) était un explorateur portugais qui s'embarqua pour l' « Orient » en 1537.

³⁹⁹ « One of the most popular and widely-read travel books of the 16th to 18th centuries was the perigrinations of Fernai Mendes Pinto (d. 1583), a ixture of the factual and the fanciful that still baffes scholars who try to separate one from the over. », Donald F. Lach, *Asia in the Eyes of Europe : Sixteenth trough Eighteenth Centuries*, Chicago, The University of Chicago Library, 1991, p. 13.

faire Jésuite. Mais il rompt avec la compagnie de Jésus dès 1556, rentre à Lisbonne et y meurt en 1585. Des auteurs comme « Le Gentil⁴⁰⁰ tendent à considérer la *Pérégrination* comme une pure fiction romanesque dont ils cherchent à élucider les rapports tant avec le roman picaresque contemporain de Pinto qu'avec la littérature exotique des siècles postérieurs. D'autres, comme Alfredo Margarido, inclinent à lui accorder une valeur de témoignage, n'hésitant pas à porter au crédit de son auteur un regard anthropologique en rupture avec la manière réductrice d'envisager « l'Autre » qui caractérise la plupart des voyageurs anciens. »⁴⁰¹

Que la vision d'un empire policé, particulièrement soucieux de justice, attentif au bien être de ses sujets, ayant une propension à l'isolement derrière la barrière de la Grande Muraille mais en proie à une intense activité économique, rappelle Marco Polo, tout en annonçant la Chine des philosophes, n'a rien qui doive nous surprendre. Pinto, qui n'a, au fond, qu'une connaissance indirecte de l'empire chinois et qui en donne une description allégorique, d'où la réutilisation de l'imagerie chevaleresque largement employée dans la littérature de l'époque, souscrit naturellement à l'une des représentations les plus tenaces des temps modernes. Sa Chine n'est pas une simple « utopie », un lieu imaginaire où situer des aventures de roman. Elle doit conserver une certaine « vraisemblance ». (...) Cette représentation de l'Extrême Orient coïncide-t-elle avec un état de la connaissance géographique repérable à partir des cartes et atlas de la période ? Force est de constater que les cartes disponibles à l'époque où Pinto est supposé effectuer sa Pérégrination nous donnent une image encore très imprécise du monde chinois.⁴⁰²

De son côté, Galeote Pereira fut un soldat marchand. En 1553, il racheta sa liberté et quelques années plus tard écrit ses expériences dans un récit. En 1561, sa description parvint au Collège de Goa, où des Jésuites la recopièrent puis l'envoyèrent en Europe où il fut placé en appendice du rapport annuel de la mission jésuite en Inde, et ensuite traduit en anglais et italien. Il ne connaissait pas la langue chinoise alors « son récit ne pouvait être que fragmentaire et parfois inconsistant. Il est pourtant important et instructif car c'est le premier rapport détaillé qu'un occidental n'appartenant pas au clergé rédigeait sur la Chine depuis le temps de Marco Polo. »⁴⁰³ Il est néanmoins intéressant de noter qu'il établit le système judiciaire chinois en comparaison avec la loi romaine. On se trouve face à une introduction en Occident d'une approche comparative de la culture chinoise qui allait devenir un aspect

⁴⁰⁰ Georges Le Gentil, *Les Portugais en Extrême Orient : Fernão Mendes Pinto, un précurseur de l'exotisme au XVIe siècle*, Paris, Hermann, 1947.

⁴⁰¹ Michel Cartier, « Voyage à travers une Chine imaginaire : la pérégrination de Fernao Mendes Pinto », in *Actes du IVE colloque international de sinologie – Chantilly 1983 – Chine et Europe : évolution et particularité des rapports est-ouest du XVIe au XXe siècle*, Paris, Institut Ricci, 1991, p. 77.

⁴⁰² Michel Cartier, « Voyage à travers une Chine imaginaire : la pérégrination de Fernao Mendes Pinto », pp. 85-86.

⁴⁰³ Jonathan D. Spence, *La Chine imaginaire*, Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, 2000, p. 37.

central de la pensée occidentale. Il introduit ce concept d'une manière convaincante : « en ce qui concerne l'interrogation publique du témoin, non seulement cela évite de faire dépendre la vie et l'honneur d'un homme du seul serment d'un autre homme, mais aussi, puisque les salles d'audience sont toujours remplies de gens qui peuvent entendre tout ce que les témoins disent, [...] les procédures judiciaires ne peuvent être falsifiées, comme cela se passent parfois chez nous, où ce que disent les témoins n'est entendu que par le juge d'instruction et par le notaire, d'où le pouvoir que peut avoir l'argent. »⁴⁰⁴

C - Le credo des Jésuites

Les Jésuites sont une compagnie de « guerriers intellectuels pour remettre en l'ordre dans cette Europe désorganisée, pour rendre à l'Église sa force et son influence, afin d'arriver de nouveau à l'union des Blancs chrétiens dans un même idéal de civilisation, le catholicisme ; avec une même langue, le latin. »⁴⁰⁵

a) La philosophie des Jésuites

La philosophie des Jésuites est d'utiliser la connaissance pour convertir les peuples. Il s'agit d'« armer leurs hommes non d'épées mais de science ; de leur imposer l'enseignement comme moyen principal d'influence. »⁴⁰⁶ Leur méthode serait de se servir de la science pour convertir les Chinois et de chercher des points de rapprochement et d'accord entre la religion chrétienne et les textes anciens des Chinois. Il s'agit donc de « mettre la science au service de la foi, prouver les merveilles de la religion par les « miracles » de la technique. »⁴⁰⁷

La mission des Pères de la Compagnie a le trait d'une expédition scientifique. Comme le dit Jean Lacouture, « l'accent est mis sur le savoir, l'intelligence, la connaissance, comme condition des progrès de la foi. »⁴⁰⁸ Ricci décrit la Chine comme un « pays immensément grand, peuplé de gens très intelligents et par de nombreux savants. (...) Ils sont si adonnés au savoir que le plus instruit est le plus noble. »⁴⁰⁹ Il ne faut donc pas imaginer que cette relation scientifique s'est faite par pure volonté d'échange du savoir et des connaissances. En effet,

⁴⁰⁴ Charles Boxer (dir), *South China in the Sixteenth Century : Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P., Fr. Martin de Rada, O.E.S.A.*, Londres, The Hakluyt Society, 1953, p. 20.

⁴⁰⁵ Georges Soulié de Morand, *L'Épopée des Jésuites français en Chine*, p. 12. On note d'ailleurs chez les Jésuites un début de la romanisation des caractères chinois sur lesquels nous reviendrons dans le chapitre 12.

⁴⁰⁶ Georges Soulié de Morand, *L'Épopée des Jésuites français en Chine*, p. 13.

⁴⁰⁷ *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites de Chine 1702-1776*, Paris, Desjonquères, 2001, p. 189.

⁴⁰⁸ Jean Lacouture, *Jésuites, Tome 1 : Les conquérants*, Paris, Seuil, 1991, p. 244.

⁴⁰⁹ François Xaxier, *Correspondance (1535-1552)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, p. 423, cité in Jean Lacouture, *Jésuites*, p. 244.

comme le pensent l'historien Jean Chesneaux et le sinologue Joseph Needham dans *La science moderne*, « les missionnaires n'introduisent la science moderne de l'Occident que parce qu'ils espèrent pouvoir convertir plus facilement l'empereur et les dirigeants de l'Empire. À leurs yeux, la valeur de la science moderne réside dans ses origines chrétiennes, non pas dans sa supériorité intrinsèque sur la science chinoise médiévale. (...) Les missionnaires continuent à identifier religion chrétienne et science « occidentale », et hésitent par-là même à tenir les Chinois au courant des transformations de la science moderne en Europe (...), de peur de jeter le doute en même temps sur leur doctrine religieuse. »⁴¹⁰

b) La méthode des Jésuites

Ils effectuent une conversion par le haut car étant donné l'immensité de la Chine et le petit nombre de missionnaires, il leur faut gagner les lettrés, assez cultivés pour comprendre le christianisme et suffisamment influents pour le propager. Même d'un point de vue concret, Ricci, qui a au début de sa mission emprunté la robe des bonzes, pense qu'il faut changer voie et prendre l'habit des lettrés.

Il en était arrivé à cette conclusion : étant donné l'immensité de la Chine et le petit nombre de missionnaires, il lui fallait gagner les lettrés, assez cultivés pour comprendre le christianisme et suffisamment influents pour le propager.⁴¹¹

De plus, les missionnaires ne pouvaient faire de prosélytisme trop voyant au vu de ce qui était arrivé aux Portugais.

Les croyances ne se propageaient que par l'exemple d'une vie vertueuse et par les livres. Aller évangéliser les foules aurait été considéré comme un prélude à l'invasion portugaise et, avant la fin de la journée, les deux missionnaires se seraient vus ignominieusement chassés de la ville et renvoyé à Macao.⁴¹²

Ils vont enseigner les mathématiques plutôt que de contrer le bouddhisme pour le concurrencer. Ricci avait deux lettrés pour élèves, et il avait confié à l'un d'entre eux son ultime dessein de réfuter le bouddhisme. Mais son élève, le lettré Kiu Tsai-sou, lui répondit qu'il n'est « pas nécessaire de réfuter le bouddhisme. Continuez à nous enseigner les mathématiques. Lorsque le peuple chinois connaîtra les véritables lois qui régissent l'univers,

⁴¹⁰ Jean Chesneaux et Joseph Needham, *Histoire générale des sciences, Tome 2 : La science moderne* Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 724.

⁴¹¹ Vincent Cronin, *Le sage venu de l'Occident*, Paris, Albin Michel, 1957, p. 113.

⁴¹² Vincent Cronin, *Le sage venu de l'Occident*, p. 78.

il mesurera les erreurs de cette doctrine.»⁴¹³ Ils vont également prendre appui sur le confucianisme pour enseigner le catholicisme.

Sa connaissance du confucianisme, du bouddhisme et du taoïsme l'avait convaincu que le meilleur moyen de répandre le christianisme consistait pour lui à s'appuyer sur la doctrine de Confucius qui, sous presque tous ses aspects, se conformait aux principes chrétiens, et dont la ligne générale, tout comme celle des édifices chinois, était horizontale : traitant spécialement des devoirs de l'homme envers son prochain, elle se souciait peu de ses rapports avec son créateur. Ricci représentait donc le christianisme comme une religion essentiellement rationnelle qui compléterait et perfectionnerait les principes du confucianisme, lui-même conforme à la raison.⁴¹⁴

La méthode de Ricci, plus particulièrement, est une adaptation du christianisme à la Chine. « Ricci avait compris que jamais le christianisme ne triompherait en Chine sous une forme étrangère il fallait l'adapter au mode de pensée oriental, le greffer sur ce que contenait de meilleur une civilisation plus ancienne que celle où avait pris naissance le christianisme. »⁴¹⁵ Il va faire la traduction des écrits de la religion chrétienne en chinois. « À la fin de leur première année de résidence », Ricci et ses compagnons « entreprirent de traduire les Dix commandements, manuscrit prêt à porter à l'imprimeur en octobre. »⁴¹⁶

Ricci, afin de répandre le christianisme, était persuadé qu'il fallait s'appuyer sur le confucianisme. Au départ seulement curieux envers la doctrine, il va s'y intéresser de plus en plus. En effet, il va chercher dans ce système de morale sociale des traces de spiritualité, « voir d'une métaphysique en consonance avec le christianisme. »⁴¹⁷ Mais il s'avère que l'exposition qu'il en a faite est erronée et déformée car teintée de christianisme. Il affirmait que les anciens Chinois guidés par la raison était pour eux un don de Dieu et qu'ils vivaient selon la loi naturelle. Il essaie de comprendre la culture chinoise selon son langage et le contexte occidental. Il élabore ainsi des « images de la Chine et des Chinois en partie intentionnellement, en apologiste ». ⁴¹⁸

Il critiqua bien entendu les deux autres « religions » chinoises que sont le bouddhisme et le taoïsme. ⁴¹⁹

⁴¹³ Vincent Cronin, *Le sage venu de l'Occident*, p. 154.

⁴¹⁴ Vincent Cronin, *Le sage venu de l'Occident*, pp. 158-159.

⁴¹⁵ Vincent Cronin, *Le sage venu de l'Occident*, p. 315.

⁴¹⁶ Vincent Cronin, *Le sage venu de l'Occident*, p. 79.

⁴¹⁷ Jean Lacouture, *Jésuites, Tome 1 : Les conquérants*, Paris, Seuil, 1991, p. 270.

⁴¹⁸ Zhan Shi, « L'image de la Chine dans la pensée européenne du XVIIIe siècle : de l'apologie à la philosophie pratique », *Annales historiques de la Révolution française*, n°347, janvier-mars 2007, p. 4.

⁴¹⁹ Il faut préciser que le bouddhisme et le taoïsme ne sont pas des « religions » dans le sens où on l'entend en Occident. En effet, la notion de religion est une catégorie occidentale que l'on vient plaquer sur des pratiques chinoises. Nous reviendrons sur l'exportation occidentale de catégories qui ont réorganisé le savoir et les pratiques en Chine au début du vingtième siècle mais aussi dans d'autres endroits du monde (voir par exemple

Le bouddhisme et le taoïsme, par contre, tels qu'on les pratiquait en Chine, étaient des religions idolâtres, possédant leur propre panthéon et moins facilement adaptables aux principes du christianisme. Tout en louant bien des points de la doctrine de Confucius, Ricci continuait de s'attaquer aux superstitions bouddhistes et taoïstes. Cela surprenait les lettrés.⁴²⁰

Mais la première persécution eu lieu en 1617. Les autorités chinoises renvoient des missionnaires à Macao dès qu'ils connaissent un peu mieux la doctrine ainsi que les fins poursuivies. « Ils comprennent que les missionnaires ne sont pas tous venus en Chine pour y discuter de morale et de philosophie ou pour y enseigner les mathématiques. »⁴²¹

Cela n'empêche pas Matteo Ricci d'être loué en Chine pour notamment sa condamnation du taoïsme, du bouddhisme et sa louange du confucianisme ainsi que « pour son étonnante mémoire illustrée par ses connaissances mathématiques, pour sa rigueur morale et son contrôle sur les passions, pour son approbation de Confucius et son respect du Ciel, (...). Tous ces éléments lui forgent une image vénérable et convaincante. »⁴²²

c) La Querelle des Rites

La querelle dite des « rites » est une conséquence de la tolérance des Jésuites et des rivalités politiques en Europe.⁴²³ En effet, des Pères envoyés en Chine remarquent que les missionnaires servent plus les Rois d'Europe que Rome elle-même. Il fallut donc nommer des Jésuites ni Portugais, ni Espagnols et c'est ainsi que des Français furent envoyés en mission. Des difficultés apparaissent après les premières installations des autres congrégations religieuses (Dominicains, Franciscains, Augustiniens) qui chercheront à discréditer les Jésuites auprès du Pape. Les griefs étaient de deux ordres. Premièrement, les Pères toléraient chez leurs néophytes le culte de Confucius et des ancêtres, pratiques dites païennes incompatibles avec la foi chrétienne. Et en second lieu, pour traduire Dieu, ils employaient le terme de ciel matériel, *Tien* 天. En conclusion, « au lieu de convertir des païens, ils

sur l'invention de la « religion » au Japon à la fin du dix-neuvième siècle, Hélène Hardacre, *Shintô and the State*, 1869-1988, Princeton, Princeton University Press, 1989) et qui contribuent à la colonisation culturelle et intellectuelle du monde par l'Occident dans le dernier chapitre de ce travail. Sur le néologisme « religion » en Chine, voir Vincent Goossaert, « L'Invention des religions en Chine moderne », in Anne Cheng (Dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 185-213 et Vincent Goossaert, « Le concept de religion en Chine et en Occident », *Diogenes*, 2004, n°205, pp. 11-21.

⁴²⁰ Vincent Cronin, *Le sage venu de l'Occident*, pp. 158-159.

⁴²¹ Yu Shuo, *Chine et Occident : une relation à réinventer*, p. 31.

⁴²² Yu Shuo, *Chine et Occident : une relation à réinventer*, p. 31.

⁴²³ Pour des détails sur la querelle des rites, voir Georges Soulié de Morand, *L'Épopée des Jésuites français en Chine*, Paris, Plon, 1933, pp. 62 à 229, René Étiemble, *Les Jésuites en Chine 1552-1573 la querelle des rites*, Paris, R. Juillard, 1966 et I. de Récalde, *Histoire jésuite. Histoire vraie : à propos du bref "dominus ac redemptor" et de la querelle des rites*, Paris, Librairie Moderne, 1924. Voir aussi Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrin, 1972, pp. 19-35 et Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France : 1640-1740*, Paris, Paul Geuthner, 1932, chap. II, pp. 71-140.

perpétuaient l'idolâtrie. »⁴²⁴ La réplique des Pères était que « le mot *Tien*, signifiant en réalité le *Seigneur du Ciel*, convenait parfaitement au vrai Dieu. Le culte des ancêtres n'était pas une cérémonie religieuse mais civile... »⁴²⁵

Cette bataille religieuse a contribué à discréditer la compagnie voir même à la dissoudre au final par le Bref « *Dominus ac Redemptor* ». ⁴²⁶ Par cet écrit daté du 21 juillet 1773, le Pape Clément XIV décida de la suppression universelle de la Compagnie de Jésus. Dans les quarante cinq paragraphes que contient le document, il est décrété que le Pape peut être amené à supprimer un Ordre sans qu'il soit coupable de quoi que ce soit.

Mais restons en au discrédit qui fut visible en Europe car la Compagnie était accusée de suivre les préceptes de Ricci, qui faisait trop de concessions aux traditions locales. ⁴²⁷ Pourtant, une étude de ces pratiques, « avait persuadé Ricci que la vénération vouée aux ancêtres, les honneurs rendus à Confucius, n'étaient pas des rites idolâtres, mais des coutumes sociales parfaitement admissibles, (...). »⁴²⁸

Elle la fit également baisser dans l'estime des Empereurs qui se sont succédés à la tête de l'Empire, excédés des changements de missionnaires et par les publications des Bulles papales. ⁴²⁹ En effet, ils y voyaient ce que l'on appellerait aujourd'hui une ingérence dans les affaires légales de leur pays. Comment un souverain d'un pays lointain pouvait déclarer ce qui était légal ou non du point de vue des rites ? Petit à petit, ces disputes les convainquaient que le christianisme n'était plus « une religion universelle s'adaptant à tous les peuples, mais comme une secte étroite, intolérante et agressive ». ⁴³⁰

L'affaire des rites a une importance en ce qui concerne la circulation des informations sur la Chine car c'est elle qui va la faire connaître aux philosophes européens et va prendre une grande dimension dans leurs écrits. ⁴³¹

⁴²⁴ Isabelle et Jean-Louis Vissière, *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites*, p. 12.

⁴²⁵ Isabelle et Jean-Louis Vissière, *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites*, p. 12.

⁴²⁶ Voir René Étiemble, *Les Jésuites en Chine 1552-1573 la querelle des rites*, Paris, R. Juillard, 1966, pp. 275-280.

⁴²⁷ Pascal, en soutien aux Jansénistes, se targua de lutter contre l'histoire chinoise et dénonça la méthode des Jésuites. En effet, dans la cinquième *Provinciale*, il attaque la stratégie des Jésuites. Il dénonce l'esprit licencieux de la Compagnie et leur relâchement quant à la doctrine chrétienne : « Mais puisqu'ils en ont aussi qui sont dans une doctrine si licencieuse, concluez-en de même que l'esprit de la Société n'est pas celui de la sévérité chrétienne ; car si cela était, ils n'en souffriraient pas qui y fussent opposés. » Pascal, *Les Provinciales*, lettre V, Paris, Garnier, 1999, p. 329. Voir René Étiemble, *Les Jésuites en Chine 1552-1573 la querelle des rites*, Paris, R. Juillard, 1966, pp. 95-97.

⁴²⁸ Vincent Cronin, *Le sage venu de l'Occident*, pp. 225-226.

⁴²⁹ Une bulle papale ou pontificale est un document initialement scellé par lequel le pape émet un acte juridique comme la convocation d'un concile ou une canonisation par exemple. Le mot bulle vient du latin *bullā*, qui signifie le sceau.

⁴³⁰ Vincent Cronin, *Le sage venu de l'Occident*, p. 319.

⁴³¹ Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie, Une anthologie*, Paris, Pocket, 1993, p. 8.

D - Le rendu des connaissances des Jésuites par le genre de la *Lettre édifiante et curieuse*

Accessibles dès 1550, les *Lettres édifiantes et curieuses* « font connaître aux européens les mœurs d'humanités exotiques. »⁴³² Il s'agit premièrement de la fantaisie exotique.⁴³³ Nous verrons si ce sens de l'exotisme peut s'appliquer à un imaginaire développé par les intellectuels français sur la Chine et ses philosophies. Ces Lettres sont un vecteur important de l'information sur les curieux étrangers.

Les *Lettres* relèvent un genre apologétique et qui promet au lecteur dépaysement et exotisme. Elle ont été instituées par les besoin d'échanges entre les sujets et les supérieurs de l'Ordre.⁴³⁴ Les Jésuites devaient produire des rapports annuels de leurs missions. La première édition des *Lettres de quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus écrites de la Chine et des Indes orientales* est publiée à Paris en 1702, quinze ans après l'arrivée des premiers Jésuites français en Chine. Le succès est instantané. En effet, le public cultivé que constituent les intellectuels européens apprécie ces témoignages venant des contrées éloignées. Mais ces rapports restèrent réservés à des cercles confidentiels, jusqu'à la publication au début du dix-huitième siècle des premières *Lettres*. On trouve déjà une longue tradition des rapports de missionnaires jésuites avec Ignace de Loyola qui poussa les pères jésuites à envoyer de nombreux rapports à Rome pour l'informer des progrès de l'évangélisation. François-Xavier envoie ses notes du Japon et de Macao dès le milieu du seizième siècle.

Ces *Lettres* sont édifiantes pour la propagande qu'elles contiennent, destinée à valoriser la mission jésuite alors vivement critiquée en France, vivement critiquée en France car trop coûteuse et suscitant des jalousies de la part des autres Ordres religieux. On parle de propagande religieuse car elle vise valoriser l'entreprise missionnaire en démontrant l'héroïsme quotidien des missionnaires. Il est question au cœur de la querelle des rites, d'apologie c'est-à-dire d'éloge de la tentative d'évangélisation jésuite.

⁴³² Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 53. Sur les écrits des Jésuites concernant la Chine, voir Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France : 1640-1740*, Paris, Paul Geuthner, 1932, chap. III, pp. 141-185.

⁴³³ C'est-à-dire non pas la représentation de la réalité lointaine mais le spectacle d'aspects bizarres, comiques et séduisants dans le but de divertir ou de tirer un enseignement sur soi, Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 26.

⁴³⁴ Donald F. Lach fait mention de ces échanges dans les constitutions de la Compagnie de Jésus. Cette constitution « décréta que les lettres entre les «sujets et supérieurs» devraient être échangées selon un rythme régulier pour favoriser l'esprit d'union entre les membres de la Société. » (decreed that letters between "subjects and superiors" should be exchanged on a regular schedule to foster the spirit of union among the Society's members.), *Asia in the Eyes of Europe : Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Chicago, The University of Chicago Library, 1991, p. 15.

Par ailleurs, ces *Lettres* sont aussi curieuses (c'est-à-dire étranges et bizarres) pour la charge d'exotisme qu'elles contiennent, l'ouverture sur une culture autre et sur la différence. Le public européen découvre avec passion d'immenses royaumes éloignés. On peut soulever le problème de la cohésion entre les actions de voir et d'écrire. Nous sommes ici dans la problématique de représenter ce que nous voyons immédiatement. Ces *Lettres* représentent les récits du vécu des missionnaires, mais peuvent-elles refléter fidèlement la réalité vue ou vécue? C'est là tout notre problème : ces *Lettres* sont la source et la base de la connaissance des intellectuels français pour identifier la philosophie chinoise, or il est fort probable que les représentations rendues à l'intérieur soient faussées (mais pour quelles raisons ?) voire incapables de rendre la réalité perçue. Les Jésuites ignorent l'illusion de la simultanéité voir/écrire.

Il existe une autre illusion : celle de la simultanéité du regard et de l'écriture ou, si l'on préfère, de l'immédiateté du texte, conçu comme une reproduction de ce que l'on voit. Or la vision n'est jamais contemporaine du langage. Il existe une différence entre ce que l'on voit et ce que l'on écrit et un rapport entre le voir et l'écriture du voir, qui est celui d'un écart, d'un « entre-deux », d'un interstice, d'un intervalle, bref d'une interprétation. Cet écart est le langage ou plutôt l'écriture, laquelle diffère l'immédiateté non seulement de la vision mais de la parole.⁴³⁵

C'est en effet une des caractéristiques du livre exotique : il s'arrête sur une simple vision.⁴³⁶ C'est ainsi que les *Lettres* présentent une simple vision de la Chine et de ses pensées sans pour autant les représenter fidèlement. Ce qui signifie que les bases des connaissances des intellectuels français sur la Chine et sa philosophie sont donc biaisées dès le départ. Comment alors aboutir à une représentation fidèle ? Comment ne pas être dans l'imaginaire ? D'après l'anthropologue Mondher Kilani, « la distance avec l'autre, au lieu d'être abolie par l'expérience du poète ou de l'artiste, agit au contraire dans sa singularité et dans son opacité comme un révélateur de soi. »⁴³⁷ Il semble ainsi que même quand l'observateur a de l'expérience pour sentir et voir les choses, il ne voit finalement que lui-même et ne décrit qu'une image reflétée à partir de lui.⁴³⁸ De manière générale, selon l'anthropologue, c'est plus « la structure du mythe – non l'observation proprement dite – qui va organiser les données et contribuer à les rendre plus crédibles, qui va être à la source de la description. »⁴³⁹ Ainsi, les

⁴³⁵ François Laplantine, *Je, nous et les autres : être humain au-delà des appartenances*, Paris, Le Pommier-Fayard, 1999, p.103.

⁴³⁶ Roger Mathé, *L'Exotisme*, Paris, Bordas, 1985, p.14.

⁴³⁷ Mondher Kilani, *L'Invention de l'autre : Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 2000, p. 12.

⁴³⁸ Sur la notion de vision et de description de l'Autre, voir le chapitre 4 de Mondher Kilani, *L'Invention de l'autre : Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 2000, pp. 63-76.

⁴³⁹ Mondher Kilani, *L'Invention de l'autre : Essais sur le discours anthropologique*, p. 66.

Jésuites vont présenter une consolidation de la vision imaginaire de la Chine et de sa philosophie plutôt que de les décrire réellement.

Jean-François Billeter dans *Contre François Jullien* va même plus loin en avançant que les « Jésuites n'ont rien inventé, ils se sont contenté d'adapter à leur propre fin une vision de la Chine, de ses institutions et de son histoire qui existait en Chine même. »⁴⁴⁰ Les informateurs d'où ils tenaient leurs sources sont des personnages haut placés. Ils se sont donc fait le relais d'une Chine, celle que voyaient les mandarins. En aucun cas cette vision rapportée était valable pour toute la Chine, c'est-à-dire qu'elle ne correspondait pas à toutes les réalités mais simplement à une seule. Nous sommes donc non seulement dans une représentation mais cette représentation est relative à une classe de la société, ce qui limite encore plus la base de notre imaginaire sur la Chine et sa philosophie. On peut donc dire que la vision de la Chine et de sa philosophie qu'ils ont décrite était celle telle que la voyaient les Européens. On peut voir l'exemple de cette vision tronquée de la réalité dans leur compréhension de la philosophie chinoise. Les Jésuites ont tout d'abord affirmé que les Classiques chinois étaient chrétiens avant la lettre.⁴⁴¹ De plus, si on prend l'exemple du taoïsme, il semble qu'ils n'ont pas compris, ou n'ont pas voulu comprendre cette philosophie.

Les interlocuteurs des pères Jésuites étaient des hommes cultivés, voire savants, mais c'était des mandarins, c'est-à-dire des grands commis de l'Etat et des membres de la classe possédante. C'est leur vision du monde que les Jésuites ont interprétée et adaptée à l'intention du public européen, que Voltaire et d'autres philosophes du XVIIIe ont ensuite érigé en contrepoin et modèle, et qui constitue

⁴⁴⁰ Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris, Allia, 2006, p. 14.

⁴⁴¹ On appelle les Classiques en Chine les *Canons* ou *Cinq Classiques*, *wujing*, 五經, que les futurs fonctionnaires devaient étudier afin de devenir lettré ou même militaire. Il s'agit du *Classique des mutations* ou *Yijing*, 易經, dont la première traduction est *Yi King* ou *La Voie de la transformation*, traduction française de Etienne Perrot, 1992, Librairie de Médecis et la dernière en date, *Yi Jing. Le Livre des Changements*, Cyrille J.-D. Javary et Pierre Faure, Paris, Albin Michel, 2002. Le second est le *Classique des vers* ou *Shijing*, 詩經, traduction en français de Séraphin Couvreur, *Cheu king*, Sien-hien, 1926. Le sinologue Marcel Granet a étudié ce recueil en profondeur et en a déduit les traits principaux de la culture chinoise antique. Voir Marcel Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, Leroux, 1929. Le troisième est le *Classique des documents* ou *Shujing*, 書經, traduit par Séraphin Couvreur, *Chou King, Les Annales de la Chine*, Paris, You Feng, 1999. Le quatrième Classique est le *Livre des rites* ou *Liji*, 禮記, traduit par Édouard Biot, *Tcheou-li, ou Rites des Tcheou*, Paris, Imprimerie Nationale, 1851. Enfin, le dernier Classique est celui des *Annales des Printemps et des Automnes* ou *Chunqiu*, 春秋. Traduction de Séraphin Couvreur, *Tch'ouen k'iou et Tso-tchouan [Chunqiu Zhuozhuan], La chronique de la principauté de Lou*, Paris, Cathasia, Les Belles Lettres, 1951, en 3 volumes. On peut aussi consulter un essai sur le *Chunqiu* de Anne Cheng, "Ch'un ch'iu 春秋, Kung yang 公羊, Ku liang 穀梁 and Tso chuan 左傳", in Michael Loewe (Dir.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, University of California, 1993, pp.67-76. On parle en général d'un sixième Classique, *Classique de la musique* ou *Yuejing*, 樂經, mais qui a été perdu pendant la dynastie Han, 漢. On les présente en général avec les quatre livres ou *sishu*, 四書, qui se composent des *Analectes de Confucius* ou *lunyu*, 論語, et du *Mencius* ou *mengzi*, 孟子, traduit par Séraphin Couvreur, *Meng Tzeu [Mengzi, Mencius]*, in *Les Quatre Livres*, Taichung, Kuangchi Press, 1972. Le troisième est *la Grande Étude* ou *daxue*, 大學, traduit par M. Hasse, *La grande étude avec le commentaire traditionnel de Tchou Hi*, Paris, Le Cerf, 1984 ; et le dernier *l'Invariable Milieu* ou *zhongyong*, 中庸 dont la première traduction en français est de Séraphin Couvreur, *Tchoung young, L'Invariable Milieu*, Club des Libraires de France, Paris, mai 1956 et la dernière par François Jullien, *Zhong Yong, La Régulation à usage ordinaire*, Paris, Imprimerie Nationale, 1993.

encore aujourd'hui le fonde un certain mythe de la Chine dans l'esprit du public, en France tout particulièrement.⁴⁴²

Le Père Lecomte dans ses *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* parle de Laozi comme un « monstre » auteur d'une doctrine « pernicieuse ».

Ce monstre, qui luy survécut pour le malheur de la patrie, se rendit en peu de temps célèbre par la pernicieuse doctrine : néanmoins, il écrivit plusieurs livres utiles, de la vertu, de la fuite des honneurs, du mépris des richesses, & de cette formidable solitude de l'âme, qui nous éloigne du monde pour nous faire uniquement rentrer en nous-mêmes.⁴⁴³

Il enseignerait que Dieu est corporel et qu'il gouverne tel le roi sur ses sujets. Ses adeptes sont magiciens car ils recherchent l'immortalité. Ils ne connaissent comme théorie que cette phrase :

La raison éternelle a produit un, un a produit deux, deux ont produit trois, & trois ont produit toutes choses ; ce qui sembloit marquer en luy quelque connoissance de la Trinité.⁴⁴⁴

Ce résumé révèle leur confusion entre philosophie (*daojia* 道家) et religion (*daojiao* 道教) dite taoïstes. Selon Olivier Roy, « à l'époque où ils écrivaient en effet, la seconde avait été absorbée par la métaphysique confucéenne, et n'avait guère d'existence autonome, alors que la première avait dégénéré en des pratiques de sorcelleries ou d'idolâtrie. »⁴⁴⁵

Une dernière caractéristique de leurs écrits réside dans leur exclusivité. En effet, comme le souligne le Virgile Pinot, autant les Jésuites n'eurent pas « le monopole des missions en Chine, qu'ils considéraient cependant comme leur appartenant en vertu d'un privilège historique, ils eurent à peu près le monopole des publications sur la Chine. »⁴⁴⁶

Voyons maintenant quelles sont concrètement les représentations qu'ont fournies les Jésuites à l'Europe à travers leurs *Lettres* et rapports.

⁴⁴² Jean François Billeter, *Contre François Jullien*, p. 14.

⁴⁴³ Père Lecomte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Tome II, Lettre X, Paris, Imprimerie Royale, 1696, p.120.

⁴⁴⁴ Père Lecomte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Tome II, Lettre X, p. 121.

⁴⁴⁵ Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, pp. 57-58. Voir Feng Youlan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Paris, Payot-Le Mail, 1985, pp. 221-222.

⁴⁴⁶ Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France : 1640-1740*, Paris, Paul Geuthner, 1932, chap. III, p. 141.

E - Le contenu des descriptions de la Chine par les Jésuites

Les Jésuites, lors de leurs missions, ont relayé en Europe des informations sur la culture de la Chine, des Chinois et sur la philosophie en Chine. Il convient de rechercher le contenu de ces descriptions et de voir si ils ont un rapport avec les imaginaires actuels sur la philosophie chinoise.

a) Tableau de la Chine

On peut tout d'abord remarquer que le tableau de la Chine que dépeignent les Jésuites est d'une nature relativement sombre. En effet, le « tableau de la Chine comporte des ombres. »⁴⁴⁷ Plus précisément, les missionnaires vont évoquer les infanticides, l'alcoolisme, l'usure, la lubricité des bonzes, les pratiques magiques et la croyance aux démons dans leur *Lettres*. Il faut souligner que cette attitude de décrire les autres avec un tableau sombre est celle des colonisateurs avant l'heure. Albert Memmi dans le *Portrait du colonisé* évoque cette idée.

En même temps, tenant ses privilèges tout autant que sa gloire que de l'avalissement du colonisé, il s'acharnera à l'avilir. Il utilisera pour le dépeindre les couleurs les plus sombres : il agira, s'il le faut, pour le dévaloriser, pour l'annihiler. Mais il ne sortira jamais de ce cercle : il faut expliquer cette distance que la colonisation met entre lui et le colonisé ; or, pour se justifier, il est amené à augmenter encore cette distance, à opposer irrémédiablement les deux figures, la sienne tellement glorieuse, celle du colonisé tellement méprisable.⁴⁴⁸

Pour décrire ce tableau ombrageux, les Jésuites vont employer une myriade d'adjectifs peu flatteurs pour caractériser les Chinois et leurs mœurs. Ces adjectifs vont bien entendu décrire l'infériorité des gens et des mœurs. « Ici, les gens d'ici, les mœurs de ce pays, sont toujours inférieurs, et de loin, en vertu d'un ordre fatal et préétabli. »⁴⁴⁹

Lors d'une lettre du Père Jartoux au Père de Fontaney datant du 20 août 1704, le premier évoque le caractère champêtre des instruments de musique chinois. Cette remarque est tirée de cet événement qu'est l'ouverture de leur église le 9 décembre 1703. L'empereur avait accordé au Père Gerbillon de la bâtir sur cet emplacement en 1699.

⁴⁴⁷ Isabelle et Jean-Louis Vissière, *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites*, p. 18.

⁴⁴⁸ Albert Memmi, *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*, Gallimard, 1985, p. 76.

⁴⁴⁹ Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, p. 87.

Si les instruments chinois, qui avaient je ne sais quoi de champêtre, ne m'eussent fait ressouvenir que j'étais dans une mission étrangère, j'aurais cru me trouver au cœur de la France, où la religion jouit de toute sa liberté.⁴⁵⁰

On peut donc noter ici une volonté de dévaloriser la culture de l'autre. Les Chinois sont classés du point de vue de la culture musicale, comme rurale. Cette présentation rurale est assez contradictoire car ils fréquentent plus les élites chinoises qui se trouvent en ville. Les Jésuites établissent une description de la vie quotidienne chinoise dans leurs écrits qui dresse un tableau de la Chine profonde. On trouve une sorte de « documentaire » sur la vie quotidienne et les productions locales chinoises. Des lettres entières sont consacrées à la description des fruits, légumes et autres produits de la terre.⁴⁵¹

Un autre témoignage sur la religion des bonzes dresse un portrait peu flatteur de la Chine et notamment de ses « religieux ». Le Jésuite qui en est l'auteur se trouve gêné par rapport à son double caricatural mais « le zèle apostolique reprend vite le dessus : le bonze n'est en définitive qu'un vulgaire charlatan, cupide, hypocrite et vicieux. »⁴⁵²

Leur extérieur grave et composé cache souvent une âme noire, abandonnée à toute sorte de vices. Ils sont moins persuadés de l'existence de leurs ridicules divinités, que les Chinois mêmes, qui ne se piquent pas d'une dévotion bien grande. Ils n'affectent une vie retirée et solitaire que pour mieux surprendre la crédulité du vulgaire, laquelle est en effet leur unique ressource.⁴⁵³

Une lettre du Père de Prémare, au Révérend Père de La Chaise, confesseur du roi du 17 février 1699 reprend également une description des bonzes qu'il compare à des suppôts de Satan.

Les bonzes sont ici en fort grand nombre. Il n'y a pas de lieu où le démon ait mieux contrefait les saintes manières dont on loue le seigneur dans la vraie église. Les prêtres de Satan ont de longues robes, qui leurs descendent jusqu'aux talons, avec de vastes manches, qui ressemblent entièrement à celles de quelques religieux d'Europe.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ Lettre du Père Jartoux au Père de Fontaney du 20 août 1704 écrite à Pékin, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p.79.

⁴⁵¹ Voir la lettre du Père Laureati au baron de Zea du 26 juillet 1714, in *Lettres édifiantes et curieuses*, pp.111-131.

⁴⁵² Lettre du Père Laureati au baron de Zea du 26 juillet 1714, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p.111.

⁴⁵³ Lettre du Père Laureati au baron de Zea du 26 juillet 1714, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 128.

⁴⁵⁴ Lettre du Père de Prémare au Révérend Père de La Chaise du 17 février 1699, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 45.

b) Chine, étrangeté absolue

La Chine est décrite comme une planète éloignée, pleine de bizarreries, notamment avec une écriture de hiéroglyphes. C'est l'étrangeté absolue qui va donner l'exotisme des *Lettres*.

La Chine, qui, aujourd'hui, fait partie de notre univers familier, incarnait, au XVIIIe siècle, l'étrangeté absolue. Sur cette planète lointaine, protégée par un rideau de bambou, les rares navigateurs occidentaux admis dans les ports découvraient toutes sortes de bizarreries, à commencer par une écriture comparable aux mystérieux hiéroglyphes égyptiens.⁴⁵⁵

Parler de la Chine à l'époque des Jésuites revient à parler d'un pays mystérieux. La caractéristique du mystère fut encore vivace des siècles durant. Le mystère évoque un sens caché, qui implique une interprétation. On peut aussi entendre la Chine comme un pays dont la connaissance serait voilée. Cela implique qu'il y ait un mystère à éclaircir et à percer. L'historien Vincent Cronin emploie cet adjectif de « mystérieux » pour évoquer la Chine où a vécu un temps Matteo Ricci.

Il quittait Macao, prison plutôt que forteresse, pour pénétrer, sans précédent ni exemple, dans le pays le plus mystérieux du monde, fermé, semblait-il, depuis toujours à la parole de Dieu ; le champ de mission le plus éloigné depuis l'époque de saint Paul, cet empire qui figurait en blanc sur les cartes, dont les frontières étaient incertaines, dont le lieu de la capitale, inconnue.⁴⁵⁶

Le goût des chinoiseries développé par les Jésuites vient aussi de cette sensation d'étrangeté et d'altérité de la Chine véhiculée par ces médiateurs culturels.⁴⁵⁷ En effet, ils ont apporté à l'Occident la connaissance de l'esthétique des jardins et des découvertes médicales comme le ginseng, l'acupuncture, l'inoculation de la variole.

S'ils ont favorisé la sinophilie, voire la sinomanie des intellectuels, les Jésuites ont sans nul doute entretenu dans le public le goût des chinoiseries.⁴⁵⁸

Les artisans et artistes d'Europe furent intrigués par ces nouveautés chinoises comme les porcelaines, les tissus en soie et les laques. La mode des chinoiseries consistait alors dans une imitation de ce qui venait de Chine au point de vue des arts et de la culture. Elle était présente tant dans la vie quotidienne avec des objets de la vie de tous les jours que dans la nature par le biais des jardins.

⁴⁵⁵ Isabelle et Jean-Louis Vissière, *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites*, p. 7.

⁴⁵⁶ Vincent Cronin, *Le Sage venu de l'Occident*, p. 42.

⁴⁵⁷ Les chinoiseries désignent avec les Jésuites les arts et artisanats chinois. Mais il faut aussi souligner comme le fait Donald F. Lach que la chinoiserie en français moderne signifie « knick-knacks or bizarre tricks » (bibelots ou astuces bizarres), *Asia in the Eyes of Europe : Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Chicago, The University of Chicago Library, 1991, p. 43.

⁴⁵⁸ Isabelle et Jean-Louis Vissière, *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites*, p. 19.

Ils 'agissait d'une parodie de certains aspects de l'art et de la culture de la Chine – telle qu'elle s'est exprimée dans le style rococo -, qui avait réussi à pénétrer dans les nombreux domaines de la vie occidentale. Cette mode affectait les tapisseries et les assiettes à motifs chinois dans les tons de bleu, les manteaux de cheminées, les corniches en bois, les meubles et surtout l'art des jardins, avec ses treillis, ses pavillons et ses pagodes comme dans les jardins de Kew, à Londres.⁴⁵⁹

c) Stéréotypes développés sur les Chinois

1) Le sage chinois

La figure célèbre du « sage chinois » a été développée par les Jésuites. On trouve les prémises de cette image chez Montaigne, qui avait lu la relation du voyage des Portugais en 1575 en Chine, écrit par Gonzalez de Mendoza, « qui révéla en quelque sorte la Chine des Ming à l'Europe de la Contre-Réforme. »⁴⁶⁰ En effet, Montaigne dans les *Essais* au livre III, parle de la Chine en ces termes :

En la Chine, duquel Royaume la police et les arts, sans commerce et connaissance des nôtres, surpassent nos exemples en plusieurs parties d'excellence : et duquel l'histoire m'apprend, combien le monde est plus ample et plus divers, que ni les Anciens, ni nous, ne pénétrons : les officiers députés par le Prince, pour visiter l'état de ses provinces, comme ils punissent ceux, qui malversent en leur charge, ils rémunèrent aussi de pure libéralité, ceux qui s'y sont bien portés outre la commune sorte, et outre la nécessité de leur devoir : on s'y présente, non pour se grandir seulement, mais pour y acquérir : ni simplement pour être payé, mais pour y être éterné. ⁴⁶¹

Il présente dans cette indication l'amorce de ce qui deviendra des décennies plus tard le mythe « du sage chinois ». Mais ce sont les Jésuites qui lui auraient réellement donné corps. Elle a été construite en complément de celle du bon sauvage.

Au bon sauvage (...), les récits des missionnaires et des voyageurs laïcs vont opposer un autre type humain, non moins dangereux pour l'ordre politique et religieux de l'Europe, celui du sage chinois. Impie, déiste ou athée comme on ne l'est guère chez nous, mais vertueux comme on ne le fut jamais en chrétienté, il offre à la fois le modèle du parfait sujet, et celui d'un prince idéal.⁴⁶²

Mais cette figure du sage chinois, illustrée pour les Jésuites par Confucius, prend une teinte religieuse chez eux. Il représente la figure du sage mais aussi celle du précurseur du christianisme. Ainsi, l'image de Confucius « en tant que moraliste préchrétien, ou chrétien

⁴⁵⁹ Jonathan D. Spence, *La Chine imaginaire*, p. 77.

⁴⁶⁰ René Étiemble, *Les Jésuites en Chine 1552-1573 : la querelle des rites*, p. 42.

⁴⁶¹ Montaigne, *Essais*, Livre III, chapitre III, Paris, Librairie Générale Française, 2002, p. 464.

⁴⁶² René Étiemble, *L'Europe chinoise*, Paris, Gallimard, 1988-1989, in Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992, p. 42.

avant la lettre, qui prêcha les vertus contenues dans le Décalogue et les Évangiles avant Moïse, Jésus-Christ et ses apôtres, est présentée d'abord dans un ouvrage latin, rédigé par le Père Philippe Couplet et trois confrères : *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis lastina exposita* en 1687.⁴⁶³ Couplet reprend et développe l'idée lancée au début du dix-septième siècle par le Jésuite Matteo Ricci que Confucius a préparé les esprits païens à recevoir la doctrine de Jésus-Christ. »⁴⁶⁴ Il apparaît plus particulièrement que les Jésuites ont lu le canon confucéen sans tenir compte du contexte historique. Ainsi ils en ont fait un monothéiste qui croyait en Dieu à travers les concepts de *tian* 天 et de *Shangdi* 上帝.

The Jesuits read this early Confucian canon within the context of the ancient history projected behind it, seeing Confucius as a monotheist who believed in *Shang Di* and *tian* as two name for God.⁴⁶⁵

Les jésuites ont lu ce canon confucéen premier dans le contexte de l'histoire ancienne projetée derrière, voyant Confucius comme un monothéiste qui croyait à Shang Di et au Tian comme deux noms pour désigner Dieu.

Le déisme de Confucius et des Chinois est une « construction mentale » qui semble venir de deux causes : « la certitude historique de l'antériorité de la civilisation chinoise par rapport à la civilisation des Hébreux bibliques ; la certitude théorique sur l'antériorité du déisme, en tant que religion parfaite (...). »⁴⁶⁶

2) Le despote éclairé

L'autre figure importante fondée par les Jésuites est celle du despote éclairé. Ricci en présentant le système des examens impériaux et le système éducatif chinois a contribué à développer cette image de la Chine guidée par des philosophes et gouvernée par un « philosophe roi ». En effet, l'historien Zhan Shi affirme que Ricci « souligne que tous les officiels de l'Empire sont sélectionnés par ces examens dans lesquels les classiques confucéens sont mis en valeur. Cette institution sert à faire de la morale confucéenne le critère de comportement de tout l'Empire. »⁴⁶⁷

Sous Yongzheng, 雍正 le Père Constancin admirait la perfection du gouvernement chinois, et il « écrivit plusieurs lettres qui contribuèrent à diffuser en Europe le mythe du despotisme

⁴⁶³ Père Christian Herdrich, Père Prospero Intorcetta, Père François de Rougemont, et le Père Philippe Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis lastina exposita*, Paris, apud D. Horthemels, 1687.

⁴⁶⁴ Marian Skrzypek, « Les visages de Confucius dans les Lumières européennes », in Hisayasu Nakagawa et Jochen Schlobach (Dir.), *L'image de l'autre vue d'Asie et d'Europe*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 214.

⁴⁶⁵ Franklin Perkins, *Leibniz and China: A Commerce of Light*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 19.

⁴⁶⁶ Marian Skrzypek, « Les visages de Confucius dans les Lumières européennes », p. 219.

⁴⁶⁷ Zhan Shi, « L'image de la Chine dans la pensée européenne du XVIIIe siècle : de l'apologie à la philosophie pratique », p.4.

éclairé ». ⁴⁶⁸ La gazette, une sorte de *Journal officiel*, constituait sa principale source d'informations. Ce journal consignait les édits et les actes du souverain et ils étaient présentés sous un jour relativement favorable. Cela explique le ton enthousiaste de la lettre où il fait une apologie de l'oppresseur.

Sous cet éclairage, le despote chinois connu en Europe un vif succès. Voltaire a lu attentivement ses lettres. Son portrait de Yong-tcheng, dans le *Siècle de Louis XIV*, provient de la première, en date du 2 décembre 1725. ⁴⁶⁹

On voit dans une lettre du Père Constancin au Père Etienne Souciet, la description de cet Empereur « infatigable dans le travail ; il pense nuit et jour à établir la forme d'un sage gouvernement, et à procurer le bonheur de ses sujets. » ⁴⁷⁰

Le Jésuite le décrit comme un exemple et prend donc le nom de l' « empereur laboureur » car malgré ses charges et sa dignité, il se rabaisse aux tâches agricoles afin de donner l'exemple à son peuple. Même sa femme, l'impératrice se plie à l'exercice en filant. Un exemple que bien des souverains en Europe auraient dû suivre.

Il doit labourer la terre, et que l'Impératrice doit filer. L'Empereur donne lui-même cet exemple aux hommes, afin qu'il n'y ait personne qui n'estime l'agriculture ; l'Impératrice le donne aux femmes, pour rendre parmi elles le travail des mains plus ordinaire. ⁴⁷¹

On voit ici le deuxième thème qui va survivre pendant des siècles de construction de représentation de la Chine et de sa philosophie. Le mythe du despote éclairé chinois émerge d'une lecture d'un Jésuite de la « propagande » impériale de la dynastie des Qing, 清 (1644-1912). Ce Jésuite a donc lu cette source sans se questionner sur la nature de ce qui y était écrit. Sans esprit critique, il a relayé l'information telle quelle. Cela a de fait engendré un mythe parce que fondé sur des informations erronées. Les penseurs ont relayé cette image pendant longtemps.

d) Le retard scientifique de la Chine

Une dernière image tenace va poursuivre la Chine pendant des décennies, c'est celle d'une Chine qui serait arriérée scientifiquement, endormie et immuable. On voit l'émergence de

⁴⁶⁸ Lettre du Père Constancin au Père Étienne Souciet du 2 décembre 1725, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 142. Yongzheng, 雍正, est un empereur de la dynastie des Qing 清, qui régna de 1723 à 1735. Il est le fils de Kangxi, 康熙 qui a régné de 1661 à 1722, soit pendant 61 ans qui est le règne le plus long des empereurs de Chine.

⁴⁶⁹ Lettre du Père Constancin au Père Étienne Souciet du 2 décembre 1725, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 142.

⁴⁷⁰ Lettre du Père Constancin au Père Étienne Souciet du 2 décembre 1725, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 143.

⁴⁷¹ Lettre du Père Constancin au Père Étienne Souciet du 15 décembre 1727, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 161.

cette image de la Chine dans l'exemple de la collaboration scientifique au dix-huitième siècle entre l'Académie des sciences de Paris et la Mission Jésuite de Pékin. Le Père Parennin écrivait régulièrement à Mr Dortous de Mairan, qui était le directeur de l'académie des sciences. La lettre du 2 décembre 1725 évoque l'étrange retard scientifique de la Chine. Cette lettre est en quelque sorte une étude comparée des mentalités. Les Européens seraient d'un naturel inquiet qui les pousse à avancer dans les sciences et à innover alors que par opposition, les Chinois seraient inertes, terre à terre et pragmatiques. Cette description va jouer un rôle dans la perception de la philosophie chinoise en France. Comment les Chinois peuvent-ils philosopher s'ils sont versés dans le pragmatisme et ignorent le théorique et l'abstrait ?

C'est cela même, Monsieur, qui vous paraît étrange, que les Chinois ayant cultivé depuis si longtemps ce qu'on appelle les sciences spéculatives ; ils ne se soient pas trouvé un homme qui les ait médiocrement approfondies.⁴⁷²

Le Jésuite énumère deux causes de ce manque d'approfondissement dans les sciences la première étant « que ceux qui pourraient s'y distinguer n'ont point de récompense à attendre. »⁴⁷³ La seconde cause serait que ce « qui arrête le progrès des sciences, c'est qu'il n'y a rien ni au-dehors, ni au-dedans qui pique et entretienne l'émulation. »⁴⁷⁴ Les Chinois se sont donc stoppés au niveau de leurs investigations scientifiques non seulement parce que rien ne les y pousse mais aussi car il n'y a pas d'entrain dans leurs recherches qui viennent du pays et de ses voisins. Une solution est évoquée et le moyen de « faire fleurir ces sciences à la Chine, ce serait que non seulement un empereur, mais que plusieurs empereurs de suite favorisassent ceux qui par leur étude et par leur application parviennent à faire de nouvelles découvertes ; qu'ils établissent des fonds solides pour récompenser le mérite, et pour fournir aux frais des voyages et instruments nécessaires...»⁴⁷⁵ Ainsi, l'incompétence scientifique de la Chine est vite déduite de ce qu'avance le Jésuite. Mairan y trouva l'image parfaite de l'incompétence scientifique de la Chine : « Je dis que tout cela, la superstition du pays, le peu de talents des habitants pour les calculs et la spéculation, et l'entêtement bien ou mal fondé de

⁴⁷² Lettre du Père Parennin à Mr Dortous de Mairan, directeur de l'Académie des sciences du 11 août 1730, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 181.

⁴⁷³ Lettre du Père Parennin à Mr Dortous de Mairan, directeur de l'Académie des sciences du 11 août 1730, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 183.

⁴⁷⁴ Lettre du Père Parennin à Mr Dortous de Mairan, directeur de l'Académie des sciences du 11 août 1730, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 183.

⁴⁷⁵ Lettre du Père Parennin à Mr Dortous de Mairan, directeur de l'Académie des sciences du 11 août 1730, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 182.

ne rien ajouter aux connaissances de leurs prédécesseurs fait un ensemble qui caractérise parfaitement la nation. »⁴⁷⁶

Les sciences en Chine seraient donc négligées. En effet, les Chinois placés en tête de la société préféreraient se consacrer à des activités plus théoriques.⁴⁷⁷ Cette affirmation entre en contradiction avec l'accusation des Jésuites d'être trop pragmatiques et qui critiquait l'élite qui se consacrait à « l'étude de la philosophie et de l'éthique qui la préparait à occuper des postes gouvernementaux, » qui « négligeait les sciences. »⁴⁷⁸

On trouve cette représentation de la Chine en retard avec l'utilisation d'adjectif pour qualifier ce pays. « Endormie », « immuable », « illogique » sont donc les caractéristiques de la Chine. Cette dernière serait tout d'abord en plein sommeil. Si les Chinois avaient un royaume voisin indépendant qui cultivait les sciences et « dont les écrivains fussent capables de relever les erreurs des Chinois en fait d'astronomie, peut-être qu'ils se réveilleraient de leur assoupissement, et que les empereurs deviendraient plus attentifs à avancer le progrès de cette science... ».⁴⁷⁹ Des voisins curieux et plus versés dans les sciences pourraient tirer les Chinois de leur sommeil. Ce ne sont pas seulement les Chinois qui sont figés, leur culture l'est aussi. On trouve aussi l'idée que la culture chinoise (autant par ses sciences que ses *Lettres*) est immuable. Cette représentation aura une longue existence parmi les mythes développés sur la Chine.

Les chinois n'avaient-ils pas tendance à croire que, parvenus à une vie harmonieuse, ils ne devaient pas chercher au-delà, et leur pensée n'était-elle pas desséchée au contact d'une littérature classique immuable ?⁴⁸⁰

Cette civilisation entière était figée depuis des années voir des siècles. La Chine avait une « civilisation qui depuis 2000 ans restait immuable. »⁴⁸¹

On trouve également des descriptions sur des points par exemple historiques où la Chine est décrite comme illogique. Si elle n'est pas logique, elle ne peut donc pas être scientifique d'un point de vue occidental. Ainsi les Jésuites notent que c'était « typique de la Chine pleine d'illogisme, de posséder deux capitales : celle du nord, fière d'abriter la Cour impériale, celle

⁴⁷⁶ Lettre de Mairan du 22 octobre 1736, in *Actes du IIe colloque international de sinologie : les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières* 16-18 septembre 1977, Paris, les Belles Lettres, 1980, p. 97.

⁴⁷⁷ Voir Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident*, trad. de l'anglais par Eugène Simion, Paris, Seuil, 1973.

⁴⁷⁸ Vincent Cronin, *Le Sage venu de l'Occident*, p. 107.

⁴⁷⁹ Lettre du Père Parenin à Mr Dortous de Mairan, directeur de l'Académie des sciences du 11 août 1730, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 183.

⁴⁸⁰ Vincent Cronin, *Le Sage venu de l'Occident*, pp. 111-112.

⁴⁸¹ Lettre du Père Laureati au baron de Zea du 26 juillet 1714, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 119.

du sud, d'être la plus vaste, la plus ancienne, la plus belle, la gardienne du tombeau de ses empereurs. »⁴⁸²

Enfin, on peut trouver encore une description des Chinois qui va les handicaper pour prétendre à être scientifiques et philosophes : les Chinois privilégieraient l'expérience des sens à la théorie. Quand ils étudient, les Chinois le feraient par utilité et non par pur amour du savoir. Ils n'auraient pas la sagacité ni l'inquiétude pour avancer et cherchent la connaissance uniquement pour ce qui est nécessaire. Il ne faut surtout ne pas gêner son esprit avec des choses de pure spéculation.

Les Chinois n'ont travaillé que pour eux seuls ; et quoiqu'ils aient cultivé l'astronomie avant toutes les autres nations, ils ne s'y sont appliqués qu'autant qu'elle était nécessaire à la fin qu'ils se proposaient. Ils continuent comme ils ont commencé ; ils iront toujours terre à terre, et il n'y a pas à espérer qu'ils prennent jamais leur envol plus haut, non seulement parce qu'ils n'ont pas, comme vous l'avez fort bien remarqué, cette sagacité, cette inquiétude qui sert à avancer dans les sciences, mais encore parce qu'ils se bornent à ce qui est purement nécessaire ; et que, selon l'idée qu'ils se sont formée du bonheur personnel et de la tranquillité de l'Etat, ils ne croient pas qu'il faille se morfondre, ni gêner son esprit pour des choses de pure spéculation, qui ne peuvent nous rendre ni plus heureux, ni plus tranquilles.⁴⁸³

Un exemple tiré de la médecine avance que les anciens avaient la théorie et la pratique, mais que les actuels n'auraient que la pratique. On ne trouverait pas de justesse ni de solidité dans leurs raisonnements, mais seulement dans la pratique. Ainsi, en parlant de leur remèdes, les Jésuites disent d'eux qu'ils « ont presque toujours un effet salutaire. » et c'est ce qui leur faisait croire que « ceux qui ont laissé à postérité ces recettes, joignaient la théorie à la pratique, et avaient une connaissance particulière du mouvement du sang et des humeurs dans le corps humain, et que leurs neveux n'ont conservé que la mécanique. »⁴⁸⁴

La cause de l'infériorité de la Chine dans les sciences spéculatives est donc prouvée mais le Père Parrenin va défendre l'esprit d'invention et l'intelligence des Chinois.⁴⁸⁵ Il fait découvrir à Mairan l'invention de la boussole, la découverte du rectangle mais maintient que la science chinoise de l'époque était au même niveau et n'avancait plus.

⁴⁸² Vincent Cronin, *Le Sage venu de l'Occident*, p. 130.

⁴⁸³ Lettre du Père Parrenin à Mr Dortous de Mairan, directeur de l'Académie des sciences du 11 août 1730, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 184.

⁴⁸⁴ Lettre du Père Parrenin à Mr Dortous de Mairan, directeur de l'Académie des sciences du 11 août 1730, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 185.

⁴⁸⁵ Le Père Dominique Parrenin (1665-1741) était un Père jésuite français qui avait été envoyé en Chine en même temps que les « Mathématiciens du roi ». Il fut de 1699 à 1722 professeur puis conseiller de l'empereur Kangxi 康熙 (1654-1722) qui régna de 1661-1722.

Puisque la Chine est en retard scientifiquement (et que l'Europe est en avance), elle a donc besoin d'aide des Européens au niveau des connaissances. La Chine a besoin de voyageurs européens plein de savoir et son malheur « est de n'avoir point encore été le terme de nos doctes voyageurs. »⁴⁸⁶

Finalement, l'objectif des Jésuites et notamment du premier, Ricci, était de convaincre que la science européenne était supérieure. Cela leur permettrait de convertir plus facilement en attirant les Chinois par leur innovation et en leur montrant ce qu'ils pouvaient leur apporter.

Fort de son expérience de Nanchang, et afin de donner plus de poids à sa doctrine religieuse, Ricci adopta une nouvelle forme d'apostolat qui visait à convaincre ses amis de la supériorité de la science européenne. Si grand était l'orgueil des Chinois ; tellement innée leur hostilité à tout enseignement étranger, à moins d'être persuadés, de façon empirique, qu'ils ne possédaient pas le monopole de la vérité, ils repousseraient avec dédain une religion révélée que leurs sens ne pouvaient contrôler.⁴⁸⁷

Cette dernière image initiée par les Jésuites et développée par leurs lecteurs philosophes est une attitude du colonialiste que Albert Memmi a bien expliqué. En effet, en parlant de ce que pense le colonisateur de la culture du colonisé, il avance que le premier pense qu'elle est en retard, figée, immuable.

Comment nier que leur technique est gravement retardataire, leurs mœurs bizarrement figées, leur culture périmée ? Oh ! il se hâte de se répondre : ces manques ne sont pas imputables aux colonisés, mais à des décennies de colonisation, qui ont chloroformé leur histoire. Certains arguments des colonialistes le troublent quelque fois : par exemple, avant la colonisation, les colonisés n'étaient-ils déjà pas en retard.⁴⁸⁸

En ce sens, on pourrait classer les Jésuites parmi les figures des portraits de voyageurs qu'a dressé Tzevtan Todorov à la fin de son ouvrage *Nous et les Autres*. Le portrait qui définirait bien les Jésuites serait celui de l'assimilateur qui suppose un certain esprit de croisade et un messianisme.

L'assimilateur est celui qui veut modifier les autres pour qu'ils lui ressemblent ; c'est en principe un universaliste (il croit en l'unité du genre humain), mais il interprète habituellement la différence des autres en termes de manque par rapport à son propre idéal. La figure classique de l'assimilateur est le missionnaire chrétien, qui veut convertir les autres à sa propre religion ; cette conversion n'est pas obligatoirement suivie d'une transformation des mœurs non religieuses des convertis (les jésuites en Chine sont particulièrement accommodants sur ce point). Le prosélytisme chrétien coïncide avec la

⁴⁸⁶ Lettre du Père Parennin à Mr Dortous de Mairan, directeur de l'Académie des sciences du 20 septembre 1740, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 212.

⁴⁸⁷ Vincent Cronin, *Le Sage venu de l'Occident*, p. 153.

⁴⁸⁸ Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, p. 48. Nous verrons cette notion de « retard » en détails dans le chapitre 6 de ce travail.

première grande vague de la colonisation, celle du XVI^e siècle, c'est l'idée de la civilisation européenne, et non plus du christianisme, qui est exportée ; on en a vu le projet chez Condorcet et la pratique chez Jules Ferry.⁴⁸⁹

Avec cette énumération d'images fondées par les Jésuites, reprises par les philosophes au cours des siècles suivants, nous sommes face à cette idée que les Jésuites sont à l'origine de l'imaginaire construit sur la Chine et sa philosophie dont est constitué la pensée héritée. Cette attitude confirme bien une présence d'Orientalisme, de l'exotisme, d'une altérité extrême et d'une colonisation culturelle de la Chine par l'Occident.

F - L'impact des Jésuites

Après avoir examiné ce que les Jésuites apportaient du point de vue de la connaissance de la Chine et comment ils ont contribué à créer une image d'elle, on peut essayer de dégager leur impact sur la suite des relations de l'Europe à l'Autre et entre l'Occident et l'Orient. On voit avec eux la mission universaliste de l'Europe par le biais du christianisme, l'origine de la sinomanie de certains intellectuels, un premier moment de relativisme mutuel et une remise en cause de validité de la Bible par la chronologie de la Chine.

a) Universalisme et mission civilisatrice du christianisme

Le christianisme se révèle être une grande force civilisatrice. Mais la Chine résiste et il faut donc s'adapter. On trouve déjà l'idée d'une universalité de l'Occident par le biais du christianisme dans le sens où l'Occident, par l'entremise de sa religion, disséminait son mode de vie.

Répandu à la suite de conquêtes, il imposait au peuple conquis un mode de vie occidental. On ne faisait pas de distinctions entre les rites essentiels du christianisme et son appareil et des hymnes chantés dans les églises, au retable des autels, tout était copié sur l'Europe.⁴⁹⁰

La Chine ne se laissa pas imposer ce mode d'existence venu de l'Ouest car sa civilisation était au moins aussi ancienne que l'Occident. C'est en ce sens que Ricci avait compris qu'il fallait adapter localement la méthode de conversion.

Le christianisme ne pouvait s'imposer en Chine par les armes, le nombre ou la supériorité de l'intelligence. Il lui fallait renoncer à des conceptions par trop exclusives, tolérer ce qu'avait de meilleur cette ancienne civilisation et ne lui apporter que des messages essentiels : révélation et théologie. S'il

⁴⁸⁹ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, p. 452.

⁴⁹⁰ Vincent Cronin, *Le Sage venu de l'Occident*, pp. 225-226.

tentait d'imposer des données non essentielles – philosophiques, littéraires, artistiques ou rituelles – ou de ramener la civilisation chinoise à un mode occidental, le christianisme resterait une doctrine étrangère basée sur une méthodologie et des coutumes occidentales et son message serait lettre morte pour un esprit chinois. Pour se montrer vraiment universelle, l'église, si elle voulait franchir la mer de Chine, devait jeter par dessus bord préjugés locaux et nationaux, une façon de penser millénaire, et se munir d'une cargaison de sagesse orientale, compatible avec son message, sans pour cela, bien entendu, dévier de sa route.⁴⁹¹

On trouve aussi l'idée que le christianisme implique le progrès. Cela signifie qu'indirectement, l'Occident apporte le progrès par sa religion.

Après avoir conté la vie du Christ, un lettré d'Occident reprenait : « Quatre saints nous ont laissé le récit de sa vie et de sa doctrine dans des livres qui furent répandus dans de nombreux pays. C'est alors que ces peuples, du nord au sud, d'est en ouest, embrassèrent cette doctrine et l'observèrent de génération en génération. Et c'est ainsi que la civilisation a fait, dans les pays occidentaux, de grands progrès. On lit dans les Annales de l'empire du Milieu que l'empereur Ming, de la dynastie des Han, ayant entendu parler de cette doctrine, envoya vers l'Ouest des ambassadeurs chargés de lui rapporter ces saints livres. Mais en chemin, s'étant à tort imaginés que l'empereur avait fait allusion à l'Inde, ils s'y procurèrent des livres bouddhiques, qu'ils rapportèrent en Chine. Et voilà comment votre noble pays a été induit en erreur et ignore tout de la vraie religion, erreur grandement préjudiciable aux lettres et aux arts.⁴⁹²

b) Influence sur les savants et philosophes français

Quelle fut l'influence des Jésuites sur les intellectuels français ? De par la diffusion des *Lettres édifiantes et curieuses*, ces missionnaires ont eu un poids considérable sur les intellectuels français de leur époque mais aussi bien longtemps après les missions.

S'ils ont favorisé la sinophilie, voire la sinomanie des intellectuels, les Jésuites ont sans nul doute entretenu dans le public le goût des chinoiseries.⁴⁹³

Une grande influence a donc été exercée par eux mais pas sur tous les intellectuels. Ils n'ont pas tous été « fascinés par la Chine des Jésuites : lecteurs attentifs des *Lettres*, mais aussi de relations de voyages moins édifiantes, Montesquieu et Rousseau expriment de graves réserves sur ce pays. »⁴⁹⁴ En effet, Montesquieu, qui fut un temps attiré par le régime patriarcal, ne voit finalement dans la Chine qu'un odieux despotisme. Il accuse les Jésuites de diffuser une

⁴⁹¹ Vincent Cronin, *Le Sage venu de l'Occident*, pp. 225-226.

⁴⁹² Vincent Cronin, *Le sage venu de l'Occident*, pp. 235-236.

⁴⁹³ Isabelle et Jean-Louis Vissière, *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites*, p. 19.

⁴⁹⁴ Isabelle et Jean-Louis Vissière, *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites*, p. 20.

image idéalisée de la Chine, qui serait fausse car elle met à l'épreuve ses théories. En effet, il a distingué trois principes fondamentaux des gouvernements : ceux de la crainte (despotisme), de l'honneur (monarchie), et de la vertu (démocratie).⁴⁹⁵ De même, Rousseau dans la *Nouvelle Héloïse*, avance que le peuple chinois se caractérise par la corruption et l'hypocrisie des civilisations avancées. Ce peuple « lettré, lâche, hypocrite et charlatan; parlant beaucoup sans rien dire, plein d'esprit sans aucun génie, abondant en signes stériles et sans idées; poli, complimenteur, adroit, fourbe et fripon, met tous les devoirs en étiquette, toute la morale en simagrées et ne connaît d'autre humanité que les salutations et les références. »⁴⁹⁶

Mais les deux philosophes sont isolés parmi les écrivains et la « sinophilie est, qu'ils le veuillent ou non, une composante de la pensée des Lumières, et la Chine n'a pas de plus fervent admirateur que Voltaire. »⁴⁹⁷ Il a lu les *Lettres* et dit que les Chinois sont « au-dessus de tous les peuples de la terre, par leur ancienneté et par leur supériorité intellectuelle et morale. Il admire cette sorte de monarchie constitutionnelle (...). »⁴⁹⁸ Il admire Yong-tcheng « amis des lois et du bien public » dont il fait le portait dans *le Siècle de Louis XIV* pour éclairer les contrastes avec le monarque français. Nous verrons plus loin quelles représentations de ces penseurs français eurent des implications dans l'imaginaire sur les philosophies chinoises.

Mais même si tous les penseurs n'ont pas été aussi enthousiastes que Leibniz et Voltaire, tous se sont pourtant basés, soit pour la critiquer, soit pour l'encenser, sur les écrits des Jésuites comme le dit Jean-François Billeter dans *Contre François Jullien*.

(...) tous ont raisonné sur la Chine telle que la présentait les Jésuites. Les pères jésuites sont les auteurs de cette Chine « autre », faite pour « donner à penser », dont François Jullien nous a donné l'avatar.⁴⁹⁹

c) Premier moment de relativisme mutuel

C'est grâce aux Jésuites que les deux puissances que sont l'Europe et la Chine prennent conscience qu'elles ne sont pas au centre du monde. Il s'agit d'un premier moment de relativisme mutuel.

⁴⁹⁵ Voir *l'Esprit des Lois*, Paris, Gallimard, La Pléiade, livre III, 1951, pp. 250-261.

⁴⁹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Paris, Bordas, 1988, partie IV, lettre III, p. 396.

⁴⁹⁷ Isabelle et Jean-Louis Vissière, *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites*, p. 21.

⁴⁹⁸ Isabelle et Jean-Louis Vissière, *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites*, p. 21.

⁴⁹⁹ Jean François Billeter, *Contre François Jullien*, p. 14.

La découverte de la Chine et de sa culture plurimillénaire a conduit l'Europe des XVIIe et XVIIIe siècles à prendre conscience de la relativité de sa propre culture et à s'ouvrir à d'autres formes de pensée.⁵⁰⁰

L'Europe se rend compte qu'elle n'est pas le centre du monde. Cet Orient qu'elle a beaucoup imaginé la place dans les faits comme une région du monde. Ce qu'elle a toujours eu du mal à accepter. « Elle cherchait à se définir en établissant des repères, des points de comparaison : comme toutes les relations de voyages, les *Lettres* ont largement contribué à l'éclatement des structures anciennes. Elles développaient dans la conscience occidentale en crise le sens de la relativité. Elles ont pour une part façonné la mentalité de l'homme au XVIIIème siècle. »⁵⁰¹

Dans la lettre du Père de Chavagnac, missionnaire de la Compagnie de Jésus à la Chine, au Père Le Gobien écrite à Fou-Tcheou-Fou (province de Kiang-si), le 10 février 1703, on lit la description d'une scène où Jésuites et Chinois regardent une mappemonde. Elle eut pour conséquence que chacun relativisa sa place dans le monde. Des lettrés avaient demandé au Père de Chavagnac de leur montrer une mappemonde. Ils « y cherchèrent longtemps la Chine ; enfin ils prirent pour leur pays un des deux hémisphères qui contient l'Europe, l'Asie et l'Afrique : l'Amérique leur paraissait encore trop grande pour le reste de l'univers. [il leur montre les pays Europe, Afrique, Asie : Perse, Inde...] Où est donc la Chine, s'écrièrent-ils tous ? C'est dans ce tout petit coin de terre, leur répondis-je, et en voici les limites. Je ne saurais vous exprimer quel fut leur étonnement : ils se regardaient les uns les autres, et se disaient ces mots chinois : *Chiao te kin*, c'est à dire : elle est bien petite. »⁵⁰² De même, on trouve cette scène quand « Ricci leur montra une carte récente de Flandres, où on y voyait l'Europe, les côtes orientales et occidentales de l'Amérique du nord, l'Amérique du Sud dans son entier, le contour de l'Afrique, de l'Inde, de l'Indonésie... ils ne le crurent pas et pensèrent à une erreur. »⁵⁰³

De leur côté, les Jésuites européens réalisent la grandeur de l'Empire du Milieu. On montra une carte de Chine qui représentait ses quinze provinces. Dans un coin, ils virent le Japon, la Corée, Cambodge, Sumatra, Java, Inde à l'ouest, Arabie. Ainsi, les « pays étrangers mis ensemble couvraient à peine la superficie d'une des moindres provinces de l'Empire du Milieu. »⁵⁰⁴ Pour Ricci, cela explique le mépris qu'avaient les Chinois pour les étrangers.

⁵⁰⁰ Muriel Détrie, « Où en est le dialogue entre l'Occident et l'extrême-Orient ? », *Revue de littérature comparée* 2001/1, n°297, p. 156.

⁵⁰¹ Isabelle et Jean-Louis Vissière, *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites*, p. 18.

⁵⁰² Lettre du Père de Chavagnac au Père le Gobien du 10 février 1703, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 48. Le Père évoque en parlant du *Chiao te kin*, le *Daodejing*, 道德經, livre que l'on attribue à Laozi, 老子

⁵⁰³ Vincent Cronin, *Le Sage venu de l'Occident*, p. 79.

⁵⁰⁴ Vincent Cronin, *Le Sage venu de l'Occident*, p. 81.

d) Remise en cause de la Bible

On trouve une polémique passionnée entre théologiens et philosophes sur le problème de la Chine qui va remettre en cause l'histoire de l'humanité de la Bible par son antiquité.⁵⁰⁵ Cette question est soulevée dans la lettre du Père Parennin de la Compagnie de Jésus à Mr Dortous de Mairan, de l'Académie française, et secrétaire perpétuel de l'Académie royale des sciences écrite à Pékin, le 20 septembre 1740 qui parle de l'Antiquité de la Chine.

En effet, à une époque où l'on enseigne que la Bible retrace l'histoire de l'Humanité tout entière et qu'il faut s'en tenir aux indications chronologiques qu'elle donne, la Chine apparaît comme un phénomène aberrant. Non seulement elle est d'une très haute antiquité, mais encore elle est capable de prouver cette antiquité par des documents écrits et des observations astronomiques.⁵⁰⁶

Les annales chinoises remontent jusqu'en 2952 avant JC, c'est-à-dire 600 ans avant le Déluge. Les conséquences de cette découverte se font ressentir autant en Europe qu'en Chine.⁵⁰⁷ En effet, en Europe, l'autorité de la Bible qui est remise en cause : comment faire avec une histoire dont la validité des dates vient se s'effondrer ? En Asie, c'est la conversion des Chinois qui est fragilisée, car les Chinois montraient les contradictions relevées entre leurs livres et la Bible.

De même, une autre question est soulevée par l'Antiquité de la Chine, celle de l'origine de son peuplement : est-elle une colonie égyptienne ? Ou est-elle peuplée par les descendants de Sem, fils de Noé ? Ce problème semble insoluble pour notre Jésuite qui conclut d'une manière cynique :

Après tout, peu importe par qui la Chine ait été peuplée, et je ne crois pas que vous vous y intéressiez beaucoup non plus que moi.⁵⁰⁸

Cette question de l'origine du peuple chinois est à mettre en lien avec les thèses de l'origine occidentale de la civilisation chinoise et celle, opposée, de l'origine chinoise de la civilisation occidentale⁵⁰⁹. Dans cette course à l'origine, chaque partie va chercher à subordonner l'autre à

⁵⁰⁵ Sur l'antiquité « problématique » de la Chine, Voir Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, pp 29-34 et Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France : 1640-1740*, Paris, Paul Geuthner, 1932, livre II, chap. I, pp. 189-281.

⁵⁰⁶ Lettre du Père Parennin à Mr Dortous de Mairan, directeur de l'Académie des sciences du 20 septembre 1740, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 202.

⁵⁰⁷ Pascal dans ses *Pensées* va balayer cette remise en cause de la Bible par l'antiquité de la Chine en posant la question de savoir qui est le plus crédible. « Lequel est le plus croyable des deux, Moïse ou la Chine ? » *Pensées*, n° 593 (selon l'édition Brunschvicg, Paris, Garnier Flammarion, 1976, p. 217.) Selon lui, est crédible l'histoire « dont les témoins se feraient écorcher », *Pensées*, p. 217.

⁵⁰⁸ Lettre du Père Parennin à Mr Dortous de Mairan, directeur de l'Académie des sciences du 20 septembre 1740, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 210.

⁵⁰⁹ Pour un développement de cette question des origines des civilisations chinoises et occidentales, voir l'article de Nobuo Horiike, « La thèse de l'origine occidentale de la civilisation chinoise et la thèse de l'origine chinoise de la civilisation occidentale : les figuristes et les savants de la Chine des Qing », in Hisayasu Nakagawa et

sa propre civilisation. On a appelé les Jésuites qui ont tenu le discours de l'origine occidentale de la civilisation chinoise dans le sens où, comme pour les figuristes classiques qui recouraient à des symboles, ils pensaient que la philosophie chinoise résidait essentiellement dans le *Yijing*, 易經, ou *Canon des Mutations*.⁵¹⁰ Ils ont mené de grandes recherches sur la philosophie chinoise et sont arrivés à des conclusions extrêmes concernant cette philosophie. Cette thèse de l'origine occidentale de la philosophie chinoise se trouve initialement dans le *Sinicae historiae decas prima* de Martini. Il y formule l'hypothèse de la fondation de la première dynastie chinoise avec l'empereur Fuxi, 伏羲, après l'an 2952 avant J.-C., c'est-à-dire 600 ans avant le Déluge de Noé selon *l'Ancien Testament*. Si Martini a raison, la Bible contient donc des erreurs. En réaction à ses allégations, le Père Kircher dans *China Illustrata*, affirme que la civilisation chinoise aurait sa matrice en Egypte. Par la suite, toujours en réaction à son prédécesseur, John Webb dans *The Antiquity of China*, avance la thèse selon laquelle le déluge a eu lieu partout sur Terre et que cela entraîna la perte de tous les documents lui précédant. Les descendant de Noé arrivant en Chine qui se trouvait alors sans spiritualité ont pu implanter le « logos divin » sans encombre. Était alors lancée l'idée selon laquelle les Chinois étaient des descendants de Noé. Du Halde reprit cette thèse dans sa *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise* en 1735. En revanche, la publication de la thèse selon laquelle la civilisation chinoise avait une origine antérieure à l'hébraïque et qu'elle avait une conception d'un Dieu propre à elle dans le *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis lastina exposita* par les Pères Couplet et Intorcetta montrent que la thèse de l'origine occidentale de la civilisation chinoise n'était pas encore arrivée jusqu'aux Jésuites qui vivaient en Chine. Mais cette thèse influença grandement les Jésuites dans les milieu des dix-sept et dix-huitième siècles. On radicalisa alors cette thèse en affirmant que c'était seulement le christianisme qui avait racine commune avec la civilisation chinoise. Ainsi, on pouvait convertir plus facilement et enfin, un lien si important entre la Chine et l'Occident était trouvé sans que l'Occident ne perde de sa prestance. On cherchait à démontrer que la civilisation chinoise n'était que l'histoire de la civilisation chrétienne à des périodes reculées. La Chine passait alors de l'Autre absolu à l'aïeul, la filiation était trouvée.

Jochen Schlobach (Dir.), *L'image de l'autre vue d'Asie et d'Europe*, Paris, Honoré Champion, 2007, pp. 99-111.

⁵¹⁰ *Yijing*, 易經 est l'un des *Cinq Classiques*, *wujing*, 五經. Le point central du livre était une figure appelée *gua*, 卦 il est traduit par « Livre des mutations » ou « Classique des changements ». Son élaboration date du début du premier millénaire avant l'ère chrétienne (époque des Zhou occidentaux, 西周). Pour cette raison, Le Yi Jing s'appelle aussi Zhou Yi 周易 c'est-à-dire « changements de Zhou ». Voir *Yi Jing. Le Livre des Changements*, trad. du chinois par Cyrille J.-D. Javary et Pierre Faure, Paris, Albin Michel, 2002.

On voit avec tout cela que la Chine reste un objet. Soit il sert à l'Occident par sa conversion et sa capacité à devenir chrétien. Soit il dessert l'Occident en lui faisant remettre en cause les fondements de sa culture chrétienne, c'est-à-dire son Écriture sacrée, la Bible. Dans tous les cas, on ne sent jamais dans les écrits des Jésuites que la Chine et les Chinois sont considérés comme égaux ou parlent d'eux-mêmes.

À travers les Jésuites, nous avons trouvé un échange avec la Chine de connaissances qui n'est pas complètement gratuit, le but étant la propagation de la religion chrétienne. De plus, les souverains en Europe recherchaient un prestige par leur rôle de mécène. Ricci par exemple développe une image de la Chine sous un jour favorable mais peut-être idéalisée. En effet, l'image véhiculée de la Chine n'est pas tout à fait vraie et est tournée pour séduire l'Europe en vue de justifier le coût des missions. Ricci véhicula également une idée faussée de l'Antiquité chinoise parce que toute sa politique était fondée « sur la ressemblance existant entre les préceptes de la morale antique chinoise et les enseignements du christianisme, sur l'analogie du souverain d'en haut avec le Dieu chrétien Maître du Ciel. »⁵¹¹ Les missionnaires qui le suivirent prirent l'habitude d'opposer un « véritable confucianisme de l'Antiquité », qui était en accord avec la « religion naturelle » ou la Bible, et les « conceptions modernes considérées comme une déviation des traditions antiques. De nombreux missionnaires croyaient naïvement à une identité entre les conceptions chinoises les plus anciennes et celles de la Bible. Ricci a ainsi élaboré un concept syncrétique dans lequel la science pure, la technologie, la philosophie, l'éthique et la religion sont unies, liées et confondues. »⁵¹² Essayons de voir dans la seconde phase de notre travail si les idées et images fondées par les Jésuites ont eues des implications dans la suite des représentations sur la Chine et sa philosophie, et si oui quelles sont-elles? Ces représentations de la Chine et de sa philosophie ont-elles eu une pérennité ou bien ont-elles évoluées ? Nous allons tenter de répondre à ces questions en nous penchant sur les imaginaires hérités de la philosophie chinoise chez les savants français et essayer de comprendre les origines historiques de l'imaginaire européen de la philosophie chinoise.

⁵¹¹ Yu Shuo, *Chine et Occident : une relation à réinventer*, p. 28.

⁵¹² Yu Shuo, *Chine et Occident : une relation à réinventer*, p. 28.

Deuxième partie

Imaginaires hérités : la philosophie chinoise selon les savants français

« Mais la Chine obscurcit », dites-vous, et je réponds : « La Chine obscurcit, mais il y a clarté à trouver, cherchez-la. »⁵¹³

Dans le monde oriental, il ne saurait être question à proprement parler de philosophie...⁵¹⁴
...on avait l'impression que les pensées de la tradition chinoise ressemblaient quand même furieusement à des banalités de vieux radoteurs...⁵¹⁵

Comme nous venons de le voir, la question des discours sur la philosophie chinoise par les savants français, qui en ont développé une certaine vision, devait s'analyser à travers l'exotisme, et les concepts d'imaginaire et de représentations. Nous avons également vu qu'elle était en lien étroit avec l'opposition des deux entités conceptuelles et créées que sont l'Orient et l'Occident. La manière dont les savants français se sont représentés la philosophie chinoise dépend de cette construction. Il est apparu que l'« Occident », avant les missions jésuites, s'est imaginé, représenté l'« Orient » par manque d'information sur cette partie du monde et que les premiers contacts entre l'Europe et la Chine n'ont pas vraiment apporté de connaissances du point de vue de la philosophie chinoise mais ont plutôt répondu à des besoins militaires d'espionnage ou de conversion religieuse. En revanche, les Jésuites ont lancé le véritable début de la relation suivie entre la Chine et l'Europe, car, par la connaissance de la langue chinoise, ils ont pu renseigner l'« Occident » sur la Chine et ses philosophies.⁵¹⁶ Il semble en revanche que ces connaissances n'étaient pas dénuées d'intérêt, car conditionnées par l'aspect religieux de leur mission. Les Jésuites ont donc présenté des informations sur la Chine tournées vers ce but, et interprété dans ce sens ce dont ils étaient

⁵¹³ Pascal, *Pensées*, selon l'édition Brunschvicg, Paris, Garnier Flammarion, 1976, pensée n° 593, p. 217.

⁵¹⁴ G.W.H. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1964, p. 16.

⁵¹⁵ Alain Badiou, « Jullien l'apostat », in *Oser construire : Pour François Jullien*, Paris, Seuil, 2007, p. 140.

⁵¹⁶ Nous parlons ici de la relation "intellectuelle" entre la Chine et l'Europe mais il existe également des relations dans bien d'autres domaines comme les relations commerciales ou bien des échanges de connaissances médicales par exemple.

témoins. Ils ont en effet offert à l'Occident une image idéalisée et déformée de la Chine provenant d'un canal de sources restreint de la société chinoise, dans le but de convaincre Rome que leur entreprise de conversion des Chinois était nécessaire et à poursuivre. Leur objectif n'était donc pas de présenter une description scientifique et réaliste de la Chine. Les Européens ont donc continué à s'imaginer la Chine et la philosophie chinoise.

Dans cette partie, nous allons tenter de voir quel avenir ont eu ces représentations qu'ont apportées les Jésuites en Europe, et particulièrement en France dans l'hypothèse qu'elles ont contribué à nourrir ce discours sur la philosophie chinoise. Il sera question de savoir si ces représentations ont perduré jusqu'à nos jours. C'est la thèse que défend Edward Saïd dans *l'Orientalisme* quand il avance l'idée que c'est un système et un réseau de textes où des auteurs se transmettent les idées et constructions sur l'Orient. Voyons donc si les Jésuites sont à l'origine de l'Orientalisme développé en Europe, et notamment en France, sur la philosophie chinoise. Essayons d'identifier les représentations sur la Chine, les Chinois et la philosophie chinoise qui se sont transmises de philosophes en philosophes et voyons si elles ont des implications aujourd'hui sur la manière d'imaginer la philosophie chinoise dans les milieux érudits français.

Chapitre V - L'altérité de la Chine

Les Jésuites ont rapporté de leurs missions l'image d'une Chine qui représentait l'étrangeté absolue pour l'Europe. Nous avons vu plus haut qu'elle était décrite comme monde plein d'inconnu et de bizarreries, notamment avec une écriture étrange faite de hiéroglyphes. Les Jésuites en ont fait un pays mystérieux et étrange(r), un autre monde. Nous allons analyser comment a voyagé dans le temps cette image de la Chine comme monde autre. Car si nous disons qu'elle a voyagé dans le temps, elle a aussi perduré dans les textes pour s'instituer en vérité, en autorité pour créer une image dominante pour l'imaginaire occidental de la Chine et de sa philosophie. Ainsi, nous verrons dans ce chapitre quelles sont les conséquences pour la philosophie chinoise d'être représentée en tant que l'Autre de la philosophie européenne.

Nous retrouvons cette idée chez Leibniz.⁵¹⁷ Ce philosophe était entré en contact avec la Compagnie de Jésus.⁵¹⁸ Il avait en commun avec eux sa devise de la « justification de la foi par la science ».⁵¹⁹ Il apparaît comme le plus renseigné des philosophes du fait de ses relations étroites avec ces missionnaires « mais il est aussi celui dont le projet philosophique appelle le plus cette confrontation, et nécessite de l'élargir à une connaissance et une pratique étendue des langues, des mœurs et des religions. »⁵²⁰

Il a donc écrit ce qu'il y a plus de sensé sur la Chine du fait de ses connaissances que l'on croyait « exactes » et qu'il avait de source directe des Jésuites.⁵²¹ Mais nous avons vu que les missionnaires rapportaient des connaissances biaisées par leur intérêt pour la conversion, altérées par leur manque de précision dans leur connaissance de la langue chinoise et reçues d'une classe sociale représentant une partie infime de la population de Chine. Toutes ses sources proviennent donc des Jésuites, et des quelques ouvrages chinois qu'il lut, « sélectionnés, corrigés et traduits par un petit groupe de missionnaires. »⁵²² Son contact avec eux révèle aussi son but ultime d'« établir entre l'Europe et la Chine une véritable communication des Lumières ».⁵²³ Son projet est donc un échange de connaissances.⁵²⁴ Il est le premier philosophe en Europe à trouver un sérieux intérêt dans le contact avec les autres cultures, et l'on trouve cette approche de la culture de l'autre et de la tolérance dans son système philosophique.

His entire philosophy can be read as a justification for his view that differences should be not only tolerated but actively understood. This view on difference is expressed in his approach to China, and

⁵¹⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), philosophe, mathématicien, scientifique et diplomate allemand, a écrit dans sa langue natale, mais aussi en latin et surtout en français. Il a eu une grande influence sur les savants français. Il a publié en latin les *Novissima Sinica*, ou *Dernières nouvelles de Chine* en 1692 un ouvrage qui inclue plusieurs œuvres de Jésuites et dont la préface, rédigée par Leibniz, et très instructive sur son rapport à l'Orient, a été traduite par Donald F. Lach (voir Donald F. Lach, *The Preface to Leibniz' Novissima Sinica*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1957 ; pour une traduction française de la préface, voir Christiane Frémont, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois, plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*, Paris, l'Herne, 1987, pp. 57-76). Sur la relation de Leibniz à la Chine et sa philosophie, voir Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrin, 1972 et Franklin Perkins, *Leibniz and China: A Commerce of Light*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. L'étude de l'œuvre de Leibniz est importante dans le sens où, comme l'explique Franklin Perkins, « le travail de Leibniz est devenu en soi un élément clé de la conception européenne de la Chine et du confucianisme » (« Leibniz's work itself became a key part of the European idea of China and Confucianism »), Franklin Perkins, *Leibniz and China: A Commerce of Light*, p. 13).

⁵¹⁸ Il se met en effet en rapport avec la Compagnie de Jésus dès 1670, pour sa mission diplomatique où est censé obtenir que la France de Louis XIV cesse de se battre contre l'Europe pour accomplir le vœu de Henri IV, c'est-à-dire l'indépendance des États et un équilibre politique. Il l'encourage donc à attaquer l'Égypte. Sur le lien entre Leibniz et les Jésuites voir Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1975, Chap. II, pp. 46-105.

⁵¹⁹ René Etiemble, *Connaissons-nous la Chine ?*, Paris, Gallimard, 1964, p. 53.

⁵²⁰ Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie : Une anthologie*, Paris, Pocket, 1993, p. 10.

⁵²¹ Sur ses sources, voir Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, pp. 36-38.

⁵²² « selected, edited, and translated by a small group of Jesuits », Franklin Perkins, *Leibniz and China, A Commerce of Light*, p. 13.

⁵²³ René Etiemble, *Connaissons-nous la Chine ?*, p. 53.

⁵²⁴ Voir Franklin Perkins, *Leibniz and China: A Commerce of Light*, Cambridge, notamment pp. 118-125.

also in his attempts to reconcile differences in the Church, to promote the formation of scientific societies and exchange between them, and even his reading of the history of philosophy.⁵²⁵

Toute sa philosophie peut être lue comme une justification de son point de vue que les différences doivent être non seulement tolérées, mais activement comprises. Ce point de vue sur la différence est exprimé dans son approche de la Chine, ainsi que dans ses tentatives de concilier les différences au sein de l'Eglise, afin de promouvoir la formation de sociétés scientifiques et les échanges entre elles, et même sa propre lecture de l'histoire de la philosophie.

Cet échange de connaissances entre la Chine et l'Europe est donc aussi motivé par ce qu'il a de commun avec les Jésuites : la conversion qui peut se faire selon eux à travers la relation entre connaissance, philosophie, science et religion. Comme le souligne Franklin Perkins, « une raison plus fondamentale pour laquelle Leibniz met l'accent sur l'échange de connaissances est la Relation entre la connaissance et de la religion. Établir la chrétienté en Chine, pensait-il, devait être accompli par la pensée scientifique et philosophique. »⁵²⁶

Pour ce faire, il demande aux missionnaires que l'on apporte des livres chinois en Europe et que l'on ouvre des écoles chinoises au sein desquelles les lettrés pourraient aider à traduire et à comprendre ces ouvrages. Il demande également la venue de missionnaires chinois pour enseigner la « religion naturelle » que les Européens de son temps avaient presque perdue, ainsi que pour diffuser la connaissance de la langue et de l'écriture chinoise qui est pour lui « la clé de toutes leurs connaissances » et sur laquelle nous reviendrons plus loin.⁵²⁷ Il est convaincu que les civilisations européennes et chinoises pourraient profiter toutes deux d'un échange de connaissances.

Leibniz seul comprit que le pays avec lequel on venait de renouer les relations méritait qu'on le traite en égal, car la « communication des lumières » ne peut se faire à sens unique : il faut donc créer en

⁵²⁵ Franklin Perkins, *Leibniz and China*, p. 43.

⁵²⁶ « A more fundamental reason why Leibniz emphasizes the exchange of knowledge is the Relationship between knowledge and religion. The way to establish Christianity in China, he thought, is through science and philosophy. », Franklin Perkins, *Leibniz and China*, p. 123.

⁵²⁷ Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, p. 169. Il est nécessaire de préciser que Leibniz parle de la langue chinoise classique. À l'époque en Chine, il existait une langue littéraire, *wenyan*, 文言, réservée à l'élite, une langue parlée à la cour et une « langue vulgaire », le *baihua*, 白話. La réunification entre l'écrit et l'oral n'intervient que très tard dans l'histoire chinoise. En effet, depuis le début des années 1920, le *baihua*, 白話 est le style d'écriture le plus usité en Chine, succédant au chinois littéraire, l'ancien usage écrit d'expression de la langue chinoise depuis l'époque de Confucius. L'homme de lettres Hu Shi, 胡適 (1891-1962) disciple et traducteur de John Dewey, est connu pour sa volonté de réaliser une « révolution littéraire », c'est-à-dire une révolution stylistique en revendiquant l'usage du *baihua* 白話 (la langue dite vernaculaire) à la place du *wenyan* 文言 (la langue classique). Dans son célèbre essai *Wenxue gailiang chuyi* 文学改良刍议 (*Modestes propositions en vue d'améliorer la littérature*) publié en 1917, il fait huit propositions pour réformer la littérature dont la dernière est une apologie de la tradition littéraire chinoise en *baihua*, 白話. Pour plus d'informations sur l'évolution de la langue en Chine, voir Jacques Pimpaneau, *Chine : Histoire de la littérature*, Paris, Philippe Picquier, 2004, pp. 285-324 ; Viviane Alleton, *L'Écriture chinoise*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 ; Viviane Alleton et Pierre Gentelle, *Chine : Peuple et civilisation*, Paris, La Découverte, 2004 ; Li Shujuan, *What's in a Chinese Character ?*, Beijing, New World Press, 1998 ; Maurice Coyaud, *Les langues dans le monde chinois*, Paris, Paf, 1988 et Wang Hongyuan, *Aux sources de l'écriture chinoise*, Pékin, Sinolingua, 2004. Sur la révolution stylistique voir Florent Villard, *Le Gramsci chinois : Qu Qiubai, penseur de la modernité culturelle*, Lyon, Tigre de Papier, 2009.

Europe des écoles chinoises, importer des livres chinois, faire venir de jeunes lettrés, faute de quoi on discutera en pure perte, et sur Confucius, et sur la pensée chinoise.⁵²⁸

Mais il va néanmoins changer d'avis sur la Chine dans le sens où il revient sur son désir d'échange complet du point de vue du savoir. Son implication est donc à nuancer, d'autant qu'il apparaît qu'après 1708, Leibniz changea d'opinion sur la Chine. Il pensa alors qu'il fallait faire profiter les Chinois des connaissances en philosophie pour les « aider » à interpréter leurs propres textes classiques. Il ne suggère plus que les Chinois viennent interpréter les textes occidentaux, et sous entend de toute manière que les connaissances européennes sont plus facilement exploitables et à apprendre.

Leibniz writes that this exchange of knowledge should be reciprocal, but in practice, he emphasizes learning from China. One reason is that Leibniz believes European knowledge is more easily learned, both because it is based more on reason, and because it is more public ; while the Chinese knowledge is based more on experience, held by men of profession and passed on by tradition.⁵²⁹

Leibniz écrit que cet échange de connaissances devait être réciproque, mais en pratique, il met l'accent sur l'importance d'apprendre de la Chine. D'abord parce que Leibniz croit que la connaissance européenne est plus facile à apprendre, à la fois parce qu'elle est davantage basée sur la raison, et parce qu'elle est plus publique ; tandis que la connaissance chinoise est davantage basée sur l'expérience, possédée par des hommes de profession et transmis par la tradition.

Si Leibniz avait comme projet un échange de connaissances scientifiques et qu'il fut bien renseigné sur la Chine par les textes des Jésuites, cela ne l'a pas empêché d'écrire sur la Chine sur le mode de la croyance, de l'imagination et du soupçon. En effet, dans une lettre au Père Des Bosses, il ne paraît pas vraiment sûr de ce qu'il avance.⁵³⁰

Je pencherais à croire que beaucoup de philosophes chez les Orientaux, non moins que les platoniciens et les stoïciens, ont tenus Dieu pour l'âme du monde ou la nature universelle immanente aux choses ; que d'autres on pensé que les esprits ont été mis dans les corps ; et que quelques uns ont encore considéré l'âme comme une particule de l'air divin, qui une fois le corps éteint revient à l'océan des âmes : et je ne nierais pas que ce fut la pensée de nombreux philosophes chinois, mais comme la philosophie des Chinois n'a jamais été rédigée sous forme de science et que, je le

⁵²⁸ René Etiemble, *Connaissons-nous la Chine ?*, p. 57.

⁵²⁹ Franklin Perkins, *Leibniz and China*, p. 120.

⁵³⁰ Le Père Barthélémy Des Bosses (1668-1738) était un prêtre jésuite belge et grand théologien et avait obtenu un doctorat dans cette discipline à l'Université de Cologne. Il a traduit en latin la *Théodicée* de Leibniz qui paru en 1719 (Leibniz, *Essais de Théodicée*, Paris, Flammarion, 1969), quatorze ans après leur première rencontre. Cette traduction permit au philosophe de se faire connaître au delà de l'Allemagne. Voir *Correspondance de Leibniz et du P. Des Bosses, Oeuvres philosophiques de Leibniz II*, Paris, F. Alcan, 1900, et en anglais *The Leibniz - Des Bosses Correspondence*, trad. du latin par Brandon Look and Donald Rutherford, New Haven, Yale University Press, 2007 ; Vittorino Mathieu, *Leibniz et Des Bosses (1706-1716)*, Turin, Presses Universitaires de l'Université de Turin, 1960.

soupçonne, les termes philosophiques font eux-mêmes défaut, rien n'interdit de recevoir en meilleure part ce que les anciens chez eux ont enseigné sur les choses divines et spirituelles.⁵³¹

Comme il n'est pas allé en Chine et doit se fier aux *Lettres* des Jésuites, il emploie le mode de la supposition. Mais il est intéressant de noter que dans cet extrait, il imagine que les philosophes chinois ont pensé les mêmes choses que les philosophes en Occident. Même si cela laisse entrevoir un universalisme basé sur ce que pense l'Occident en modèle, on peut relever qu'il considère les philosophes chinois tout aussi capable de penser. En revanche, on voit réapparaître l'idée selon laquelle « la Chine » ne pense pas en termes philosophiques. Mais desquels s'agit-il ? De termes occidentaux ? Ou bien de concepts philosophiques tout simplement ? Car si c'est la première hypothèse, les concepts occidentaux n'avaient pas encore été importés d'Occident ; et si il s'agit de la seconde, il n'est pas bien renseigné car il existe bien des concepts que l'on peut qualifier de résultant d'une activité de philosopher comme par exemple celui de *dao*, □.

Son intérêt scientifique pour la Chine ne l'empêcha pas de la présenter comme un autre monde, « autre globe ».⁵³² Dans la *Lettre au Père Verjus*, du 18 août 1705, il parle de d'une autre planète.⁵³³

Car quoique je voie la plupart de nos missionnaires assez portés à parler avec mépris des connaissances des Chinois, néanmoins, leur langue et caractères, leur manière de vivre, leurs artifices et manufactures, leurs jeux mêmes, différent presque autant des nôtres, que si c'étaient des gens d'un autre globe (...).⁵³⁴

Il avance l'idée que bien que ce soit un peuple de personnes vraiment « différentes » des Européens, il faut néanmoins l'étudier en vue de la conversion. Même si elle est diamétralement différente de l'Europe, la Chine philosophe tout de même, malgré que ce soit peut-être sans « termes philosophiques » et sans avoir écrit ses « réflexions ».

L'étude de cette Chine autre va permettre à l'Europe de convertir les Chinois mais elle va aussi lui permettre de se connaître elle-même.⁵³⁵ Cette idée se comprend si on la replace dans

⁵³¹ *Lettre au Père Des Bosses, Billet du 12 août 1709*, traduit du latin par Christiane Frémont, in Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, pp. 187-188.

⁵³² *Lettre au Père Verjus du 18 août 1705*, in Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, p. 159.

⁵³³ Il s'agit du Père Antoine Verjus (1632-1706).

⁵³⁴ *Lettre au Père Verjus du 18 août 1705*, in Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, p. 159.

⁵³⁵ La théorie se présente effectivement comme telle : par le contact avec l'autre, on pourrait atteindre la connaissance de soi, tant sur le plan individuel que collectif. L'autre agirait tel un miroir qui renverrait notre image et permettrait un retour sur soi. C'est ce le procédé qu'emploient les satiriques en présentant ce qui se passe dans leur pays, mais en le transposant à un pays imaginaire (Voltaire dans *Candide ou l'optimisme*, Paris, Pocket, 2004) ou bien qui existe mais est lointain (Montesquieu dans le *Lettres persanes*, Paris, Flammarion, 1999). C'est aussi ce que fait François Jullien, nous le verrons par son « détour » par la Chine, altérité extrême de l'Europe.

le contexte de la définition de l'Occident par opposition à celle de l'Orient. L'Orient permet à l'Occident de se définir en évacuant tout ce qui n'est pas elle dans l'entité « Orient » et Leibniz semble s'insérer dans ce raisonnement. Le rôle de la Chine serait de nous comprendre nous-mêmes, et la Chine permettrait aussi de comprendre le monde. Il semble que ce soit la caractéristique du dix-huitième siècle que d'utiliser l' « Orient » pour mieux connaître et comprendre l'Europe.

Alors que les historiens de la Renaissance jugeaient inflexiblement l'Orient comme un ennemi, ceux du dix-huitième siècle affrontaient ses traits particuliers avec un certain détachement et en cherchant, plus ou moins, à travailler directement avec des matériaux tirés de sources orientales, peut-être parce que cette technique aidait les Européens à mieux se connaître eux-mêmes.⁵³⁶

Nous verrons par la suite dans ce chapitre si au fil des siècles cette idée s'est développée et si elle nous est contemporaine. Mais si Leibniz assigne cette tâche à la Chine c'est dans un but bien précis, le même qui l'a poussé à contacter les Jésuites : c'est-à-dire dans un souci de paix et surtout d'irénisme, c'est-à-dire de compréhension et de tolérance entre les différentes factions religieuses catholiques. Il emploie en effet la Chine pour essayer de résoudre les problèmes de son temps.

Leibniz, en effet, est intrigué par la langue chinoise, et la multiplicité de ses caractères : la Chine n'est pas seulement le domaine d'une conversion possible, elle est aussi un foyer de révélations, au sens où elle peut nous apprendre quelque chose sur nos origines. Elle invite à de multiples observations et analyses qui n'ont d'autre fonction que celle de nous éclairer sur nous-mêmes et sur nos filiations et d'apporter de l'eau au moulin de l'unité originaire et intangible de l'humanité.⁵³⁷

La philosophie chinoise permettrait de jouer ce rôle de conciliateur entre les nations européennes qui se déchirent mais aussi entre les tendances religieuses qui s'opposent, comme les Protestants et les Catholiques.⁵³⁸ Comme le soulignent les philosophes Daniel J. Cook et Henry Rosemont Jr, Leibniz pensait que la Chine pourrait jouer un rôle majeur dans cet effort de compréhension entre les courants chrétiens parce qu'il pensait que ses propres idées sur la réconciliation des extrêmes étaient compatibles avec la pensée chinoise.

He wished to reconcile Catholics and Protestants, and to halt the internecine strife plaguing the European states of his day. He believed that China could assist in achieving this goal, (...).⁵³⁹

⁵³⁶ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Trad. de l'anglais par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2005, p. 140.

⁵³⁷ Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie*, p. 11.

⁵³⁸ C'est en effet à cette époque que l'Europe connaît la guerre de religion qui opposait le catholicisme et le protestantisme. En France, qui n'arrivait pas à concilier les deux religions, l'Édit de Nantes avec Henri IV en 1598 a été révoqué par Louis XIV en 1685. Les protestants seront alors persécutés. Leibniz, l'un d'eux, essaie par les « Lumières » de la raison, de concilier les deux camps.

⁵³⁹ Daniel J. Cook et Henry Rosemont Jr, *Writings on China*, Chicago et LaSalle, Opencourt, 1994, p. 3.

Il voulait réconcilier catholiques et protestants, et à mettre fin aux conflits fratricides dont souffre les Etats européens de son époque. Il a estimé que la Chine pourrait aider à atteindre cet objectif, (...).

Dans cette perspective, les croyances chinoises pouvaient servir à trouver un terrain d'entente entre le catholicisme et le protestantisme. Il pensait que seule une synthèse pouvait mener à une ère de paix et d'harmonie universelles. Voici le raisonnement que pourrait suivre ses écrits selon Daniel J. Cook et Henry Rosemont Jr :

My philosophy is fully compatible with those elements of Christian theology on which there is a large measure of agreement between Catholics and Protestants; my philosophy is fully compatible with (early) basic beliefs of the Chinese; therefore Chinese basic beliefs are fully compatible with those basic beliefs shared by Catholics and Protestants, and therefore in turn those Christian doctrines in dispute between Catholics and Protestants should be seen as relatively unimportant in the larger scheme of things, and can be adjudicated to the satisfaction of all on the basis of reason – with a resultant international peace and harmony among and between all of the world's peoples.⁵⁴⁰

Ma philosophie est entièrement compatible avec les éléments de la théologie chrétienne dans laquelle il y a un large accord entre catholiques et protestants; ma philosophie est entièrement compatible avec les croyances fondamentales de la Chine (du début), par conséquent les croyances chinoises de base sont entièrement compatibles avec celles partagées par les catholiques et les protestants, et donc à son tour les doctrines chrétiennes en litige entre les catholiques et les protestants doivent être considérées comme relativement peu importantes dans le grand ordre des choses, et peut adjuer à la satisfaction de tous, sur la base de la raison - avec une résultante de la paix et l'harmonie internationale au sein et entre tous les peuples du monde.

Pour Leibniz, la Chine va permettre d'éclairer la connaissance de l'Europe, la réconciliation des Chrétiens, mais aussi d'améliorer la compréhension du monde. Il n'y a en effet pour lui qu'une marche entre comprendre la Chine et comprendre le monde et la langue chinoise en serait le vecteur. Selon Leibniz, connaître la langue chinoise allait lui permettre de connaître la société en Chine et sa méthode serait de comprendre la cohérence de la doctrine chinoise pour se comprendre soi-même. Il ne cherche pas des analogies ponctuelles mais des analogies structurales et il veut trouver des relations.

Lorsque Leibniz pense le rapport de la Chine à l'Europe, il esquisse le déplacement de la religion à la métaphysique : sa méthode est rigoureuse par le support mathématique, enveloppe encore une institution confirmée dans nos sciences humaines.⁵⁴¹

Leibniz est animé d'une volonté d'échange de connaissances et de compréhension mutuelle entre les cultures. On trouve néanmoins des idées que l'on pourrait qualifier d'orientalistes. Il

⁵⁴⁰ Daniel J. Cook et Henry Rosemont Jr, *Writings on China*, p. 3.

⁵⁴¹ Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, p. 37.

pense que le Jésuite Ricci comprendrait mieux les Classiques que les Chinois eux-mêmes et déclare :

How often strangers have better insight into the histories and monuments of a nation than their own citizens.

Combien de fois les étrangers ont un meilleur aperçu de l'histoire et des monuments d'une nation que leurs propres citoyens.⁵⁴²

Voltaire de son côté est aussi lecteur des Jésuites.⁵⁴³ Il est le représentant français de la « sinomanie » que les missionnaires ont répandue. Ses sources sont donc les mêmes que celles de Leibniz. Voltaire, dont la conception de la Chine fut « en grande partie formée par sa lecture des *Lettres édifiantes* et de la *Description de la Chine* de Du Halde n'hésita pas à se fier souvent aux renseignements donnés par Parrenin. »⁵⁴⁴ On voit donc que tout ce qu'il tient de la Chine vient des *Lettres*, de la *Description* de Du Halde, ouvrage composé d'une compilation de rapports de missionnaires et de *Lettres* de Parrenin, lui-même Jésuite et qui entretenait une correspondance avec Dortous de Mairan.⁵⁴⁵ Voltaire va utiliser les *Lettres* pour critiquer les dérives de son temps. Elles ont effectivement eu un impact considérable sur la vie savante et artistique du dix-huitième siècle, et Voltaire s'en est largement inspiré pour son œuvre critique et littéraire, dans laquelle la Chine se trouve souvent valorisée car il ne se fit pas l'écho des critiques de Montesquieu.⁵⁴⁶ Ne suivant pas les Jésuites dans leur apologie de la religion chrétienne et de conversion, il sut extraire de ces analyses favorables dans ce contexte religieux l'idée que la présence d'une telle moralité en Chine montrait la relativité de la moralité elle-même. Il pouvait prouver par là même que la moralité pouvait exister et se construire sans la religion.

⁵⁴² Leibniz, *Sur le culte civil de Confucius*, in Daniel J. Cook et Henry Rosemont Jr, *Writings on China*, p. 64.

⁵⁴³ François Marie Arouet, dit Voltaire (1694-1778) fut un écrivain et un philosophe français. Il est particulièrement intéressant pour notre sujet car dans plusieurs de ses œuvres il évoque la Chine et sa philosophie comme dans son *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier, 1967 ; sa pièce de théâtre « L'Orphelin de la Chine », présentée pour la première fois le 20 août 1755, in *Chef d'Oeuvres Dramatiques de Voltaire*, Paris, Desbless, 1847, pp. 349-378 ; son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Paris, Garnier, 1963. Sur Voltaire voir Pierre Milza, *Voltaire*, Perrin, 2007 ; Éliane Martin-Haag, *Voltaire : Du cartésianisme aux Lumières*, Paris, Vrin, 2002 ; René Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris, Colin, 1969 ; René Pomeau, *Politique de Voltaire*, Paris, Colin, 1994. Sur sa relation avec la Chine, voir Shun-Ching Song, *Voltaire et la Chine*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1989.

⁵⁴⁴ Yvonne Grover, « La correspondance scientifique du Père Dominique Parrenin », in *Actes du IIe colloque international de sinologie : les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières* 16-18 septembre 1977, Paris, les Belles Lettres, 1980, p. 90.

⁵⁴⁵ *Lettres au R. P. Parrenin, Jésuite, missionnaire à Pékin*, par Dortous de Mairan, Paris, Imprimerie Royale, 1770. Jean-Jacques Dortous de Mairan (1678-1771) fut un mathématicien, astronome et géophysicien français.

⁵⁴⁶ Nous verrons par la suite que Montesquieu fut moins enclin à louer la Chine comme Voltaire mais tout deux ont en commun d'en faire la même utilisation pour contrer des dérapages politiques et religieux de leur époque.

Voltaire ne soutînt pas l'idée d'une Chine Autre, et qui étant Autre (que les Européens), ne pouvait pas philosopher.⁵⁴⁷ Au contraire, il fit montre d'une volonté d'échanges « transculturels » pourrions-nous dire en ce sens qu'il ne montra pas d'état d'esprit eurocentrique. Voltaire se dégage donc d'une entrave « « eurocentrique », pour élaborer en théorie – et transcrire dans la pratique historiographique – un « universalisme de la différence ». »⁵⁴⁸ Il va relativiser le « christianocentrisme » et l'eurocentrisme traditionnels par son intérêt pour les cultures lointaines. Il découvre que « les États et les cultures lointaines évoluent selon des lois complexes, aux facteurs multiples : les sciences, les lettres, le système politique, l'économie, les mœurs et les coutumes. Chaque pays combine ces facteurs dans un ensemble bien particulier qui forme son esprit ou sa culture. »⁵⁴⁹ Voltaire a donc œuvré à la découverte de la spécificité des cultures. On peut en ce sens le voir en tant que « précurseur de l'anthropologie culturelle. »⁵⁵⁰ Son anthropologie est plutôt pessimiste mais elle se rehausse avec le rôle civilisateur de la société : la raison propre à chacun permet aux nations de progresser en Orient tout comme en Occident. Il passe de l'admiration pour les Classiques à l'interculturalité. En ce sens, et cela est visible dans ses *Lettres philosophiques*, il ne voit pas la Chine avec un œil exotique et ses *Lettres philosophiques* « ne peuvent être tenues pour un ouvrage exotique, malgré de curieuses remarques sur les quakers ou les institutions anglaises : l'auteur donne trop ostensiblement la préférence à l'Angleterre sur sa patrie, il est moins soucieux de nous dépayser que de nous offrir des modèles ; (...). »⁵⁵¹

On trouve aussi l'idée, contrairement à Leibniz qui avançait que des Européens pouvaient mieux comprendre les Classiques chinois que les Chinois eux-mêmes, que ce sont les Chinois qui tranchent sur leur histoire. Il n'est pas question que des Européens viennent juger l'histoire d'un autre pays car nous n'aimerions pas que l'on nous fasse cela en Europe. Il emploie donc la « Règle d'Or » qui en morale circonscrit l'égoïsme.⁵⁵²

⁵⁴⁷ Au dix-huitième siècle se développe une opposition entre les sinophobes, qui reprochent aux Chinois leur athéisme, leur lâcheté, leur immoralité, et les sinophiles, favorisés par la propagande missionnaire des Jésuites, et illustrés par Voltaire, qui loue la politesse de ce peuple, sa sagesse, sa religion pure. Cet affrontement entre les deux parties va engendrer deux mythes selon Anne Cheng : « Celui d'une Chine philosophique qui a trouvé en France une caisse de résonance avec Voltaire. Et le mythe symétrique opposé d'un despotisme oriental auquel on associe souvent le nom de Montesquieu. D'un côté une Chine exaltée pour sa rationalité, sa consensualité, son universalité, son esthétique, c'est le mythe de la Chine philosophique ; de l'autre, la Chine brutale, cruelle, à laquelle se rattachent tous les préjugés sur une culture de la soumission aveugle à l'autorité... Telles sont les principales idées préconçues sur lesquelles nous vivons toujours aujourd'hui. » (Anne Cheng, « La pensée chinoise par-delà les fantasmes », rencontre avec Anne Cheng et propos recueillis par Catherine Halpern, *Sciences Humaines*, 2009/5, n°204.)

⁵⁴⁸ Jochen Schlobach, « Tirer des enseignements de Voltaire », in Hisayasu Nakagawa et Jochen Schlobach (Dir.), *L'image de l'autre vue d'Asie et d'Europe*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 24.

⁵⁴⁹ Jochen Schlobach, « Tirer des enseignements de Voltaire », p. 28.

⁵⁵⁰ Jochen Schlobach, « Tirer des enseignements de Voltaire », p. 24.

⁵⁵¹ Roger Mathé, *L'Exotisme*, Paris, Bordas, 1985, p. 28.

⁵⁵² On trouve cette « Règle d'Or » présente dans beaucoup de cultures. Le christianisme l'évoque "Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le pour eux pareillement." (*Nouveau Testament*, Luc 6.31, Paris,

De quoi nous avisons-nous, nous autres, au bout de l'Occident, de disputer avec acharnement et avec des torrents d'injures, pour savoir si il y avait eu quatorze princes, ou non, avant Fo-hi, empereur de la Chine, et si ce Fo-hi vivait sous trois mille, ou deux mille neuf cent ans avant notre ère vulgaire ?⁵⁵³ Je voudrais bien que deux Irlandais s'avisassent de se quereller à Dublin pour savoir quel fut au douzième siècle le possesseur des terres que j'occupe aujourd'hui, n'est-il pas évident qu'ils devraient s'en aviser à moi qui ait les archives entre mes mains ? Il en est de même, à mon gré, des premiers empereurs de la Chine ; il faut s'en rapporter aux tribunaux du pays.⁵⁵⁴

Cette idée de la Chine Autre qui ne peut philosopher a pourtant perduré jusqu'au dix-neuvième siècle et on la retrouve dans les « histoires de la philosophie » qui apparaissent pendant cette période. C'est aussi à cette époque que l'on trouve un renversement au niveau des représentations sur la Chine et sur l'Orient. Le courant de la sinophilie va rencontrer une sinophobie ardue, qui va s'amorcer dès le milieu du dix-huitième et évolue en mépris de la Chine au cours du dix-neuvième siècle. D'après John J. Clarke, à partir du dix-neuvième siècle, le lien entre Orientalisme et racisme est consolidé par les nombreuses doctrines racistes.⁵⁵⁵

The perception of a symbiotic Relationship between nineteenth-century orientalism and racism is reinforced by the fact that a number of proponents of racist doctrines such as Renan and Le Bon, as well as several other figures involved in the formulation of racist attitudes, such as Bopp, Boetticher-Lagarde, and of course Wagner, were associated with orientalism.⁵⁵⁶

La perception d'une relation symbiotique entre l'Orientalisme du dix-neuvième siècle et le racisme est renforcée par le fait qu'un certain nombre de partisans de doctrines racistes tels que Renan et Le Bon, ainsi que plusieurs autres personnages impliqués dans la formulation des attitudes racistes, comme Bopp, Boetticher-Lagarde, et bien sûr Wagner, ont été associés à l'orientalisme.

Ainsi, l'Inde va représenter l'Autre et prendre le relais de la Chine avec la « découverte » du sanscrit.⁵⁵⁷ On demande à l'Inde le secret de nos origines tandis qu'on cherchait dans la Chine

Gallimard, 1971) Ainsi que Confucius (551-479 avant JC) : "Zigong : Y a-t-il un mot qui puisse guider l'action toute une vie durant ? Le Maître : « Mansuétude », n'est-ce pas le maître mot ? Ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse, ne l'inflige pas aux autres. » (*Entretiens*, XV, 23, trad. du chinois par Anne Cheng, Paris, Seuil, 1981)

⁵⁵³ Fuxi 伏羲, est un personnage de la mythologie chinoise et un héros civilisateur. Il est le premier des trois Augustes, *sanhuang*, 三皇. Le second était son épouse ou sa sœur, Nuwa, 女娲, qui aurait réparé le ciel suite à la guerre entre dieu des eaux, *gongong*, 共工, et le dieu du feu, *zhurong*, 祝融. Elle aurait créé l'humanité en modelant des statuettes d'argile. Le dernier Auguste est Shennong, 神农, qui aurait inventé l'agriculture, découvert les plantes médicinales et le thé. Fuxi 伏羲 possédait un corps de serpent et une tête humaine. Il est supposé avoir inventé les fondements de l'écriture chinoise, par l'invention des huit trigrammes, *bagua* 八卦, du *Yijing*, 易经 ou « Classique des changements » à l'origine de la calligraphie le calendrier, l'utilisation des métaux et aurait organisé l'élevage, la pêche et la construction des maisons. (*Yi Jing. Le Livre des Changements*, trad. du chinois par Cyrille J.-D. Javary et Pierre Faure, Paris, Albin Michel, 2002.)

⁵⁵⁴ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier, 1967, p. 107.

⁵⁵⁵ Nous allons développer sur la notion de racisme, notamment scientifique, dans le chapitre suivant.

⁵⁵⁶ John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, p. 192.

⁵⁵⁷ L'« indophilie » européenne commence au dix-neuvième siècle avec l'arrivée en Europe des premiers textes en sanskrit. Ainsi, l'attrance pour la Chine disparaît en même temps que les Lumières et laisse place après la

un modèle politique et religieux. La Chine ne semble plus faire rêver et n'interroge plus les philosophes : au dix-neuvième siècle, les travaux sinologiques sont devenus orientalistes, une science coloniale, et la sinophobie coïncide avec le fait que l'Europe a quasiment terminé ses révolutions intellectuelle, politique, scientifique et industrielle. Ainsi, la montée du racisme scientifique et de la sinophobie coïncide avec la montée de l'hellénisme. D'après ce qu'affirme Martin Bernal, tout ces éléments semblent liés.⁵⁵⁸ Les Européens n'ont plus besoin d'une Chine et de l'Inde comme référence ou point de questionnement. Ils ont confiance en eux-mêmes et l'existence d'un Autre leur permet de confirmer leur eurocentrisme latent.

Ce genre des Histoires de la philosophie est apparu en Allemagne au début dix-neuvième siècle.⁵⁵⁹ En France, il est présent parmi les *Manuels* et *Dictionnaires* qui viennent épauler la nouvelle discipline officielle d'enseignement qu'est la philosophie. La philosophie apparaît en effet comme discipline dans les programmes au début de cette époque.⁵⁶⁰ La France est le seul pays à la placer comme discipline enseignée.⁵⁶¹

Parmi les *Histoires de la philosophie* de Heumann et Brucker, la Chine n'est pas assimilée au bloc asiatique. On la trouve au milieu des traditions postérieures au christianisme et non chrétiennes. Heumann contredit les Jésuites et avance que les Chinois sont athées. Il nie également la chronologie chinoise qui ne pose alors aucun problème à la tradition de la Bible

Révolution Française de 1789 à un enthousiasme pour l'Inde. Les Romantiques et philologues allemands s'en font les prosélytes. On demande ainsi à l'Inde le secret de nos origines. Sur l'Europe et l'Inde, voir Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie : Une anthologie*, Paris, Pocket, 1993 ; John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997, pp. 54-70 pour l'Inde et pp. 71-92 sur le bouddhisme au dix-neuvième siècle en Europe ; Martin Bernal, *Black Athena : les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, trad. de l'anglais par Maryvonne Menget et Nicole Genaille, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, chapitre V, pp. 275-341.

⁵⁵⁸ Dans le chapitre V de son livre, Martin Bernal explique que tous ces éléments sont liés. Comme nous venons de le dire, c'est avec la linguistique, notamment allemande, que la Chine et l'Égypte tombent en disgrâce et que l'Inde marque une ascension. C'est le lien ressenti entre les langues européennes et le sanskrit qui cause ce changement de perspective mais pas seulement. Au moment où les Anglais et les Français ont des intérêts en Chine, l'image de ce pays devait nécessairement changer selon le sinologue. Les Européens ont ainsi oublié la civilisation raffinée et éclairée au profit d'une société de corruption où règnent drogue, crasse et torture. On assiste donc à la relégation de la Chine et de l'Égypte au profit du développement des « races supérieures », aryennes et sémitiques. Voir Martin Bernal, *Black Athena : Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, trad. de l'anglais par Maryvonne Menget et Nicole Genaille, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 275-341.

⁵⁵⁹ En effet, les premières histoires de la philosophie ont été éditées en Allemagne. Heumann publie la *Partitio historiae philosophiae*. Brucker a de son côté écrit *l'Historia critica philosophiae* en six volumes, parue à la fin du dix-huitième siècle.

⁵⁶⁰ Avant cette date, il y avait un enseignement qui n'était pas vraiment secondaire. La philosophie enseignée restait dépendante de la théologie et ne s'écartait pas d'un catalogue d'« opinion des philosophes ». Le cursus se composait de logique et de métaphysique et la philosophie était réduite à un art de convaincre et de persuader et à un art de se former des opinions probables. Voir *Dictionnaire de la philosophie*, Encyclopédie Universalis et Albin Michel, Paris, 2000, pp. 1418-1430.

⁵⁶¹ La présence de la philosophie dans les matières d'enseignements secondaire est une caractéristique proprement française qu'on peut faire remonter, d'une part, à la création, en 1808, de l'Université de France, et, d'autre part, à l'action personnelle du philosophe Victor Cousin. Voir *Dictionnaire de la philosophie*, Encyclopédie Universalis, p. 1427. Sur Victor Cousin voir Victor Cousin, *Cours d'Histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1829 ; Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, Calmann Lévy, 1885 et Jean-Pierre Cotten, *Autour de Victor Cousin : Une politique de la philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

et à la cohésion chrétienne. La Chine a produit de la philosophie mais n'est pas attachée à l'Orient. Brucker de son côté place la philosophie chinoise parmi les « philosophies exotiques » et se trouve dans la catégorie Asie.⁵⁶² La catégorie exotique permet d'insérer au « fait philosophique » les traditions autres que grecques. Ils associent donc au fait philosophique une universalité.

Le philosophe Victor Cousin au début du dix-neuvième siècle parle de la Chine comme étant un monde à part. Il pense que la philosophie a été en général le reflet de la religion en Orient et énumère les cas de l'Égypte, de la Perse, de l'Inde. En Chine, avec la réforme bouddhiste, ces philosophies se sont distinguées selon lui. La philosophie chinoise n'est donc pas seulement « autre » et la Chine lui semble « comme un monde à part dans l'Orient. »⁵⁶³ En effet, l'Orient est déjà un monde isolé. La Chine, qui fait partie de l'Orient est spéciale dans cette partie de la pensée. Cela la confine véritablement à une figure extrême de l'Autre.

Hegel pense que les philosophies exotiques citées dans *l'Historia critica* de Brucker ne sont pas des philosophies.⁵⁶⁴ En effet, il s'agit pour lui d'une « immense compilation, surtout bonne à consulter. L'exposé manque d'ailleurs au plus haut point de sens historique, il n'est pas simplement puisé aux sources et l'auteur y mêle partout ses propres réflexions (...). »⁵⁶⁵ Hegel considère donc cette *Histoire* comme une simple juxtaposition de doctrines « a-philosophiques et anhistoriques ». ⁵⁶⁶ La Chine n'a pas de philosophie car l'Orient, dont la Chine fait partie, n'a pas de philosophie.⁵⁶⁷

⁵⁶² Voir Anne-Lise Dyck, « La Chine hors de la philosophie. Essai de généalogie à partir des traditions sinologiques et philosophique française au XIXe siècle » in Anne Cheng (Dir.), « Y a-t-il une philosophie chinoise ? », *Extrême Orient- Extrême Occident*, n°27, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2005, pp. 18-19.

⁵⁶³ Victor Cousin, *Cours d'Histoire de la philosophie*, Tome 2, 2e leçon du 24 avril 1828, p. 14.

⁵⁶⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) est un philosophe allemand qui représente l'idéalisme en Allemagne. La philosophie prend pour lui la forme d'un système qui réunit tous les savoirs en suivant une logique dialectique. On lui doit notamment la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), *La Science de la logique* (1812-1816) et *l'Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, (1817 1re édition). C'était un philosophe allemand mais il influença l'image de « l'Orient » et de sa philosophie en France. Comme le dit le spécialiste en littérature Jean-Marc Moura, « la synthèse hégélienne lui sert de système de référence sur « l'altérité (extrême-)orientale au XIXe siècle » ». (« L'(Extrême-)Orient selon G. W. F. Hegel. Philosophie de l'histoire et imaginaire exotique », *Revue de littérature comparée* 2001/1, n°297, pp. 31-42). Hegel parle de l'Orient (avec à l'est le monde chinois principalement) car pour lui l'Extrême-Orient est une catégorie inconnue. Il s'insère dans le contexte allemand de « l'hellénophilie » et de la « Renaissance orientale » qui fait de l'Inde la source de toute sagesse. Voir Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel : Leçons sur la "Phénoménologie de l'Esprit" professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études*, Paris, Gallimard, 1947 ; Jean Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, 2 vol., Paris, Aubier, 1946 ; Guy Planty-Bonjour, *Le Projet hégélien*, Paris, Vrin, 1993 ; François Châtelet, *Hegel*, Seuil, 1968 ; René Serreau, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962 ; Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Rivière, 1948 ; Theodor W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 1979 ; Jean-Louis Vieillard-Baron, *Hegel et l'Idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999.

⁵⁶⁵ G.W.H. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1964, p. 53.

⁵⁶⁶ Anne-Lise Dyck, « La Chine hors de la philosophie. Essai de généalogie à partir des traditions sinologiques et philosophique française au XIXe siècle », p. 20.

⁵⁶⁷ G.W.H. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 16.

La Chine en tant qu'appartenant à l'Orient, c'est-à-dire à l'Autre de l'Occident, n'a pas développé de philosophie car elle fait partie du bloc des « non philosophes ». Nous développerons cet aspect plus loin.

Victor Segalen, ethnographe et archéologue, va jouer un rôle dans la cristallisation du mythe de « la Chine autre ».⁵⁶⁸ Il va le faire en dégagant des éléments clés de l'exotisme : la passion, l'esthétique, la mélancolie et la violence. En ce qui concerne le mythe développé sur la Chine, il dit qu'il va « être aux prises avec la plus antipodique des matières. »⁵⁶⁹ Il présente la Chine comme autre et exotique.

L'empire finissant deviendra pour lui un Ailleurs fascinant parce que réputé impénétrable. Il admet donc que l'exotisme, dont il se fait une philosophie, est affaire d'imagination : au fond ce n'est pas la Chine que je suis venu chercher ici, écrira-t-il de Pékin, mais une vision de la Chine.⁵⁷⁰

Son œuvre, dont ses poèmes comme *Stèles* et son roman *René Leys*, « exaltent l'étrangeté chinoise, conçue comme métaphore de toute altérité, distance irréductible et vertigineuse où le moi de « l'exote » se trouve et s'affirme. »⁵⁷¹ Dans *René Leys*, il évoque la réalité chinoise comme une mise à distance. On peut parler d'une altérité chinoise qui est présentée par une inaccessibilité de l'empereur et du palais impérial.

La capitale du plus grand Empire sous le ciel, a donc été voulue pour elle-même ; dessinée comme un échiquier tout au nord de la plaine jaune ; entourée d'enceintes géométriques (...). Au milieu, - dans le profond milieu du Palais, un visage : un enfant-homme, et Empereur, maître du sol et Fils du Ciel (...) Il vécut vraiment, sous son nom de vivant mais indicible (...) et le lieu de son sacrifice, l'enclos où l'on avait muré sa personne, cette ville violette interdite – dont les remparts m'arrêtent maintenant, - devenait le seul espace possible à ce drame, à cette Histoire, à ce livre qui sans Lui n'a plus aucune raison d'être.⁵⁷²

Jean-Marc Moura analyse ce passage comme une manière de mettre à distance la Chine et de la faire apparaître comme autre par des images d'inaccessibilité et d'impossible rencontre entre l'Occident et cette Chine mystérieuse car impénétrable. Cette façon d'écrire témoigne « d'une radicale mise à distance. L'altérité chinoise est rendue à elle-même dans ce texte où le palais, impénétrable, et l'empereur, inaccessible, jouent comme ses métaphores. A la fois

⁵⁶⁸ Victor Segalen (1878-1919) fut médecin de la Marine française, poète et ethnographe. Il écrit un ouvrage sur l'exotisme nommé *Essai sur l'exotisme : une esthétique du divers* en 1913 (Paris, Librairie générale française, 1999). En 1908, il part en Chine où il soigne les victimes de l'épidémie de peste de Mandchourie. Il décide de s'y installer et écrit en 1922 entre autres *Stèles* (Paris, Librairie générale française, 1999) en 1912 et *René Leys* (Paris, Chatelain-Julien, 1999).

⁵⁶⁹ Jean François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris, Allia, 2006, p. 9.

⁵⁷⁰ Jean François Billeter, *Contre François Jullien*, p. 9.

⁵⁷¹ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992, p. 91.

⁵⁷² Victor Segalen, *René Leys*, pp. 42-43

fasciné et pour jamais étranger à cette culture, le narrateur occidental ne peut que marcher autour des remparts impériaux, comme l'écriture ne peut que décrire les signes extérieurs d'une réalité qui lui échappe. »⁵⁷³

De même, dans *l'Essai sur l'exotisme*, l'esthétique du divers renferme la notion clé de différence. On voit se dessiner deux mouvements de cette quête scripturale comme un retour à l'émotion intense liée par l'approche de mondes singuliers, et éloignés de l'Occident. Mais on voit aussi une opposition « au mode de penser dominant de l'époque, et surtout au positivisme ethnologique confrontant de manière rigide Occident et mondes exotiques. Segalen dénonce en effet l'expansion agressive de la « civilisation » occidentale, (...). »⁵⁷⁴

Plus proche de nous dans le temps, Paul Valéry dans la préface du livre de Cheng Tcheng, *Ma mère et moi à travers la première révolution chinoise*, parle de la Chine comme d'une « planète séparée ».

La Chine, fort longtemps nous fut une planète séparée. Nous la peuplions d'un peuple de fantaisie, car il n'est rien de plus naturel que de réduire les autres à ce qu'ils offrent de bizarre à nos regards.⁵⁷⁵

Jusqu'au vingtième siècle, nous avons gardé dans l'imaginaire intellectuel une image de la Chine comme autre, autre monde séparé du nôtre. Au dix-neuvième siècle, cette idée d'altérité de la Chine est encore vivace, notamment dans le travail de François Jullien qui emploie ce raisonnement de la Chine autre.⁵⁷⁶ Et cette altérité de la Chine lui sert, comme à Leibniz ou aux Jésuites, à nous penser nous, l'Occident. Pourquoi a-t-il choisi la Chine ? Parce qu'il y recherche les paroles de l'origine : « Partir en Chine, c'était donc d'abord cela : y chercher d'autres « paroles de l'origine ». »⁵⁷⁷ L'autre raison est qu'il s'y trouve une extériorité de langue et d'histoire. En effet, selon lui, le chinois ne fait pas partie des langues indoeuropéennes et elle est la seule à avoir gardé son écriture idéographique. L'extériorité de l'histoire de la Chine selon lui est effective « même si l'on perçoit quelques rares échanges s'opérant indirectement (par la route de la soie) à l'époque romaine, les deux côtés du grand continent n'entrent effectivement en contact qu'à la seconde moitié du XVIe siècle, quand les missions d'évangélisation débarquent en Chine ; et ne commencent

⁵⁷³ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 32.

⁵⁷⁴ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 134.

⁵⁷⁵ Paul Valéry, préface du livre de Cheng Tcheng, *Ma mère et moi à travers la première révolution chinoise*, Paris, Entente, 1975, p. 9.

⁵⁷⁶ François Jullien, né en 1951, a pour but d'étudier l'autre pour revenir sur soi. L'univers intellectuel des Chinois est fondamentalement opposé au nôtre. Le détour qu'il propose ne peut offrir qu'un dépaysement immense. Il permettrait donc un point de vue distancié sur la tradition intellectuelle occidentale. La pensée chinoise pour lui est « l'envers de la nôtre ».

⁵⁷⁷ François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie, Réplique à ****, Paris, Seuil, 2007, p. 32.

véritablement à communiquer que dans la seconde moitié du XIXe siècle, avec la guerre de l'Opium et l'ouverture de force des ports chinois, (...)»⁵⁷⁸ Il n'est pas question du Japon comme l'explique le philosophe Hervé Couchot qui explique que François Jullien distingue quatre conditions pour utiliser une extériorité radicale à notre pensée. Il s'agit de la non appartenance de la langue à l'indo-européen, donc pas sanscrit ; l'absence de rapport d'histoire et d'influence avec l'Europe ; l'absence d'une expérience d'une pensée exposée et commentée dans un corpus écrit, et enfin, il faut que cette pensée soit originaire.⁵⁷⁹ La Chine pouvait elle seule remplir le rôle de l'Autre selon André Chieng et François Jullien a introduit un usage original de la Chine qu'il voit à travers le titre de son livre *Penser d'un dehors*.⁵⁸⁰ Il avance que l'intérêt de la Chine pour François Jullien se constitue à travers une « remise en question l'universalité de la pensée occidentale » qui ne peut se faire qu'à travers la pensée chinoise parce que « parmi les grandes cultures apparues sur Terre et ayant laissé des documents écrits encore analysables aujourd'hui, ni le monde arabe, à l'histoire trop imbriquée avec celle de l'Europe, ni l'Inde, dont la langue partage les mêmes racines que celle-ci, ne peuvent remplir ce rôle d'un *autre*. Seule la Chine le permet et, de ce point de vue, le Japon n'a d'intérêt que dans sa filiation chinoise. »⁵⁸¹ On peut être interpellé par cette idée que François Jullien veuille remettre en question l'universalité de la pensée occidentale. Car finalement, en faisant un détour par l'Autre qu'est la Chine, non seulement la philosophie chinoise ne se libère pas de son altérité, mais le philosophe retourne à l'Occident et à sa pensée. Où se trouve donc cette décentralisation ? Affirme-t-il une existence d'autres philosophies au même niveau que la philosophie occidentale ?

La Chine c'est l'Autre pour François Jullien. Comme le dit Jean-François Billeter, l'œuvre de François Jullien « toute entière est fondée sur le mythe de l'altérité de la Chine (...) repose sur l'idée que la Chine est un monde complètement différent du nôtre, voire opposé au nôtre. »⁵⁸² En ce sens, pourquoi, en tant que monde opposé au nôtre, la Chine philosopherait ? Elle doit faire autre chose. De même, en France depuis le dix-huitième siècle et en Chine pendant tout le vingtième siècle chez les comparatistes, François Jullien « pose *a priori* que l'Occident et

⁵⁷⁸ François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, p. 33.

⁵⁷⁹ Hervé Couchot, « Torsion ou hétérotopie japonaise ? », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée : A partir du travail de François Jullien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, pp.164-165.

⁵⁸⁰ André Chieng, « Une lecture stratégique de l'économie chinoise », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée : A partir du travail de François Jullien*, p. 129.

⁵⁸¹ André Chieng, « Une lecture stratégique de l'économie chinoise », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p. 129.

⁵⁸² Jean François Billeter, *Contre François Jullien*, p. 9.

la Chine sont deux mondes non seulement différents mais opposés sur le plan de la pensée. »⁵⁸³ On avait bien saisi que l'on présentait depuis des siècles l'image de la Chine comme profondément différente de nous, l'Occident et l'Europe, mais il s'agit ici, clairement affirmé, que les deux entités s'opposent aussi en pensée. On trouve même l'idée que « le Chinois » est présenté comme l'Autre « du Grec », tout comme l'Infidèle ou l'Oriental l'étaient au Moyen Âge en vis-à-vis du chrétien. Paul Ricoeur déclare que la thèse de François Jullien qu'il « ne discute pas, est que le chinois est l'autre absolu du grec – que la connaissance de l'intérieur du chinois équivaut à une déconstruction par le dehors, par l'extérieur, du penser et du parler grec. »⁵⁸⁴ Le philosophe Alain Badiou parle de cette idée de différence entre les deux.

Tout le monde voit bien que l'œuvre de Jullien déplie une Différence entre la pensée chinoise et la philosophie au sens large, la philosophie pour autant qu'elle contient certes l'ontologie, mais aussi la stratégie, la sagesse morale, l'esthétique, l'érotique...⁵⁸⁵

On trouve également cette idée que la Chine autre permet de se comprendre nous-mêmes. Nicolas Martin, philosophe, avance que « la Chine est ce lieu radicalement autre qui offre à François Jullien un point de vue distancié. »⁵⁸⁶ Il note que dans *Le Détour et l'Accès*, le philosophe libérait le potentiel de ce détour par la Chine et le défend d'être exotique tout comme de contenir une quelconque « trace d'universalisme ou de relativisme, mais le désir de « remonter en deçà des choix implicites qui sont les nôtres (véhiculés par nous comme une évidence, mais que grâce à cette occasion de recul, nous pouvons sonder) ». Ce qui signifie que ce détour par la pensée chinoise implique un effet de retour, vers la pensée européenne. »⁵⁸⁷ On voit effectivement ici que la Chine, par son altérité, sert pour l'« Occidental » à prendre du recul afin de se voir et de se comprendre lui-même. Le philosophe Daniel Bounoux mentionne que « l'énorme altérité de la Chine nous renvoie à nos propres catégories, subitement perceptibles et situées. Le spectre mou de la mondialisation et d'un monde monotone s'éloigne ou en prend un coup ; et nous soupçonnons notre logos, dont nous étions si fiers, de n'être plus toute la raison. »⁵⁸⁸ Même si l'on constate

⁵⁸³ Jean François Billeter, *Contre François Jullien*, p. 38.

⁵⁸⁴ Paul Ricoeur, « Construire des comparables », tiré de Paul Ricoeur, *La traduction*, Paris, Bayard, 2004, pp. 62-66, in *Oser construire : Pour François Jullien*, Paris, Seuil, 2007, p. 144.

⁵⁸⁵ Alain Badiou, « Jullien l'apostat », in *Oser construire : Pour François Jullien*, p. 149.

⁵⁸⁶ Nicolas Martin, « Le vif de la philosophie », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p. 60.

⁵⁸⁷ Nicolas Martin, « Le vif de la philosophie », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p. 60.

⁵⁸⁸ Daniel Bounoux, « Respirer avec François Jullien », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p. 15.

ici que l'autre nous permet de voir que nous ne sommes pas seuls à raisonner, on conserve cette idée d' « énorme altérité » qu'offre la Chine pour revenir sur nous-mêmes. François Jullien se défend pourtant de ne pas penser la Chine radicalement autre. En parlant de son chantier comparatiste, il affirme qu'il « ne « pose » aucune « altérité radicale » ou « de principe », (...) Parti comme je le suis de *l'extériorité* de la Chine et de l'Europe s'ignorant réciproquement et n'ayant eu de contact durant tant de siècles, je suis, pour ma part, conduit à formuler tout autrement la question.»⁵⁸⁹ Il distingue donc « l'Ailleurs (celui de l' « hétérotopie ») » de l' « autre », qui n'est pas non plus « différent », ni l' « opposé ».⁵⁹⁰ Ainsi, pour lui, l'Ailleurs « ne s'inscrit pas dans notre cadre initial, ne fait pas partie du paysage (linguistique – notionnel) dans lequel nous avons d'abord grandi et nous trouvons situés, donc aussi au sein duquel nous pouvons d'emblée nous « orienter ». »⁵⁹¹

Ce n'est pourtant pas ce que nous lisons dans le livre *Chine/Europe. Percussions dans la pensée. À partir du travail de François Jullien* où des intellectuels argumentent dans le sens du travail de François Jullien mais ne suivent pas ses dires et le présentent comme celui qui pense que la Chine est autre. Ils affirment quasiment tous que François Jullien parle d'altérité de la Chine. De son côté, il se défend d'employer ce terme d'altérité pour la Chine, il parle plutôt d'extériorité. Pour lui, l'extériorité est un constat alors que l'altérité est une construction.

Notez que j'ai dit extériorité et non pas altérité (comme me l'applique continûment J.F. Billeter) : l'extériorité est donnée par la géographie et par l'histoire, elle se constate ; tandis que l'altérité, si altérité il y a est à construire. La Chine est « ailleurs », je ne suis pas encore, à ce stade, de savoir si elle est « autre ». (...) Je ne dis pas non plus au départ que la Chine est différente, et même « si différente » (parce qu'elle est si distante), puisque je ne dispose pas un cadre commun où je puisse établir d'emblée le vis-à-vis.⁵⁹²

Il prétend donc faire une distinction entre l'ailleurs et l'autre. Pourtant, nous avons vu dans la partie précédente que si l'ailleurs était ailleurs, c'est-à-dire éloigné de nous géographiquement, on lui accolait immédiatement le caractère d'autre. L'autre est celui qui n'est pas nous. En tant que non Occidental ou non Grec, seuls philosophes aux yeux de François Jullien, la Chine et sa pensée ne peuvent donc qu'être autres, autant par la géographie que par l'être. François Jullien présente une étrangeté radicale entre les deux pensées que proposent l'Occident et la Chine. L'intellectuel Alain Riou avance l'idée que

⁵⁸⁹ François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, p. 85.

⁵⁹⁰ François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, p. 85.

⁵⁹¹ François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, p. 85.

⁵⁹² François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, p. 34.

« sans doute, bien d'autres ont déjà écrit sur la question, mais les explications apportées ne mettaient pas aussi clairement en évidence l'étrangeté radicale des deux chemins de la pensée. »⁵⁹³

Nous voyons bien dans son utilisation que la Chine est autre, l'envers de l'Occident. C'est ce que faisait déjà Marco Polo et c'est une idée que l'on retrouve chez les orientalistes et les exotistes. En ce sens, il n'est absolument pas novateur comme on peut l'entendre dire, car c'est depuis toujours que l'Occident se définit par rapport à son envers, l'Orient et plus particulièrement la Chine. Les spécialistes en communication Olivier Arifon et Philippe Ricaud, disent que François Jullien « aborde la Chine comme ce lieu profondément autre et par certains côtés un envers de l'Occident. »⁵⁹⁴ Ils soutiennent que sa démarche ne relève pas directement de l'anthropologie culturelle, car elle tente de dépasser la diversité des cultures pour faire émerger des caractéristiques communes de toutes les sociétés. Ils considèrent la sinologie de François Jullien « spontanément dérangeante. Alors que la sinologie se donne pour objectif l'étude de la Chine en elle-même et pour elle-même, François Jullien ne rompt jamais les amarres qui le retiennent à sa culture d'origine. Au contraire, il part de l'Occident et y retourne mais – et c'est fondamental – après un détour par culture chinoise. »⁵⁹⁵ Pour François Jullien, la « pensée chinoise » est un « autre continent de pensée ».

Il arrive souvent qu'on se méprenne sur ce point et s'imagine que l'objet de mon travail est d'explorer, et de faire découvrir, cet autre continent de pensée qu'est la pensée chinoise. Ce qui s'entendrait bien... Car, à partir du moment où il y a effectivement des territoires de pensée extra-européens qu'on connaît mal, ou pas du tout, pourquoi ne s'y intéresserait-on pas ? Peut-être apprendra-t-on quelque chose ? Mais ce n'est pas mon propos, ou du moins ce ne l'est que secondairement ; ce n'est pas parce que la pensée chinoise est intéressante que je m'y intéresse, ou du moins pas seulement.⁵⁹⁶

La Chine ne pense pas comme nous, c'est un fait que Jullien reconnaît. Mais il ne s'agit pas pour lui de la faire découvrir là où on ne la connaît pas : il s'intéresse à la « pensée chinoise » pour autre chose que ce qu'elle est, dans un but utilitariste donc. Il n'y a point d'innovation dans ses propos nous le verrons à la fin de cette partie. Le psychanalyste Laurent Cornaz avance l'idée que la Chine « ne pense pas comme nous. Sa pensée se joue des différences

⁵⁹³ Alain Riou, « La démarche contrastive de François Jullien, Questions qu'elle suscite chez un chrétien, Questions qu'il adresse à François Jullien, et à d'autres... », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p. 46.

⁵⁹⁴ Olivier Arifon et Philippe Ricaud, « L'art du décentrement ou comment la sinologie de François Jullien éclaire la médiation interculturelle », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.) *Chine/Europe. Percussions dans la pensée. A partir du travail de François Jullien*, p. 112.

⁵⁹⁵ Olivier Arifon et Philippe Ricaud, « L'art du décentrement ou comment la sinologie de François Jullien éclaire la médiation interculturelle », Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.) *Chine/Europe. Percussions dans la pensée. A partir du travail de François Jullien*, p. 112.

⁵⁹⁶ François Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors*, Paris, Seuil, 2000, p. 13.

énonçables dans la nôtre. D'où le mot d' « indifférence » pour dire le régime de la rencontre que suscite le détour par la Chine : nos différences ne s'y marquent pas. »⁵⁹⁷ La « philosophie occidentale » et la « pensée chinoise » se situent donc sur un terrain différent. On retrouve donc cette autre planète qui représenterait la Chine. François Jullien explique qu'il ne s'agit pas de « montrer que la pensée chinoise est le contretypé de la pensée philosophique, *mais qu'elle se situe sur un terrain différent*. Et c'est précisément par ce qu'elle se situe sur un terrain différent qu'elle est capable de rendre visible le terrain propre de la pensée philosophique. »⁵⁹⁸ François Jullien souligne « que c'est probablement une des premières fois qu'on s'en avise : ce que l'on appelle d'ordinaire « la rationalité » serait soumis à une restriction géographique. »⁵⁹⁹ La raison finalement ne serait plus la chose au monde la mieux partagée ? La Chine fait contraste avec l'Europe. En ce sens, on retrouve de nouveau cette identité du couple notionnel Orient et Occident qui se définit par une opposition, un contraste. Tout cela n'est pas neuf comme nous l'avons vu et s'insère dans l'imaginaire hérité sur la philosophie chinoise. André Chieng avance cette idée que soutient François Jullien : « Mais, comme nous le rappelle François Jullien (*Un sage est sans idée*, chap. 8), n'est-ce pas ici que la Chine fait le plus contraste avec l'Europe ? »⁶⁰⁰

François Jullien présente un « écart immense » (voire irréductible) entre « pensée chinoise » et occidentale.

Qu'il traite du nu ou décrive les stratégies d'expression, qu'il développe la notion de fadeur ou celle d'efficacité, c'est chaque fois une occasion pour François Jullien de souligner l'écart immense qui sépare la pensée chinoise de la pensée occidentale (principalement en tant qu'héritière de la philosophie grecque). Or l'altérité contient sa propre fécondité. À la question « pourquoi la Chine ? », François Jullien répond : « ... la Chine m'est apparue un cas de figure idéal pour envisager notre pensée du dehors – et, par là, de son atavisme. »⁶⁰¹ Autrement dit, le propos est de sortir de nos habitudes de pensées usuelles, trop usuelles pour arriver à penser l'improbable.⁶⁰²

⁵⁹⁷ Laurent Cornaz, « Indifférence du psychanalyste, un mot d'esprit chinois », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.) *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p. 225.

⁵⁹⁸ Jean-Marie Schaeffer, « François Jullien », in *Oser construire : Pour François Jullien*, p. 83.

⁵⁹⁹ François Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors*, p. 23.

⁶⁰⁰ André Chieng, « Une lecture stratégique de l'économie chinoise », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.) *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p. 131.

⁶⁰¹ François Jullien, *Le Détour et l'accès. Stratégie du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1995, p. 9, cité par Olivier Arifon et Philippe Ricaud, « L'art du décentrement ou comment la sinologie de François Jullien éclaire la médiation interculturelle », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p. 113.

⁶⁰² Olivier Arifon et Philippe Ricaud, « L'art du décentrement ou comment la sinologie de François Jullien éclaire la médiation interculturelle », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p.113.

Wolfgang Kubin affirme tout haut ce que tout le monde pense tout bas, la pensée chinoise n'est pas philosophique. Il déclare que « quand on me dit : « La pensée chinoise n'est pas philosophique, je réponds : « C'est vrai, la pensée chinoise aurait pu se développer en ce sens, mais elle n'a pas fait ce choix-là. »⁶⁰³ Voilà qui est dit : la pensée chinoise n'est pas philosophique, sinon on l'appellerait philosophie chinoise. Par ailleurs si la philosophie existait en Chine, il faudrait tout revoir et réécrire.

Ainsi, s'il est vrai, comme on se plaît à le répéter récemment, qu'une herméneutique existe en Chine déjà depuis Mencius – (...) -, il faudrait complètement réécrire toute l'histoire de la philosophie, en partant de Chine et non de Grèce puis d'Allemagne.⁶⁰⁴

Parler de « pensée chinoise » économiserait-il une ré-écriture de l'histoire de la philosophie puisque ce ne serait pas une philosophie manquante à insérer? Employer cette expression de « pensée chinoise » éviterait-il de reconnaître une erreur et un oubli de la philosophie chinoise (et d'autres) commise depuis des siècles ? Wolfgang Kubin se place d'ailleurs en opposition avec certains sinologues américains qui pensent que se trouve aussi en Chine de la philosophie et il soutient que « face à cette position isolée venue d'Europe, le collectif de la sinologie américaine et, dans son sillage, de nombreux représentants dans d'autres pays répondent d'une seule voix : tout ce qui est de nature philosophique est tout aussi présent en Chine qu'en Europe, et ce depuis longtemps déjà. Souvent même, on assigne inconsciemment à la Chine un rôle de précurseur, sans l'ombre d'une remise en cause. »⁶⁰⁵ Il est alors hors de question de « partager » le philosophique. Ainsi, François Jullien est présenté par Wolfgang Kubin comme le combattant du « politiquement correct » qui s'élève contre le fait de « distribuer » le fait philosophique à tout le monde, comme Hegel le faisait plus tôt en déclarant que les philosophies exotiques n'avaient pas à être insérées dans des histoires de la philosophie.

Non, ce qui est beaucoup plus inquiétant, c'est que le politiquement correct est devenu la référence unique sur laquelle se base l'Occident pour juger la Chine, ce contre quoi François Jullien ose s'élever, avec raison.⁶⁰⁶

Il dénonce les sinologues qui appliquent des contenus occidentaux à la Chine. Mais n'est-ce pas ce que fait Jullien quand il déclare donner des « structures » à la philosophie chinoise ?

⁶⁰³ François Jullien, lors d'un entretien avec Roman Herzog : *Chinesisches Werkzeug. Eine fernöstliche Denkposition zur Archäologie des Abendlands*, in *Lettre internationale*, 64, printemps 2004, p. 91 a, cité par Wolfgang Kubin, « Comme une poussière dans l'œil du politiquement correct », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p. 246.

⁶⁰⁴ Wolfgang Kubin, « Comme une poussière dans l'œil du politiquement correct », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p. 246.

⁶⁰⁵ Wolfgang Kubin, *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p. 246.

⁶⁰⁶ Wolfgang Kubin, *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, pp. 246-247.

Parce que ces structures ne sont pas occidentales ? Nous verrons ceci en détails plus loin. Ces sinologues politiquement corrects sont beaucoup plus eurocentrés que les autres (sous entendu qui disent que la philosophie chinoise n'est pas philosophique ou que philosophie n'est que Européenne, ou grecque).⁶⁰⁷

La Chine serait non seulement autre, mais elle le serait en plus doublement. La Chine serait un « double ailleurs » selon le philosophe Thierry Marchaisse. Il déclare en effet retrouver « la question essentielle, qu'il faudra éclairer : pourquoi la Chine n'est-elle pas un ailleurs comme les autres ? »⁶⁰⁸

On retrouve cette idée de place à part dans l'Orient, de place privilégiée de la Chine, peut être rivale de l'Europe mais sûrement alter ego. Mais on peut aller encore plus loin dans l'altérité de la Chine, qui ne serait même pas autre ou différente mais simplement indifférente par rapport à l'Europe. Cette position serait due au fait que les deux civilisations se seraient développées indépendamment l'une de l'autre, mais est-ce une raison pour l'entraîner encore plus loin que l'altérité ?

La Chine n'est pas à penser sous la catégorie du différent. La Chine est bien ailleurs, certes, hors de la sphère européenne, mais elle n'est pas plus différente de l'Europe qu'elle ne lui est semblable ; elle lui est in-différente, leur perspective demeurant à l'écart l'une de l'autre. Car la différence n'autorise que le moment (faible) du comparatisme, alors que l'in-différence de la Chine permet d'accéder à celui de la déconstruction par le dehors, autrement dit, de saisir vraiment la particularité, qui resterait sinon impensable, des choix et des partis pris philosophiques européens.⁶⁰⁹

La méthode de François Jullien pour se connaître soi-même par l'autre est de confronter ces deux « blocs de pensées » qui se sont développées indépendamment l'une de l'autre. Jean-Marie Schaeffer parle du vis-à-vis qu'il provoque entre philosophie (occidentale) et « pensée chinoise », et affirme que l'« on retrouve dans tous ses livres la même structuration, celle d'un « vis-à-vis » entre la philosophie et ce qu'il appelle « la pensée chinoise ». »⁶¹⁰ Il la nomme le détour par la Chine pour un retour sur soi. On est donc encore bien dans cette utilisation de la Chine autre pour se comprendre soi, c'est d'ailleurs ainsi que Leibniz l'utilisait.

Il s'agit donc d'utiliser la « pensée chinoise » non pas comme un modèle, comme aurait pu le faire Voltaire, mais pour prendre distance avec soi. Le spécialiste en littérature Philippe Jousset pense que la pensée chinoise se présente « non comme un modèle, mais bien

⁶⁰⁷ Wolfgang Kubin, *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p. 247.

⁶⁰⁸ François Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors*, p. 52.

⁶⁰⁹ Thierry Marchaisse (Dir.), *Dépayser la pensée : Dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine*, Paris, Seuil, 2003, p. 13.

⁶¹⁰ Jean-Marie Schaeffer, « François Jullien », in *Oser construire : Pour François Jullien*, p. 79.

davantage comme pourvoyeuse de *bonne distance* à l'égard de nos propres théories et pratiques, pour les faire apparaître comme telles et non point comme nature, fût-ce une « nature » culturelle. »⁶¹¹ La Chine nous révèle notre image car elle sert de point de distance entre nous et notre image, elle est ce qui permet de nous éloigner de nous même pour finalement se rendre compte de ce que nous avons. Cette idée de considérer que la Chine permet de relativiser le caractère « naturel » de la philosophie occidentale est intéressante car elle pousserait à l'éloigner de l'eurocentrisme. Mais ce n'est pas exactement ce que fait François Jullien. Avec la Chine, le philosophe opère donc un détour qui lui permet de se placer sur un terrain différent mais c'est pour revenir à la philosophie occidentale, la perfectionner et en rien la décentrer. Il pense que quand on se déplace, on prend de la distance avec soi-même pour se regarder, on reste dans la théorie de la reconnaissance de Hegel.⁶¹² __

En effet, c'est parce qu'elle se situe sur un terrain différent qu'elle est capable de rendre visible le terrain propre de la pensée philosophique.⁶¹³

François Laplantine souligne que cette idée de reconnaissance est liée à celle de distanciation qu'offre l'autre. Cette mise à l'écart de notre société nous permet de faire cette « découverte : ce que nous tenions chez nous comme naturel est en fait culturel ; ce qui allait de soi est infiniment problématique. »⁶¹⁴ Il soutient que l'anthropologie nécessite le dépaysement qu'il entend par « étonnement provoqué par la rencontre des cultures qui nous sont les plus éloignées, et dont la rencontre va entraîner une modification du regard que l'on portait sur soi. »⁶¹⁵ Nous avons ici décrite la méthode de François Jullien, qui s'avère être anthropologique : par le détour de la Chine, il obtient une modification du regard sur la philosophie en Europe et une meilleure compréhension et connaissance de celle-ci. Mais dans les faits, est-ce que la vision sur la philosophie occidentale change ? Que propose-t-il de nouveau ? Plus loin, l'anthropologue avance l'idée que sa discipline entreprend une « véritable révolution du regard » dans le sens où elle « implique un décentrement radical, un éclatement de l'idée qu'il existe un « centre du monde », et corrélativement, un élargissement

⁶¹¹ Philippe Jousset, « L'éclatement du sujet », in *Oser construire : Pour François Jullien*, p. 69.

⁶¹² Dans le chapitre IV de *Phénoménologie de l'esprit* (1807) Hegel traite de la lutte qu'engagent deux individus pour faire reconnaître l'un à l'autre leur liberté. Ils entrent ainsi dans un conflit qui peut prendre la forme d'une lutte à mort et peut ainsi aboutir à l'instauration de la domination du serviteur par le maître. Le terme de reconnaissance renvoie ici au fait que le savoir qu'un individu a de sa propre valeur dépend d'autrui. Sur la théorie de la reconnaissance voir, Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. de l'allemand par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, pp. 143-176; Frank Fischbach, *Fichte et Hegel, la reconnaissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999; Charles Taylor, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Aubier, 1994; Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000 et Axel Honneth, « Reconnaissance », in Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001; voir Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance : Trois études*, Paris, Stock, 2004.

⁶¹³ Thierry Marchaisse (Dir.), *Dépayser la pensée*, p. 84.

⁶¹⁴ François Laplantine, *L'Anthropologie*, Paris, Payot, 2001, p. 17.

⁶¹⁵ François Laplantine, *L'Anthropologie*, p. 17.

du savoir et une mutation de soi-même. »⁶¹⁶ C'est ici que François Jullien se désolidarise de la méthode anthropologique car ses résultats en diffèrent complètement. En effet, nous ne trouvons pas de décentrement au final chez lui, car il revient toujours à la pensée narcissique de l'Europe comme nous le verrons plus loin dans le chapitre 9. Si il fait ce détour par la Chine, c'est pour améliorer la connaissance de la philosophie en Occident, et non pas pour faire connaître celle de Chine. Ensuite, elle ne fait pas disparaître le centre du monde que représente l'Europe puisqu'elle ne s'intéresse pas à autre chose que sa philosophie et enfin, si le savoir est élargi, la mutation de soi-même n'est pas effectuée car le comportement reste le même comme nous le verrons dans la dernière partie de ce travail.

Il faudrait donc en passer par la Chine pour se connaître et appliquer une théorie de connaissance de soi par l'autre. Cette idée est développée très tôt comme nous l'avons vu plus haut. Jullien parle de « détour méthodologique, ou plutôt « stratégique », par la Chine. On y verra quel gain d'intelligibilité celui-ci procure : et comment la « Chine » permet effectivement de mettre au jour des *possibilités de pensée* en dégageant les cohérences négligées, voire insoupçonnées, en Europe. »⁶¹⁷ Mais quand on est tourné vers soi et pas vers l'autre, ou alors quand on considère l'autre uniquement de façon intéressée cette conduite n'est pas éthique. Il considère la Chine et sa philosophie en tant qu'objet et non en tant que sujet. En ce sens il les infériorise et cela ne réduit leur existence à une simple utilité. Et cette attitude n'est pas non plus nouvelle : « demandons-nous plutôt comment arriver à se reconnaître soi-même par le détour de l'Autre. Donc l'Europe à travers la Chine et la Chine à travers l'Europe ? Il ne peut s'agir que d'un espoir, (...). »⁶¹⁸

Mais si ce « détour » par la Chine est aussi important pour la philosophie occidentale, c'est qu'elle lui permet aussi de la compléter. C'est comme si il y avait un inconscient de la philosophie à retrouver, à faire resurgir et que la « pensée chinoise » permettrait de recouvrer. Il faut donc en passer par la Chine pour trouver l'impensé, l'inconscient de la philosophie et « à ce que Jullien appelle ses « atavismes » - ces réflexes de pensée qui sont d'autant plus efficaces qu'ils sont devenus transparents. »⁶¹⁹ Il affirme que le détour par la Chine et le retour en Europe n'est pas un voyage dont on rentre sans n'avoir rien appris. Il s'agit d'articuler pour lui ces deux moments où l'on va apprendre de l'Autre pour se connaître mieux. Nous sommes bien dans l'idée héritée que l'autre peut nous apprendre sur nous, « il ne s'agit pas de

⁶¹⁶ François Laplantine, *L'Anthropologie*, p. 19.

⁶¹⁷ François Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors*, p. 8.

⁶¹⁸ Wolfgang Kubin, « Comme une poussière dans l'œil du politiquement correct », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p. 252.

⁶¹⁹ Thierry Marchaisse (Dir.), *Dépayser la pensée*, p. 83.

passer d'abord par l'Autre, puis, l'âge venu, mûri, rassis, de rentrer benoîtement chez soi. Mais chacun des moments appelant l'autre pour s'approfondir en lui, le mouvement *d'ouverture* engendré entre eux est infini. »⁶²⁰ François Jullien parle bien de dépayser la pensée, ce qui en soit est une bonne idée, le problème est que l'a Chine a toujours le rôle de l'Autre et qu'à la fin de ce détour, elle le garde. « Jusqu'où peut aller le dépaysement de la pensée quand on quitte l'Europe et ses « anciens parapets » - rêve rimbaldien de la jeunesse – et qu'on s'enfonce dans cet ailleurs ? », questionnera-t-il.⁶²¹

De ce détour par la Chine, il en conclut que les pensées d'Occident et de la Chine sont différentes et s'opposent. Il existe donc selon lui des clivages entre ces deux pensées. Alain Riou va en ce sens et pense que François Jullien met « en évidence des clivages majeurs entre les modes de pensée chinois et européen. Ces clivages remettent radicalement en question l'universalité des catégories traditionnelles dans lesquelles s'est proclamée la foi chrétienne, à la fois dans ses traditions et dans sa – ou ses – théologie(s), tout au moins en Occident. »⁶²² Il déclare suivre la prescription de Foucault de la confrontation de l'Occident avec l'Orient, en indiquant que « les réexamens peuvent être poursuivis en confrontant la pensée occidentale avec la pensée de l'Orient. »⁶²³ Il veut construire une sorte de vis-à-vis entre Chine et Grèce « où l'on puisse lire un autre point de départ - d'émergence - de la pensée. »⁶²⁴ Il est vraiment intéressant de penser qu'il y a d'autres points de départ de la pensée, mais ces autres foyers philosophiques ne doivent pas être érigés en un Autre absolu.

Ainsi il en vient à la distinction entre philosophie (en Occident) et sagesse (en Chine). La philosophie est différente de la sagesse. S'il construit alors « en vis-à-vis les deux logiques de la philosophie et de la sagesse (*d'Un Sage est sans idée à Nourrir sa vie*), (...) [il] séparerai[t] : d'une part, la *vérité* (l'enjeu sur lequel s'est fixée la philosophie) ; de l'autre, la *disponibilité* (qui permet de garder l'esprit également ouvert aux opposés) ; ou, à leurs revers, d'une part, *l'erreur*, de l'autre, la *partialité*. »⁶²⁵

Enfin, on retrouve également de Leibniz cette idée défendue par un partisan de Jullien comme quoi « l'Occidental » comprend mieux la philosophie chinoise que le « Chinois » lui-même. Selon lui, le philosophe français est plus à même de comprendre la philosophie

⁶²⁰ François Jullien, *Chemin faisant*, p. 35.

⁶²¹ François Jullien, *Chemin faisant*, p. 36.

⁶²² Alain Riou, « La démarche contrastive de François Jullien, Questions qu'elle suscite chez un chrétien, Questions qu'il adresse à François Jullien, et à d'autres... », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*. p. 46.

⁶²³ François Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors*, p. 30.

⁶²⁴ François Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors*, p. 40.

⁶²⁵ François Jullien, *Chemin faisant*, p. 92.

chinoise par cet écart créé. Mais que dire de l'inverse ? Est-ce qu'un Occidental se laissera dire la même chose au sujet d'un « Chinois » ? Wolfgang Kubin pense que l'interprétation de François Jullien de la « philosophie chinoise antique gagne une profondeur jamais atteinte, profondeur que je ne retrouve que trop rarement chez mes collègues chinois. Si le philosophe français est plus à même que ses collègues chinois d'explicitier la philosophie chinoise, c'est certainement lié à son regard extérieur. »⁶²⁶ Nous avons déjà vu cette idée éminemment orientaliste chez Leibniz qui déclarait que un Jésuite tel que Ricci comprenait mieux les textes anciens et monuments des Chinois. Cet argument est également lié au colonialisme, qui soutient que les colonisés ne peuvent s'exprimer eux-mêmes, alors il faut parler en leur nom et les représenter. Cette privation de parole et cette négation de la capacité à l'analyse est caractéristique de la négation de l'Autre par le dominant. Nous développerons cette idée d'incapacité pour le non-Européen à se représenter et à penser par soi-même dans le chapitre 11 de notre étude.

Nous voyons donc au terme de ce chapitre que, tout au long de l'histoire érudite et philosophique française, la Chine a fait figure de l'Autre. En tant qu'Autre, elle ne pouvait faire la même que chose que les Occidentaux, exprimé par le « Nous », c'est-à-dire philosopher. Elle nous permettait en ce sens de nous connaître nous-mêmes en tant qu'outil de reconnaissance, de miroir. Cette situation n'a donc pas changé à notre époque et elle s'explique et peut se déconstruire. Nous le verrons dans la dernière partie de ce travail. L'altérité absolue que représenterait la Chine pour l'Europe est donc la première représentation qui a été décelée, les missionnaires la présentant comme l'étrangeté totale, monde étrange et mystérieux. Les philosophes se sont tour à tour représenté la Chine comme un « autre globe », exotique, étant classifiée dans les histoires de la philosophie en période pré-chrétienne comme si il n'y avait eu de philosophie chinoise « ancienne ». Cela laisse apparaître l'idée non fondée qu'il y ait un seul foyer de la philosophie ce qui est impossible comme dans les sciences ou les autres productions intellectuelles, techniques, poétiques etc. de l'humain. Penchons-nous maintenant un autre grief régulièrement attribué à la Chine qui résiderait dans le fait d'être scientifiquement en retard, exclusivement pragmatique et immuable dont les Jésuites avaient aussi été les instigateurs et tentons de voir quel a été le parcours de cette représentation sur la Chine et sa philosophie.

⁶²⁶ Wolfgang Kubin, « Comme une poussière dans l'œil du politiquement correct », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p. 250.

Chapitre VI - Le « déficit » théorique et scientifique chinois

Les perceptions que les savants français ont de la Chine et de sa philosophie au cours des âges n'en font non pas seulement un objet autre qui ne peut rivaliser avec ce que fait l'Occident puisque sa « nature » est différente. Il apparaît aussi dès les Jésuites que la Chine est qualifiée de scientifiquement « attardée ». En effet, les missionnaires remarquent une avancée dans les sciences mais constatent que ce développement se serait arrêté dans le temps et que la Chine reste figée. Le pays aurait donc stoppé son progrès scientifique. Nous verrons plus loin que ces termes de progrès et de retard ne sont pas innocents et dénotent une attitude colonialiste. La Chine « s'endormirait » donc et resterait « immuable ». Quel a été l'avenir de cette image que les Jésuites ont transmise aux savants français ? A-t-elle eu une pérennité ou bien a-t-elle été corrigée ?

Nous nous proposons dans un premier temps d'étudier le discours sur le prétendu « pragmatisme » des Chinois, c'est-à-dire de regarder de plus près l'idée qu'ils seraient trop pratiques et trop peu théoriques. Ensuite, il s'agira d'examiner le reproche du manque de progrès scientifique chinois et les raisons de ce supposé « retard » en sciences. Enfin, nous analyserons la croyance selon laquelle la Chine serait « immuable et éternelle ».

A - Le pragmatisme de la Chine

On peut tout d'abord remarquer chez les Jésuites cette idée que les Chinois seraient trop pragmatiques. En ce sens, comment pourraient-ils développer des théories et de l'abstrait, ces concepts s'opposant au pragmatisme ? Les missionnaires ayant décrit les Chinois inertes, terre à terre et pragmatiques, quel a été le développement de cette image ?

Au dix-neuvième siècle, dans les histoires de la philosophie, il est manifeste que les non Occidentaux sont cantonnés au « pratique » et on estime qu'ils n'ont pas développé d'idées abstraites.⁶²⁷ Qu'en est-il de cette idée qui distribue et classe des compétences intellectuelles en fonction du lieu d'origine ? Nous avons vu précédemment que le genre des *Histoires de la philosophie* s'est développé en France au dix-neuvième siècle. De Gérando publia en 1804,

⁶²⁷ Voir Anne-Lise Dyck, « La Chine hors de la philosophie. Essai de généalogie à partir des traditions sinologiques et philosophique française au XIXe siècle » in Anne Cheng (Dir.), « Y a-t-il une philosophie chinoise ? », *Extrême Orient- Extrême Occident*, n°27, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2005, pp. 17-26.

puis en 1822, une *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*.⁶²⁸ Ce livre, qui avait pour but d'ériger « un tableau historique des systèmes relatifs à ces questions essentielles, serait donc à la philosophie elle-même ce que la philosophie est à son tour aux sciences et aux arts ; il serait comme une carte géographique des doctrines et des opinions qui composent le monde intellectuel ; il nous en indiquerait les points principaux, les divisions et les différentes routes. »⁶²⁹ Cet ouvrage tente d'apporter une définition de la philosophie, dont il veut relater l'histoire et le passé. Il assimile la dimension pratique de la pensée aux commencements de la philosophie.

On voit aussi pourquoi la philosophie pratique a dû précéder, dans ses développements, la philosophie considérée comme science. Le besoin d'agir est plus pressant que le besoin de connaître ; il se déploie sous des formes plus multipliées et plus diverses.⁶³⁰

De Gérando a également publié pour la *Société des observateurs de l'homme* une brochure, en 1800, les *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*.⁶³¹ Il y fait part de son intention de ne pas faire raisonner les « sauvages » à notre manière : il ne faut ni les ramener à nous, ni les assimiler les uns aux autres. Si les intentions sont louables, leur réalisation se fait attendre car pour lui « les sauvages ne peuvent sans doute posséder un grand nombre d'idées abstraites, parce qu'ils n'ont pas eu l'occasion d'exécuter des comparaisons systématiques. »⁶³²

Ainsi les « sauvages » ne peuvent posséder de notions abstraites parce que il leur a selon lui manqué un exercice comparatif. Il avance également que « les notions dont les sauvages doivent être le moins occupés, sont celles qui appartiennent à la réflexion, et qui sont du ressort de la morale et de la logique comme celles de la *pensée*, du *jugement*, de la *volonté*, de

⁶²⁸ Joseph-Marie Degérando, ou de Gérando, (1772-1842) est un linguiste, pédagogue et précurseur de l'anthropologie française. Il fait partie de la *Société des observateurs de l'homme* et il est auteur d'un guide en 1800 qui dresse un aperçu sur l'observation de l'ethnologie qu'il définit comme une science et amène les débuts de " l'observation participante" des peuples « primitifs ». Il rédige notamment des *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* (in Jean Copans et Jean Jamin (Dir.), *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, J.M. Place, 1994) en vue d'aider les membres de l'expédition scientifique qui part explorer les terres australes.

⁶²⁹ J.M. De Gérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*, seconde édition revue, corrigée et augmentée, Paris, 1822, Tome 1, introduction pp. XVII-XVIII.

⁶³⁰ J.M. De Gérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Tome 1, Chapitre III, p. 199.

⁶³¹ La *Société des observateurs de l'homme* est une société savante créée en 1799 à Paris et qui disparaît en 1804. Elle fut considérée comme le début de l'anthropologie française. D'inspiration chrétienne, elle est fondée par Roch-Ambroise Cucurron Sicard, Louis-François Jauffret et Joseph de Maimieux. Cette société éphémère s'est penchée sur les cas de l'enfant sauvage de l'Aveyron et celui de l'expédition Baudin dans les terres australes, à qui les *Considérations* sont destinées pour aider les enquêtes à venir, à les faciliter afin de les rendre plus scientifiques.

⁶³² J.M. De Gérando, *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, in Jean Copans et Jean Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, J.M. Place, 1994, p. 84.

la *douleur*, etc. ». ⁶³³ Il contribue ainsi à enrichir le mythe du sauvage qui ne raisonne ni ne pense et qui surtout n'a ni morale, ni foi, ni loi ; tout ce qui fait un « être civilisé ». De plus, De Gérando pense que « comme les idiomes des sauvages sont probablement très pauvres, il est inévitable que chaque terme ait pour eux plus d'une acception ». ⁶³⁴ On voit également qu'il s'attaque au langage des « sauvages » qui ne peut être que pauvre, exprimant beaucoup de choses dans un maigre vocabulaire. Todorov avance l'idée que De Gérando part d'un cadre universaliste et rationaliste. ⁶³⁵ Il va donc débiter par définir l'homme en général et va observer si les hommes « particuliers » vont entrer dans cette définition. La philosophie fait de même : elle dispose d'un cadre connu, la philosophie en Europe, et il s'agit de juger si les « autres » peuvent y rentrer. Cette méthode n'est pas acceptable car elle est construite en sous-entendant que le centre et la référence est ce que nous connaissons. Nous tenterons de trouver et de décrire une alternative à ce comportement tenace dans la dernière partie de notre travail.

Le philosophe allemand Hegel a aussi développé cette idée que les Chinois sont restés au niveau de l'expérience et n'ont pas développé d'idées théoriques et abstraites. Il se seraient stoppés et ne seraient pas allés « au fond de l'abstrait ». Le raisonnement est simple (et simpliste) : en ce sens, considérés comme non théoriques, comment pourraient-ils être vus comme philosophes ? On ne peut pas dire non plus qu'ils en sont restés au sensible, c'est-à-dire qu'ils ne se sont pas limités à ce que leur ont fourni les sens, mais ils auraient fait un pas vers l'abstrait sans aller en profondeur. Aussi dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, il déclare qu'« il faut assurément avoir en haute estime que les Chinois n'en soient pas restés au sensible ou au symbole ; les pensées pures parviennent aussi comme telles à la conscience ; toutefois ils n'ont pas dépassé l'entendement le plus abstrait. Ils en viennent bien aussi, il est vrai, au concret, mais ils ne le comprennent pas, ils ne l'étudient pas spéculativement ; mais il est recueilli plutôt historiquement par l'entendement, il est raconté, traité suivant les intuitions de la perception ordinaire et de l'ordinaire détermination de l'entendement, en sorte qu'il ne faut pas voir dans cette collection de principes concrets une compréhension des puissances naturelles ou spirituelles supérieures, ni même une appréhension judicieuse des pensées. » ⁶³⁶ On voit ici que les Chinois se seraient extirpés de la simple expérience des sens. Mais ils seraient « limités » et ne pourraient pas atteindre l'abstraction la plus haute de l'esprit. Hegel parle en fait de ce qui définit la « sagesse chinoise ». En effet, elle n'est plus complètement

⁶³³ J.M. De Gérando, *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, p. 85.

⁶³⁴ J.M. De Gérando, *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, p. 86.

⁶³⁵ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, p. 30.

⁶³⁶ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1964, p. 77.

dans le pratique mais n'est pas encore entièrement dans le théorique, sinon il s'agirait de philosophie.

Telle est la nature de l'universelle abstraction des Chinois ; elle s'étend bien jusqu'au concret, mais seulement d'après l'ordre extérieur, en sorte que nous n'y pouvons rien trouver de sensé. Ce sont là les fondements de la sagesse chinoise.⁶³⁷

Ainsi, on trouve chez Hegel l'origine de l'idée que la Chine et sa sagesse en restent au début, au commencement de la réflexion, et cette idée va rester dans les esprits. Hegel soutient qu'« une philosophie qui ne dépasse pas ces commencements abstraits se trouve au même niveau que celle des Chinois. »⁶³⁸ Armé de ses analyses, voici comment Hegel décortique la pensée des Chinois.

Les Chinois en sont restés à l'abstraction et quand ils arrivent au concret on trouve, du côté théorique, une connexion extérieure d'objets, de genre sensible ; on n'y voit aucun ordre, aucune intuition profonde, le reste est de la morale.⁶³⁹

Les Chinois seraient donc passés du sensible à l'abstrait de surface dirait-on mais du point de vue théorique, il semble qu'il y ait un retour au sensible. Ce qu'ils ont produit dans la théorie n'aurait pas de structure et le reste serait de la morale, c'est-à-dire conforme au bien et au mal, aux bonnes mœurs mais en aucun cas un pur produit de la réflexion.

Nous voyons que les représentations qu'ont rapportées les Jésuites de Chine ont eu un impact sur les savants et philosophes européens. Elles viennent parfaitement s'insérer dans une période, le dix-neuvième siècle, qui voit le racisme scientifique atteindre le sommet de sa théorisation.

En effet, le racisme scientifique ou racialisme (terme employé par le philosophe Pierre-André Taguieff⁶⁴⁰), désigne les théories scientifiques, qui sont apparues principalement au dix-neuvième siècle en Occident, et qui ont tenté de fonder le racisme sur des études descriptives de la science expérimentale.⁶⁴¹ Comme l'avance Pierre-André Taguieff, il existe deux types

⁶³⁷ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 82.

⁶³⁸ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 90.

⁶³⁹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 90.

⁶⁴⁰ Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé : Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987. Sur le racisme voir Albert Memmi, *Le Racisme*, Paris, Gallimard, 1994 ; Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 2007, pp. 27-95 ; Florent Bernard, « Race et culture: l'instrumentalisation des différences », *Anthropo*, 2004, n°8, pp. 49-55 ; Anouch Chahnazian et Jean-Luc De Meyer, « Le racisme, mythes et sciences : Un essai critique. », *Revue de l'Institut de Sociologie*, Université libre de Bruxelles, 3/4, 1982,. Sur le racialisme ou racisme scientifique, voir Michel Girod, *Penser le racisme : De la responsabilité des scientifiques*, Paris, Calman-Levy, 2004 ; Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, chapitre 2, pp. 131-235 ; Gilles Teulié (Dir.), *Science et race, Les Carnets du Cerpac*, n°5, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2007.

⁶⁴¹ Pierre-André Taguieff parle d'un amalgame entre des racismes homonymes : il y aurait le racisme comme doctrine politique que l'on attribue à ses adversaires, le racisme comme orientation commune à des milieux littéraires et tendances idéologiques et le racisme comme modèle scientifique revendiqué par des écoles de

principaux de racismes qui résident dans deux solutions possibles pour régler les conflits raciaux. Soit l'on rend semblable à soi par le biais de l'assimilation, il s'agit du racisme d'assimilation ou impérialiste/colonialiste ; soit l'on préserve la différence par le « rejet de ce qui diffère » comme dans le racisme différentialiste ou d'exclusion.⁶⁴² François Bernier serait le premier à avoir employé le mot « race » en 1684 dans son sens moderne.⁶⁴³ Ensuite, au dix-huitième siècle, les taxinomies opèrent les premières classifications à prétention scientifique des êtres humains qui va amener à la distinction de « races » humaines.⁶⁴⁴ Même si Karl von Linné qui a écrit *Systema Naturæ* ou les *Systèmes de la nature* a beaucoup raisonné sur les espèces humaines, d'après Tzvetan Todorov c'est véritablement Buffon avec son *Histoire naturelle* le véritable point de départ est plutôt le représentant de l'histoire naturelle pour son influence par la suite.⁶⁴⁵ Arthur de Gobineau, dans son *Essai sur l'inégalité parmi les races*, développe le racisme « scientifique » avec une classification des « races » humaines.⁶⁴⁶ On note une transformation du racialisme en « racialisme vulgaire » avec Renan et Le Bon selon le penseur Todorov.⁶⁴⁷ Le racialisme présuppose donc l'existence des races, c'est-à-dire des

tradition savantes, Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé : Essai sur le racisme et ses doubles*, p. 125.

⁶⁴² Pierre-André Taguieff, *La Force du Préjugé*, pp. 30-31.

⁶⁴³ François Bernier (1620-1688) est un philosophe qui a écrit la « Nouvelle Division de la Terre par les différentes Espèces ou races d'homme qui l'habitent, envoyé par un fameux Voyageur à M. l'abbé de la *** à peu près en termes », mais qui est paru anonymement dans le *Journal des Savants* du 24 avril 1684. Il apparaît comme la première tentative pour diviser théoriquement l'humanité en « races » selon les couleurs de peau. Il étend le concept de race à l'humanité entière, sans préciser de hiérarchisation. Il place néanmoins les Européens en avant en les distinguant des peuples laids. En ce qui concerne le mot racisme proprement dit, il apparaît selon Pierre-André Taguieff, à deux reprises les années 1895-1897 et 1902. Voir, *La Force du préjugé*, p. 127.

⁶⁴⁴ La taxinomie est une science qui a pour objet de décrire les organismes vivants et de les regrouper en entités appelées taxons dans le but de les identifier puis les nommer, et enfin les classer. Le terme provient du grec *taxis* (placement, classement, ordre) et *nomos* (ordre, règle). Le botaniste suisse Augustin Pyrame de Candolle (1778-1841) est à l'origine du terme en 1813 dans sa *Théorie élémentaire de la botanique ou exposition des principes de la classification naturelle et de l'art de décrire et d'étudier les végétaux* (in Augustin Pyrame de Candolle, *Mémoires et souvenirs* (1778-1841), Genève, Chêne-Bourg, 2004). Mais cette classification des êtres vivants s'étend vite aux êtres humains et le premier à distinguer des races dans l'humanité est François Bernier cité ci-dessus. Par la suite Gobineau dans *L'Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855, Paris, P. Belfond, 1967) soutient que l'humanité est composée de trois races primitives (jaune, noire, blanche).

⁶⁴⁵ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, p. 141. Le naturaliste Carl von Linné (1707-1778) a écrit *Systema Naturæ* (*les systèmes de la Nature*, voir *Abrégé du Système de la nature de Linné, histoire des mammifères ou des quadrupèdes et cétacées*, Lyon, Matheron, 1802) publié pour la première fois en 1735 où il établit des classifications des éléments de la nature. Il spéculé sur les espèces humaines et divise les Homo sapiens en quatre « variétés » en 1735, mais c'est dans la dixième édition de 1758 qu'il introduit une classification de différentes espèces humaines. Ainsi, l'homme blanc (*Homo europæus*) se situe en haut de l'échelle alors que l'homme noir (*Homo afer*) est en bas. Le naturaliste Georges-Louis Leclerc, comte de Buffon (1707-1788) a rédigé *l'Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, (Paris, Gallimard, 1984) en 36 volumes parus de 1749 à 1789. Il y soutient l'idée que le Blanc serait la couleur originelle de l'homme, les autres « races » ne seraient que le produit d'une dégénération due à l'éloignement de la zone climatique tempérée.

⁶⁴⁶ Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), développe dans *l'Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855, Paris, P. Belfond, 1967), la thèse selon laquelle il existerait trois grandes races primitives (la noire, la blanche et la jaune). L'inégalité des races résiderait dans les dispositions particulières des hommes. Pour une réfutation de la thèse de Gobineau, voir Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 7-10.

⁶⁴⁷ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, p. 152 et suivantes. Ernest Renan (1823-1892) va opposer les « races » aryenne et sémitique. Il pense aussi la division de l'humanité entre trois grandes « races », blanche, noire et jaune. Voir *l'Histoire générale et Système comparé des langues sémitiques* de 1885 (tome VIII, in *Oeuvres Complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1949) De son côté, Gustave Le Bon (1841-1931) dans *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples* de 1894, (Paris, F. Alcan, 1927) assimile les « races » humaines aux espèces animales

groupements humains dont les membres possèderaient des caractéristiques physiques communes, mais aussi la continuité entre le physique et le moral ou le déterminisme biologique, l'action du groupe sur l'individu et une hiérarchie unique des valeurs ou le principe de l'inégalité.⁶⁴⁸ Les « races » sont comprises par les théoriciens du racisme comme des entités « pures ». Ainsi, comme le remarque Gregory Lee, même si au début du vingtième siècle, les scientifiques ont affirmé qu'il fallait renoncer au « mythe du sang » car il était fondé sur une « identification primordiale : celle de la « race » et du « sang », le « mythe du sang-race » (...), variante du pur et de l'impur », (...) l'idéologie clé des défenseurs d'états nations mono-raciaux. » demeura.⁶⁴⁹

Il est aussi à remarquer que cette influence des représentations des Jésuites et du racisme scientifique a dépassé les sphères intellectuelles pour déborder sur un lectorat populaire.⁶⁵⁰ Nous remarquons ainsi chez un médecin, le Docteur Matignon, que l'image d'une Chine pratique, dotée d'une « race » prolifique et travailleuse est bien présente.⁶⁵¹ Il vante, dans son ouvrage *La Chine hermétique. Superstitions, Crime et misère*, la capacité à travailler manuellement des Chinois. On note bien la présence de racisme qui vient alimenter les théories du racisme scientifique du moment.

Quoiqu'il en soit, la race chinoise n'est pas sans mérite. Faisons-lui même bonne mesure et reconnaissons qu'elle en est abondamment pourvue. Race prolifique, âpre au travail, résistante, se pliant aisément à toutes les besognes, sous tous les climats, d'une probité commerciale que l'on rencontre rarement chez l'Asiatique, elle est, par surcroît, docile, d'humeur égale et accepte, sans en paraître autrement émue, la plupart des vicissitudes de la vie. Le fait est que la Chine, en dépit de ses misères matérielles et morales, donne l'impression d'un peuple heureux.⁶⁵²

Puisque « le Chinois » est apte au travail pratique et besogneux, en quoi aurait-il le temps de verser dans les recherches abstraites et philosophiques ? C'est « un » homme foncièrement pratique, on en déduit qu'en cela il ne serait pas théorique et ne pourrait produire ce qui touche à la philosophie. Et Matignon d'insister : « Le Chinois, en homme foncièrement

⁶⁴⁸ Pour plus de précision voir Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé : Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987 et Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, pp. 133-234.

⁶⁴⁹ Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé : Essai sur le racisme et ses doubles*, p. 343, cité in Gregory B Lee, *La Chine et le Spectre de l'Occident : Contestation poétique, modernité et métissage*, Paris, Syllepse, 2002, p. 166.

⁶⁵⁰ Il faudrait une étude entière pour traiter de la question du débordement des représentations de la philosophie chinoise du milieu l'intellectuel sur le populaire, nous nous tenons juste à montrer l'influence des écrits des philosophes sur d'autres sphères de la société, tout comme aujourd'hui on retrouve leur « découpage » de la pensée dans les librairies.

⁶⁵¹ Le Dr J. J. Matignon fut médecin de la légation de France à Pékin. Il était ancien interne des hôpitaux de Bordeaux et fit un premier séjour en Chine, de 1894 à 1898, dans les troupes coloniales au cours duquel il organisa un hôpital et un rudiment d'école française à Pékin. Il revint en Chine pour un second séjour de 1899 à 1901.

⁶⁵² Dr J.J. Matignon, *La Chine hermétique : Superstitions, Crime et misère*, Paris, Paul Geuthner, 1936, p. XIII.

pratique, ou, pour mieux dire, agissant en cela d'instinct, en vertu d'un épais égoïsme invétéré, ne considère, dans cet étranger, que la valeur utilitaire. »⁶⁵³

Essayons d'y voir plus clair dans ces allégations selon lesquelles les Chinois ne seraient point portés sur la science. Le sinologue Joseph Needham dans *Dialogue des civilisations Chine-Occident*, résume ce grief reproché à la Chine.

De nombreux spécialistes de l'histoire des idées et des cultures feignent, aujourd'hui encore, de tenir pour établi que les civilisations asiatiques ne possédaient rien que l'on puisse appeler « science ». Si lesdits spécialistes sont un peu mieux informés, ils sont enclins à dire que la Chine a eu des études humanistes mais non des sciences naturelles, ou une technologie, mais non une science théorique, (...).⁶⁵⁴

Les philosophes européens et notamment français pensent donc à tort que les Chinois ne seraient point théoriques mais uniquement versés dans le pragmatisme et seraient en « retard » scientifiquement. Il faut tout d'abord signaler avec François Laplantine que c'est par rapport « aux seuls critères de l'Occident du dix-neuvième siècle que l'on mesure l'importance du « retard » des autres sociétés appelées, ou plutôt contraintes et rejointes le peloton de tête, le progrès technique et économique de la nôtre étant tenu pour la preuve éclatante de l'évolution historique dont on cherche simultanément à hâter le processus et à reconstituer les stades. »⁶⁵⁵ Joseph Needham dans *La science chinoise et l'Occident*, ne se montre pas « entièrement en désaccord avec l'idée selon laquelle les Chinois auraient été des gens essentiellement pratiques, portés à se méfier de toute théorie. »⁶⁵⁶ Nous ne partageons pas son opinion et pensons qu'il faut aller plus loin pour contrer cette position. Les Chinois ont en effet développé une « expérimentation minutieuse » et les découvertes chinoises n'ont pas toujours été « plus techniques que scientifiques ». ⁶⁵⁷ Il y a effectivement eu « dans la Chine ancienne et médiévale un corpus important de théories de la nature, une expérimentation enregistrée de manière systématique, et une importante pratique des mesures, souvent surprenantes pour leurs précisions. »⁶⁵⁸ Il faudrait ajouter des guillemets aux termes « anciennes » et « médiévales » car ce sont des termes plaqués sur la réalité chinoise selon des caractéristiques qui ne lui sont pas propres et les critères occidentaux que ces termes impliquent ne se

⁶⁵³ Dr J.J. Matignon, *La Chine hermétique*, p. VII.

⁶⁵⁴ Joseph Needham, *Dialogue des civilisations Chine-Occident*, Paris, la Découverte, 1991, chap. 8, p. 272. Nous ne sommes pas en accord avec ce qu'il nomme la science moderne, qui a eu lieu qu'en Occident, et qui laisse sous entendre que les autres ont développés des sciences dépassées, archaïques, traditionnelles même si il affirme que la Chine a participé à « sa percée » (Joseph Needham, *Dialogue des civilisations Chine-Occident*, p. 272).

⁶⁵⁵ François Laplantine, *L'Anthropologie*, Paris, Payot, 2001, p. 64.

⁶⁵⁶ Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident*, p. 16.

⁶⁵⁷ Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident*, pp. 16 et 58.

⁶⁵⁸ Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident*, p. 58.

retrouvent pas forcément dans l'histoire de la Chine. L'étude des tremblements de terre par exemple a été développée très tôt en Chine. On note le premier compte rendu de ce genre de catastrophes naturelles pendant la dynastie Xia, 夏, pendant le règne du Roi Jie qui a régné de 1763 à 1711 avant notre ère. Cette information est contenue dans les *Annales de Bambou*, *Zhushu jinian* 竹書紀年.⁶⁵⁹ On peut y lire que « le tremblement de terre a fait s'effondrer les temples. »⁶⁶⁰ On voit à travers ce compte rendu l'expérience qu'a eu la Chine des tremblements de terre. Au premier siècle de notre ère, le physicien et astronome Zhang Heng, 張衡 (78-139 ap. J.C.) était chargé de rendre compte des tremblements de terre à la cour des Han de l'Est, Donghan (東漢). C'est en 132 qu'il inventa le premier sismographe, élément primordial dans l'analyse et la prévention de ces catastrophes naturelles.⁶⁶¹ Cet exemple montre que cette idée de retard scientifique de la Chine est une méconnaissance de l'histoire des sciences en Chine. Concernant la précision de leurs observations, on peut noter le détail des rapports astronomiques au quatrième siècle avant notre ère. Le premier catalogue astronomique a été compilé à cette époque par l'astronome Shi Shen, 史丹 que l'on appelle l'astronomie de Shi Shen ou *Shi Shen tianwen* 史丹天官. C'est un catalogue d'étoiles qui fait état de cent quinze étoiles observées et répertoriées.⁶⁶² Cet exemple démontre l'observation dont faisait preuve les Chinois et invalide cette thèse du « retard chinois » qui est à situer dans une perspective évolutionniste et linéaire de l'histoire qui temps vers le progrès dont l'aboutissement est représenté par la civilisation occidentale, idée que nous développerons un peu plus loin.

Le reproche habituel que l'on fait aux philosophies autres qu'occidentales serait qu'elles ne sont pas rationnelles, et c'est aussi ce que sous entendent ces idées de retard scientifique et de

⁶⁵⁹ La dynastie Xia, 夏, s'étend de 2205 à 1767 avant notre ère. Les *Annales de Bambou*, *Zhushu jinian* 竹書紀年 sont une chronique historique rédigée sur lamelles de bambou. Cet ouvrage couvre une période s'étendant de l'Antiquité (de dynastie Xia, 夏) à 299 avant J. C. À partir du huitième siècle av. J.-C., elles prendront le nom d'Annales de Jin, puis à partir du cinquième siècle av. J.-C., de Wei. La tombe dans laquelle ces annales se trouvaient dans le comté de Ji, 汲, au Henan, l'ouvrage est également connu en chinois sous le nom de *Chroniques du tombeau de Ji*, *Jizhong jinian* 汲冢紀年.

⁶⁶⁰ Tang Xiren, « Earthquake, Precautions Against Earthquakes and Anti-seismic Measures », in *Ancient China's Technology and Science*, Beijing, Foreign Languages Press, 1983, p. 270. Voir aussi Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, Volume III, pp. 624-636.

⁶⁶¹ Tang Xiren, « Earthquake, Precautions Against Earthquakes and Anti-seismic Measures », p. 272.

⁶⁶² Bo Shuren, « Astrometry and Astrometric Instruments », in *Ancient China's Technology and Science*, p. 15. Voir Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, Volume III, pp. 171-461.

déficit théorique.⁶⁶³ Il est à remarquer comme le fait John J. Clarke que pour les philosophes des Lumières, la philosophie chinoise n'était pas contraire à la raison, mais son incarnation.

It will be recalled that for the philosophes China represented not the irrational but on the contrary the very embodiment of reason.⁶⁶⁴

Il convient de rappeler que, pour les philosophes de la Chine ne représentait pas l'irrationnel, mais au contraire l'incarnation même de la raison.

Marietta Stepaniants parle de ce reproche de du manque de rationalité de ces « pensées ». Il est en théorie inutile de rappeler que tout homme « possède peu ou prou une dose de rationalité ». ⁶⁶⁵ On peut entendre la rationalité comme ce qui relève de la raison, c'est-à-dire de la pensée ou du jugement. Elle affirme donc qu'une pensée rationnelle se définit par « la mise en œuvre d'un appareil conceptuel et logique. (...) la rationalité ne s'identifie pas au rationalisme. » ⁶⁶⁶ En effet, le rationalisme suggère une orientation exclusive vers la raison en tant qu'elle est source de toute connaissance. En ce sens, et si l'on suit les réflexions des philosophes qui appliquent des concepts occidentaux à la philosophie chinoise, elle ne serait pas rationnelle au vu du reproche de n'être que pragmatique ou ne raisonner que sur l'expérience, et elle serait donc empiriste, sa connaissance ne viendrait que de l'expérience. Mais est-ce que ces reproches sont bien pertinents ? Si l'on part du principe que la raison est partagée par tous, tout le monde peut produire une pensée rationnelle. Et même si cette connaissance était mêlée aussi de l'expérience, en quoi cela l'invaliderait-elle ? Nous verrons plus loin que la philosophie chinoise n'est pas uniquement tirée de l'expérience, mais qu'elle

⁶⁶³ Le concept de raison est une notion occidentale. En effet, le mot raison vient du latin *ratio* (Oscar Bloch, Walther Von Wartburg (Dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, p. 531) qui est une traduction problématique du concept grec de *logos*. Le mot *grec* signifie parole, discours, théorie, raison. Elle est opposée à déraison ou à la passion. Dans son sens subjectif, on peut l'entendre comme la faculté pour l'être humain de distinguer le réel de l'imaginaire, le vrai du faux. Mais nous sommes dans des dichotomies et oppositions binaires caractéristiques de la pensée en Occident, qui sont réductrices qui cachent une notion de pouvoir. Nous discuterons de cela dans la troisième partie de cette étude. La raison est critiquée par les postmodernistes comme Adorno, Horheimer, Lyotard, Rorty et Vattimo avance le philosophe mexicain Enrique Dussel dans son article "Eurocentrism and Modernity", (in John Beverley (Dir.), *The Postmodernism debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1995, p. 75). Il avance l'idée qu'il ne faut pas critiquer la raison, au nom de laquelle les Européens ont justifié tant d'actions condamnables, mais qu'il faut rejeter l'idée d'une raison "violente, coercitive et génocidaire". Elle est donc un argument central dans la condamnation des Autres à l'irrationalité, la raison étant l'apanage de l'Europe. Contre l'irrationalisme des postmodernistes, Enrique Dussel affirme la raison de l'Autre dont parle Tzvetan Todorov dans *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989. Dans son sens objectif, elle évoque l'ordre universel de la nature et le système harmonieux de l'univers. Elle est exprimée le sens de *logos* en grec et prend une majuscule. Chez Hegel par exemple, elle est la conscience effective ou point d'aboutissement du savoir absolu de la Phénoménologie de l'esprit (voir *Phénoménologie de l'esprit*, trad. de l'allemand par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991) et l'axe moteur de l'histoire. (voir la *Raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 2000). Sur la notion de raison, voir Gilles Gaston Granger, *La Raison*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984; Manuel de Diéguez, *Le mythe rationnel de l'Occident*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980.

⁶⁶⁴ John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997, p. 198.

⁶⁶⁵ Marietta Stepaniants, « Repenser l'histoire de la philosophie », *Diogenes*, 2008/3, n°223, p. 86.

⁶⁶⁶ Marietta Stepaniants, « Repenser l'histoire de la philosophie », p. 86.

relève aussi de la théorie et que comme dans tout processus de réflexion, l'amorce vient certes de l'expérience mais on en déduit une théorie.

Les Chinois sont donc non seulement décrits comme ayant un caractère et des habilités plus pratiques que théoriques, et ils ne seraient en cela pas aisément versés vers le théorique et donc la capacité à l'abstraction. Mais ce soi-disant déficit théorique est également avancé pour expliquer la non progression de la Chine dans les sciences.

B - L'immuabilité et l'improductivité de la Chine

Les philosophes européens vont gloser sur une Chine en retard scientifiquement. Mais cette terminologie, de retard, de progrès dans les sciences, n'est pas anodine. En effet, l'idéologie colonialiste a développé des notions pour temporaliser le développement humain et le classifier. Ainsi, le progrès va caractériser l'Europe, l'Occident et le colonisateur, et le retard va qualifier les colonisés, les Non-Européens, les Autres et l'Orient. Comme l'affirme Michael Hardt, les figures des dominés sont anachroniques, et celles des dominants modernes. On peut transposer dans notre problématique philosophique, que les dominés se trouvent situés « en dehors », « en marge » de la philosophie qui est dominante. Nous allons développer cette idée qui tient le dominé pour « toujours condamné à l'anachronisme ou à la répétition ; seuls les dominants ont le privilège d'habiter le nouveau et l'actuel. »⁶⁶⁷ Cet état de fait est causé par la domination coloniale et l'historiographie qui l'a soutenue. Ils ont toujours fonctionné en utilisant une notion de différence temporelle entre l'Europe et ses territoires autres. Alors, les territoires « coloniaux apparaissant pré modernes ou primitifs face à la modernité européenne ; ils étaient perpétuellement anachroniques, encore au niveau historique de l'Europe. Le désir de moderne ne menait à rien d'autre que le désir d'être européen et ne pouvait que mieux être répété par les Non-Européens. »⁶⁶⁸

On peut donc remarquer que la notion de progrès implique donc celle de temporalité.⁶⁶⁹ La temporalité est la notion de la perception ou de l'état du temps. Elle varie selon les domaines. Par exemple, la notion de « court terme » varie selon que l'on l'entend en archéologie, en

⁶⁶⁷ Michael Hardt, « L'histoire eurocentrée, sur Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe* », *Multitudes*, 2001/3, n°6, p. 37.

⁶⁶⁸ Michael Hardt, « L'histoire eurocentrée, sur Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe* », *Multitudes*, n°6, p. 38.

⁶⁶⁹ Sur ce sujet du progrès, voir Pierre-André Taguieff, *Le Sens du progrès : Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004. Sur la notion d'anachronisme, voir Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale. La différence historique*, trad. en français par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Amsterdam, 2009, pp. 361-368; Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 27-31 et pp. 62-67.

politique, en économie ou en informatique. Cette notion est donc liée à celle du temps, que l'on définit soit, comme la dimension du réel qui rend possibles et intelligibles ses mouvements et transformations ; soit comme la mesure de cette dimension réelle ou bien l'unité de durée de mouvements du réel.⁶⁷⁰ On représente le temps en tant que durée à travers l'idée de ligne mais la science montre par le biais des cycles de la reproduction ou les saisons que la nature fonctionne cycliquement. Le temps ne suivrait pas une ligne mais pourrait être défini comme suivant un cercle. En Occident, l'historicisme est une caractéristique fondamentale de la modernité qui est un concept sur lequel nous reviendrons dans la dernière partie de ce travail. La notion de progrès viendrait du fait que l'on pense le temps comme un phénomène linéaire.⁶⁷¹ On pense ainsi que la fin de l'histoire est le progrès qui trouve la civilisation occidentale comme aboutissement. Si on replace ces idées sur une ligne, on a le début puis la fin de l'histoire et entre les étapes. C'est ce qu'on soutient les philosophes de l'histoire. La science occidentale comme vecteur de ce progrès semble être placée par la théorie du progrès comme l'aboutissement et la fin du développement et de la civilisation. Mais finalement il répond tout autant à un mythe qu'à une idée religieuse. La science du temps s'est objectivée en inscrivant des chiffres sur cette ligne. Ainsi, celui qui ne suit pas ce modèle occidental scientifique de développement vers le progrès, ce qui semble être le cas de la Chine selon Herder, est en « retard » sur cette évolution linéaire et se situe plus à gauche de la ligne que vers sa fin, représentée par la civilisation occidentale.⁶⁷²

Comme le résume l'historienne Sophie Bessis, « la tradition est autochtone et la modernité occidentale. »⁶⁷³ Ainsi, la tradition ou les coutumes « ancestrales » conservées par les sociétés non européennes est ce qui les caractérise. On entend même souvent dire pour désigner et définir des pays non-européens, notamment le Japon, la Chine et d'autres qui se sont « développés » mais qui ne se situent pas en Europe ou en Occident, qu'ils sont des mélanges de tradition et de modernité. Ainsi, sur l'échelle du développement civilisationnel, ils restent hybrides ou composés des deux extrêmes temporels du développement mais en aucun cas on

⁶⁷⁰ Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Fayard, 2004, p. 1315.

⁶⁷¹ Le christianisme serait à l'origine de cette idée linéaire du temps car cela lui aurait permis de se distinguer des croyances des païens qui pensaient le temps par cycles et qui croyaient à la renaissance. La religion chrétienne a donc mis en place une idée de temporalité linéaire et l'a doté de repères temporels comme la genèse, la naissance du Christ comme début de l'histoire et l'Apocalypse comme fin. Voir Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 33-39.

⁶⁷² On retrouve ces idées chez Condorcet dans *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, (Paris, Institut national d'études démographiques, 2004) qui pense que l'être humain se dirige vers la raison par le biais de l'instruction. Auguste Comte (1798-1837) dans son *Cours de philosophie positive*, (Paris, Hermann, 1998) pense que la société suit des étapes de développements théologiques, métaphysiques et positifs. De même Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* (trad. de l'allemand par Jean-François Kervégan, Paris, Presses Universitaires de France, 2003) et dans *La Raison dans l'histoire*, (Paris, Plon, 2000), pense que l'aboutissement de l'Histoire est manifestation suprême de l'Esprit.

⁶⁷³ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres : Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte, 2001, p. 315.

ne leur accorde une reconnaissance d'un développement et d'un progrès scientifique et technique plein car ils conservent ça et là des temples et des ingrédients de tradition. Ainsi, on peut poursuivre avec Sophie Bessis que c'est la maturité qui caractérise l'Europe. Elle « se dit « vieille » depuis qu'elle est s'est persuadée de l'antériorité de sa civilisation et a annexé de « nouveaux » mondes – regarde désormais bien au-delà du Bassin méditerranéen et de ses périphéries, qui constituèrent si longtemps son unique horizon. Elle découvre l'existence d'autres peuples qui n'avaient jamais entendu parler d'elle et, à mesure qu'elle les découvre, les soumet et les asservit. »⁶⁷⁴ Ainsi, l'âge adulte et la maturité vont caractériser l'Europe alors que l'enfance et la jeunesse vont définir l'Orient et la Non-Europe.⁶⁷⁵ Il est alors classique pour le colonialisme et le racisme de parler de la Chine en terme de retardataire, située à l'arrière du train du progrès. Michael Hardt présente la pensée historique comme un agent de l'eurocentrisme.⁶⁷⁶ Nous développerons cet aspect de l'eurocentrisme dans la dernière partie de notre travail. Mais ce que nous souligner montrer ici, c'est qu'il y montre les figures des dominés anachroniques, et des dominants modernes. Du point de vue de la philosophie, cette classification montrerait des dominés qui se trouveraient « en dehors », « en marge » de la philosophie ou encore « pré-philosophiques », en retard scientifiquement, et des dominants qui représenteraient la philosophie, la modernité et la science. La notion de modernité est vue comme un désir du non-occidental ou non-européen et on se représente les sociétés non européennes comme temporellement mixtes, entre tradition et modernité, comme nous l'avons dit plus haut par exemple pour la Chine. On trouve un lien entre la modernité et la rationalisation dans le processus historique de rationalisation des mondes vécus qui trouve son origine en Occident. Cette idée est aussi soutenue par les philosophes Kenta Ohji et Mickhael Xifaras qui rappellent que « les modernes sont plus rationnels que les primitifs parce que la modernité rationalise plus que tous les autres mondes vécus, et les premiers modernes sont les occidentaux. »⁶⁷⁷ Il n'est donc pas surprenant que les philosophes aient relayé ce que les Jésuites avaient présentés, cette image de la Chine arriérée, en retard et prisonnière de ses traditions et de ses superstitions.

Leibniz est le premier à retransmettre cette idée de « retard scientifique » de la Chine et des Chinois initiée par les Jésuites. Il y joint l'idée de supériorité des Occidentaux sur ce sujet. Il

⁶⁷⁴ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 27.

⁶⁷⁵ Nous reviendrons sur cette caractéristique de l'enfance appliquée à la Chine et aux Chinois dans le chapitre suivant.

⁶⁷⁶ Michael Hardt, « L'histoire eurocentrée » : Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe, Multitudes*, n°6, pp. 35-46. Cet article est un compte rendu du livre de Dipesh Chakrabarty *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale. La différence historique*, trad. en français par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Amsterdam, 2009.

⁶⁷⁷ Kenta Ohji et Mickhael Xifaras, *Eprouver l'universel : Essai de géophilosophie*, Paris, Kimé, 1999, p. 33.

avance en effet que les Occidentaux sont supérieurs aux Chinois concernant les sciences théoriques. La Chine accuserait donc d'un retard et serait inférieure ; nous retrouvons là ce qui deviendra un des lieux communs développé sur la Chine et les Chinois, celui d'un monde statique et archaïque, par opposition au monde occidental qui serait doté d'un potentiel moderne et de développement singulier.

In profundity of knowledge and in the theoretical disciplines we are theirs superiors. (...) In these matters, then, we are superior.⁶⁷⁸

Nous sommes supérieurs (aux Chinois) dans les disciplines théoriques et en ce qui concerne la profondeur de notre savoir. (...) Par conséquent, dans tous ces domaines, nous sommes supérieurs à eux.

Mais évoquer la notion de retard signifie parler du temps et notamment du développement dans le temps des sociétés. L'évolutionnisme parle ainsi du développement des cultures et civilisations. Comme l'explique François Laplantine, selon ce courant de l'anthropologie, il existerait « une espèce humaine identique, mais qui se développe (tant dans ses formes techno-économiques et sociales, que culturelles) à un rythme inégal, selon les populations en franchissant les mêmes étapes, pour atteindre le niveau terminal qui est celui de la « civilisation ». »⁶⁷⁹ Ainsi, des théories mettent en évidence scientifiquement les passages entre les différents stades de transformations.⁶⁸⁰ Cette théorie de l'évolutionnisme apparaît comme une justification de la pratique que constitue le colonialisme sur laquelle nous reviendrons dans la dernière partie de cette étude.⁶⁸¹

Dans les *Novissima Sinica*, on retrouve cette idée que ce serait « l'Europe » qui excelle dans les disciplines théoriques et que ce serait le cas « la Chine » dans les sciences et observations expérimentales. Franklin Perkins le remarque.

⁶⁷⁸ Leibniz, « Préface aux Novissima Sinica », in Daniel J. Cook et Henry Rosemont Jr, *Writings on China*, Chicago et LaSalle, OpenCourt, 1994, p. 46.

⁶⁷⁹ François Laplantine, *L'Anthropologie*, p. 61.

⁶⁸⁰ Cette théorie de l'évolutionnisme a été fondée par Lewis Henry Morgan (1818-1881). Il a en effet établi une théorie de l'évolution de l'humanité à partir d'une étude sur les Indiens d'Amérique et qui est à la base des théories de l'évolution culturelle, ou encore darwinisme social. Cette expression fait référence à la théorie de l'évolution développée par Charles Darwin (1809-1882) dans *De l'origine des espèces* (1859) qui dégage principalement deux grandes idées : l'unité et la diversité du vivant s'explique par l'évolution, et le moteur de l'évolution adaptative est la sélection naturelle. Mais l'évolutionnisme anthropologique est antérieur à l'évolutionnisme biologique de Darwin rappelle François Laplantine. (*L'Anthropologie*, p. 223.) L'anthropologue Morgan distingue de son côté trois stades d'évolution, du plus arriéré au plus avancé : la sauvagerie, la barbarie et la civilisation. Chaque stade est lui-même divisé en différentes étapes (inférieure, moyenne, supérieure). Voir notamment Lewis H. Morgan, *La Société archaïque*, Paris, Anthropos, 1971. Voir aussi Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, Gallimard, 2007.

⁶⁸¹ Selon François Laplantine, le chercheur anthropologue, en tant qu'il définit son objet, la société non encore occidentalisée et s'identifiant « aux avantages de la civilisation à laquelle il appartient », participe du colonialisme en justifiant cette apport civilisationnel aux sociétés et cultures non encore « développées », François Laplantine, *L'Anthropologie*, Paris, p. 65.

In theoretical disciplines, including logic, geometry, metaphysics, and astronomy, Europe is the winner ; while in observations of experiential truths, the Chinese are the victors.⁶⁸²

Dans les disciplines théoriques, y compris la logique, la géométrie, la métaphysique, l'astronomie, l'Europe est le vainqueur, tandis que dans les observations de l'expérience des vérités, les Chinois sont les vainqueurs.

Pour Leibniz, la science chinoise apparaît donc comme inférieure à celle de l'Europe même s'il avance l'idée que la Chine a tout de même découvert des éléments que l'Europe ignorait.

En sus d'une tendance à être en retard au niveau des sciences, on retrouve une idée d'« obscurcissement » qui accompagne la Chine chez Pascal.⁶⁸³ La Chine selon lui « obscurcit ». En ce sens, elle apparaît comme hermétique. Cette idée reste présente de nos jours nous le verrons plus loin notamment dans la traduction de certains textes philosophiques délibérément brouillés selon des choix stratégiques de traduction. Cela perpétue cette idée de Chine obscure et compliquée à comprendre, Chine mystérieuse dont le sens est à décoder. Pascal se montre donc sceptique.

Il synthétise en une phrase l'hermétisme qui caractérise « l'esprit chinois ».⁶⁸⁴ Il serait alors selon lui difficile à pénétrer pour un Occidental formé des critères rationnels de la logique.

Voltaire, présenté comme un ardent défenseur de la Chine, se fait pourtant le relais de cette caractéristique du « retard » des Chinois dans les sciences. Il poursuit l'idée de Leibniz que les Chinois ont été novateurs dans les sciences mais qu'ils se seraient stoppés à un moment donné et que l'Occident les dépasserait maintenant.

Je n'examinerai point ici pourquoi les Chinois, parvenus à connaître et à pratiquer tout ce qui est utile à la société, n'ont pas été aussi loin que nous allons aujourd'hui dans les sciences. Ils sont aussi mauvais physiciens, je l'avoue, que nous l'étions il y a deux cents ans, et que les Grecs et les Romains l'ont été ; mais ils ont perfectionné la morale, qui est la première des sciences.⁶⁸⁵

On trouve donc cette idée chez lui d'humilité face à l'ancienneté de la science chinoise. Les Chinois ont découvert l'écriture avant les Occidentaux, ces derniers leur doivent donc le respect. Voltaire souligne que « cela n'empêche pas que les Chinois, il y a quatre mille ans,

⁶⁸² Franklin Perkins, *Leibniz and China : A Commerce of Light*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 119.

⁶⁸³ Blaise Pascal (1623-1662), mathématicien, philosophe et moraliste français, a principalement écrit les *Provinciales* et les *Pensées*. Il fut à l'origine de la querelle des rites. Il reprochait aux jésuites de trahir les valeurs catholiques au nom d'une "stratégie d'accommodation" aux mœurs des peuples qu'ils prétendent évangéliser. Il ne leur a pas pardonné aux leur tolérance pour les pratiques religieuses locales, qui pour lui ne sont rien d'autre que superstition et idolâtrie. Voir Blaise Pascal, *Les Provinciales*, Paris, Librairie générale française, 2004, notamment la quinzième lettre.

⁶⁸⁴ Pascal, *Pensées*, selon l'édition Brunschvicg, Paris, Garnier Flammarion, 1976, pensée n° 593, p. 217.

⁶⁸⁵ Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie : Une anthologie*, Paris, Pocket, 1993, p. 67.

lorsque nous ne savions pas lire, ne sussent toutes les choses essentiellement utiles dont nous nous vantons aujourd'hui. »⁶⁸⁶

Les Chinois ont donc développé la science mais se seraient arrêtés et il n'en examine pas la cause. Il présente donc la science chinoise comme étant similaire à celle des Grecs et des Romains du point de vue de la physique. Les Chinois avaient à l'époque de Voltaire, prétendument deux cent ans de retard sur les Occidentaux. Il évoque aussi cette prétendue propension des Chinois à croire en des superstitions, que les progrès de la science refoulent quand elle est développée plus avant. Ce qui n'était pas le cas en Chine à son époque au vu du retard bicentenaire dont il continue de les affubler.

Mais on doit avouer que le petit peuple, gouverné par des bonzes, est aussi fripon que le nôtre ; qu'on y vend tout fort cher aux étrangers, ainsi que chez nous ; que, dans les sciences, les Chinois sont encore au terme où nous étions il y a deux cent ans ; qu'ils ont comme nous mille préjugés ridicules ; qu'ils croient aux talismans, à l'astrologie judiciaire, comme nous y avons cru longtemps.⁶⁸⁷

En 1750, il venait de compléter *L'Essai sur l'histoire générale, et sur les moyens et l'esprit des nations*, qu'il publie en 1757. Il continue à noter le contraste entre le passé novateur de la Chine et son soudain arrêt dans sa progression scientifique et artistique. Il tente une explication biologique en évoquant des organes de nature différente de celle des Européens qui leur ont permis de trouver ce dont ils avaient besoin immédiatement mais qui ne les ont pas fait développer plus loin leur ingéniosité. Voltaire soutient que l'« on est étonné que ce peuple inventeur n'ait jamais percé dans la Géométrie au delà des éléments ; que, dans la Musique, ils aient ignoré encore les demi-tons ; que leurs astronomie et toutes leurs sciences soient en même temps si anciennes et si bornées. Il semble que la nature ait donné à cette espèce d'hommes si différente de la nôtre des organes faits pour trouver tout d'un coup tout ce qui leur était nécessaire, et incapables d'aller au delà. Nous, au contraire, nous avons eu des connaissances très tard ; et nous avons tout perfectionné rapidement. »⁶⁸⁸

Il tente des explications sur ce « retard scientifique » des Chinois. Il maintient donc le développement des Chinois dans les arts et les sciences mais note le manque de progrès qui a stoppé la Chine dans cette ascension. La première raison de cette rupture serait le trop grand respect de ce qui a été transmis par les Anciens. La seconde serait la nature de leur langue, qui selon lui empêcherait le progrès, une langue qui, comme on le verra plus tard, ne serait pas apte à rendre l'abstrait ni à philosopher. Son manque de connaissance quant aux sens des

⁶⁸⁶ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 114.

⁶⁸⁷ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 113.

⁶⁸⁸ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Paris, Garnier, 1963, Tome I, « Avant propos », pp. 2-3.

caractères ne l'aide pas pour cibler la précision nécessaire à la science. En effet, puisqu'un caractère chinois peut renfermer plusieurs sens, comment viser une efficacité dans ce que l'on désigne (et qui est central en philosophie) ?

Si on cherche pourquoi tant d'arts et de science, cultivés sans interruption depuis si longtemps à la Chine, ont cependant fait si peu de progrès, il y en a peut-être deux raisons : l'une est le respect prodigieux que ces peuples ont pour ce qui leur a été transmis depuis si longtemps par leurs pères, et qui rend parfait à leurs yeux tout ce qui est ancien ; l'autre est la nature de leur langue, premier principe de toutes les connaissances. L'art de faire connaître ses idées par l'écriture, qui devait être une méthode très simple, est chez eux ce qu'il y a de plus difficile. Chaque mot a des caractères différents : un savant à la Chine est celui qui connaît le plus de ces caractères.⁶⁸⁹

Le point fort des Chinois, ainsi que le remarquait Hegel quand il parlait de leur manque de sens théorique et abstrait, est la morale et les lois. En effet, il pense que « ce qu'ils ont le plus connu, le plus cultivé, le plus perfectionné, c'est la morale et les lois. Le respect des enfants pour leur père est le fondement du gouvernement chinois. »⁶⁹⁰

Voltaire affirme donc que la Chine avait bien développé une science, mais qu'elle se serait arrêtée pour diverses raisons citées plus haut.⁶⁹¹ Si on considère le développement scientifique de la Chine, on peut y voir une progression lente mais sûre nous dit Needham. Fut-elle lente ? Il semble que cette progression n'a pas toujours été lente en témoignent des inventions à développement rapide qui ont bouleversé l'ordre social de la Chine à certaines époques. Prenons l'exemple de l'imprimerie. La xylographie, ou gravure sur bois, a été pratiquée tout d'abord en Chine dès le septième siècle de notre ère. En combinant les deux procédés d'estampage et du sceau, cette invention est extrêmement utile aux Chinois qui reproduisent des « petits ouvrages de sciences occultes », des « almanachs », des « lexiques », des « brèves encyclopédie populaires », des « manuels d'instruction élémentaire » et a révolutionné la reproduction de « textes religieux ». ⁶⁹² Le *Mengqi bitan* 梦溪笔谈 (*Discussions de pinceau depuis un petit ruisseau de rêve* ou en anglais *Dream Pool Essays*) de 1088 écrit par le fonctionnaire Shen Gua, 沈括 (1031-1095), fait ensuite mention de l'inventeur chinois Bi Sheng, 毕昇, qui employa entre 1041-1048, sous la dynastie Song, 宋 (960-1279), des caractères mobiles gravés dans de la porcelaine, céramique d'argile visqueuse, durcis dans le feu et assemblés dans la

⁶⁸⁹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Tome I, 1757, « Avant propos », pp. 16-17.

⁶⁹⁰ Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie*, p. 101.

⁶⁹¹ Sur les inventions chinoises (effectuées bien avant l'Occident) voir Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident*, Trad. de l'anglais par Eugène Simon, Paris, Seuil, 1973, pp. 11-14 et Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.

⁶⁹² Jacques Gernet, *Le Monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 60.

résine et révolutionnent l'imprimerie.⁶⁹³ Cette invention bouleversa la méthode d'impression des livres qui devint extrêmement rapide et économique.⁶⁹⁴ Mais c'est la xylographie qui révolutionna réellement l'édition chinoise et on voit à partir du dixième siècle « une multiplication extraordinaire des éditions, même à tirage limités, à tirage officiel ou privé. »⁶⁹⁵

Cet exemple montre que l'image de la Chine qui stagne est donc une méprise occidentale.⁶⁹⁶ Joseph Needham propose comme explication l'évolution de la science. Pour lui, « la progression lente et assurée de la Chine s'est trouvée rattrapée par la croissance exponentielle de la science moderne, avec toutes ses conséquences, après la Renaissance. »⁶⁹⁷ Il convient comme nous l'avons dit de nuancer l'idée de progression lente et nous sommes en opposition avec l'emploi du terme de « moderne » pour caractériser la science (de l'Occident), ce qui laisserait sous entendre que la Chine soit encore arriérée. Mais l'idée qui est à conserver dans cette déclaration est cette conception de développement propre à chaque culture de manière différente. Comme le soutient justement Gregory Lee :

Chinese science may not have always posed the same questions in the same ways as European had, but science and technology did not go neglected by the 'Chinese head'.⁶⁹⁸

La science chinoise n'a peut-être pas toujours posé les mêmes questions de la même manière que les Européens, mais la science et la technologie n'ont pas été négligées par la « tête chinoise ».

Cette croyance sous-entend que la Chine a fait des découvertes et que malgré tout elle serait restée la même, c'est-à-dire non bouleversée historiquement par ses innovations. L'exemple

⁶⁹³ Jacques Gernet, *Le Monde chinois*, p. 61.

⁶⁹⁴ « Dispensing with the traditional process of plate engraving and so reducing the time required to print a book, the new method was economical and well as convenient. » (« Abandonnant le processus traditionnel de la gravure par plaque et de réduisant ainsi le temps nécessaire pour imprimer un livre, la nouvelle méthode a été tout aussi économique que pratique. »), Xing Runchuan, « The Invention and Development of Printing and Its Dissemination Abroad », in *Ancient China's Technology and Science*, p. 387.

⁶⁹⁵ Jacques Gernet, *Le Monde chinois*, p. 62.

⁶⁹⁶ Lors de l'ère des réformes en 1980 en Chine, des intellectuels ont pourtant repris ces idées de retard dans les sciences. On les trouve dans un mouvement intellectuel, le « mouvement culturaliste » qui s'oppose à celui de la « recherche des racines » (qui a été initié par l'écrivain Han Shaogong 韩少功, et essaie de faire «renaître» la Chine en mettant en avant sa culture millénaire, son patrimoine culturel et en livrant une désillusion causée par les expériences négatives de la vie capitaliste.) Ce « mouvement culturaliste » cherche à revitaliser la Chine à partir du modèle occidental, en repoussant tout ce qui est un élément de la culture chinoise. C'est une démarche extrême et un rejet total de culture chinoise comme raison unique de la déchéance de la Chine. Il met en avant de toute la culture occidentale avancée. Ils reprennent les mêmes idées que ce que les philosophes français peuvent avancer sur l'incapacité d'avancer et de penser des Chinois. On trouve donc un mouvement aller-retour de ces idées. L'image qu'avait les Européens de la Chine est reprise et utilisée par les Chinois à leur compte. Ce « mouvement culturaliste » appelle à l'innovation inspirée de l'Occident afin de « revitaliser » la Chine. Il atteint son paroxysme avec la diffusion d'un documentaire télévisé en six parties, *River Elegy* (He shang 河殇) en 1987. (Sur ce documentaire de Su Xiaokang, voir Chen et Jin, pp 215-237 ; Mi Jiayan, « The Visual Imagined Communities: Media State, Virtual Citizenship and Television in Heshang (River Elegy) », *Quarterly Review of Film and Video*, vol. 22, n° 4, Octobre 2005, pp.327-340. Voir aussi Chen Fong-ching et Jin Guantao, *From Youthful Manuscripts to River Elegy, The Chinese Popular Cultural Movement and Political Transformations, 1979-1989*, Hong Kong, Chinese University Press, 1997, introduction, pp.1-13.) La culture traditionnelle chinoise y est fortement critiquée, perçue comme la cause principale de la déchéance du pays.

⁶⁹⁷ Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident*, p. 101.

⁶⁹⁸ Gregory B. Lee, *China's Unlimited: Making the Imaginaries of China and Chineseness*, Londres, Routledge-Curzon, 2003, p. 42.

de la xylographie suivit de celui de la typographie démontre l'inverse. Cette idée vient surtout du fait que les Européens ne l'ont jamais connue avant et n'ont pu comparer son développement avec un avant et un après. Joseph Needham cite l'exemple que déjà employaient les Jésuites concernant l'utilisation de la poudre explosive. Cette croyance réside dans le fait que « les Chinois, bien qu'inventeurs de la poudre à canon, auraient été assez fous – ou assez sages – pour ne l'utiliser que dans les feux d'artifices, laissant à l'Occident seul en exploiter tout le pouvoir. »⁶⁹⁹ Cette idée manifeste une ignorance complète de l'utilisation militaire de cette découverte faite par des alchimistes et des pharmaciens qu'est la poudre à canon. En effet, sous la dynastie Song, 宋, des petites paquets de poudre explosive attachés aux flèches tirées au moyen de catapultes par les soldats vinrent remplacer l'utilisation des flèches incendiaires.⁷⁰⁰ On retrouve de surcroît dans cette assertion que cite Joseph Needham la « supériorité » de l'Occident dans son utilisation des inventions et l'« infériorité » des Chinois qui n'auraient pas pensé à faire un autre genre d'utilisation que celle « puérole » qu'ils feraient. Joseph Needham cite à l'appui une série d'innovations chinoises qui n'auraient servies à rien sans l'intervention de l'esprit « génial » des Occidentaux. Les plans de la machine à vapeur auraient été tracés par les Chinois mais c'est Watt qui appliqua au piston la force de la vapeur. Ces oppositions sont fausses car imaginaires et construites selon un schéma de supériorité de l'Occident sur les autres, nous le verrons mieux dans la partie suivante. Il avance que « les inventions et les découvertes des Chinois furent, la plupart du temps, largement mises en pratique ; mais, cela, sous le contrôle d'une société qui avait des normes très stables. »⁷⁰¹ Les idées taoïstes sont venues tardivement en Europe et elles ont plus été « très mal comprises si elles n'ont pas été ignorées par les traducteurs et les écrivains de l'Ouest. La religion taoïste a été négligée, la magie taoïste est passée pour rien de plus qu'une superstition, et la philosophie taoïste interprétée comme un mysticisme purement religieux et de la poésie. Le côté scientifique du taoïsme a largement été ignoré. »⁷⁰²

Pour illustrer cette méprise concernant le retard scientifique des Chinois et le manque de théorie scientifique, regardons un texte tiré du *Zhuangzi*, 莊子, où ses disciples essaient de trouver le sens du terme *dao*, 道.⁷⁰³

⁶⁹⁹ Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident*, p. 101.

⁷⁰⁰ Voir Zhou Jiahua, « Gunpowder and Firearms », in *Ancient China's Technology and Science*, p. 186.

⁷⁰¹ Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident*, p. 102.

⁷⁰² « been much misunderstood if not ignored by Western translators and writers. Taoist religion has been neglected, Taoist magic written off wholesale as nothing more than superstition, and Taoist philosophy interpreted as purely religious mysticism and poetry. The scientific side of Taoism has been largely overlooked. », Joseph Needham, *The Shorter Science and Civilization in China: an Abridgement of Joseph Needham's Original Text*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, I, p. 86, cité dans John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, p. 169.

⁷⁰³

道者万物之宗也。莫不由之而生，莫不由之而死。莫不由之而存，莫不由之而亡。莫不由之而盛，莫不由之而衰。莫不由之而荣，莫不由之而辱。莫不由之而贵，莫不由之而贱。莫不由之而富，莫不由之而贫。莫不由之而安，莫不由之而危。莫不由之而存，莫不由之而亡。莫不由之而盛，莫不由之而衰。莫不由之而荣，莫不由之而辱。莫不由之而贵，莫不由之而贱。莫不由之而富，莫不由之而贫。莫不由之而安，莫不由之而危。

Tong-kouo-tseu demanda à Tchouang-tseu : « Où est donc ce que vous appelez le Tao ?

- Partout, dit Tchouang-tseu.
- Il faut le localiser, reparti Tong-kouo-tseu.
- Dans cette fourmi, dit Tchouang-tseu.
- Plus bas ?
- Dans ce brin d'herbe.
- Plus bas ?
- Dans cette tuile.
- Plus bas encore ?
- Dans ce purin, dit Tchouang-tseu. »

Tong-kouo-tseu ne répondit pas.⁷⁰⁴

Ce texte présente une discussion entre Dongguozi, Tong-kouo-tseu, 道 和 Zhuangzi , Tchouang-tseu, 莊子 concernant le *dao*, 道. Son interlocuteur demande à Zhuangzi, 莊子 où trouver le *dao*, 道. Il lui répond qu'il se trouve partout, et même dans des endroits que l'on ne soupçonnerait pas. En ce sens, on peut comprendre que le *dao* est partout même dans les choses abjectes comme le purin ou les excréments. Cela signifie qu'il est la nature entière et se trouve dans chacune des choses qui composent le monde, même les choses les plus abjectes et repoussantes que sont les déchets. L'ordre de la nature pénètre toute chose tout comme le *dao*, 道 que l'on peut définir comme tel. On peut donc voir ce texte comme le suggère Joseph Needham dans une perspective non pas mystique mais comme une approche « naturaliste » où l'ordre de la nature est présent partout et rien ne se trouve en dehors d'elle.⁷⁰⁶ La nature selon Zhuangzi est donc une et omniprésente, éternelle et incréée.⁷⁰⁷ Joseph Needham souligne que pour Zhuangzi, rien ne se trouve en dehors du domaine de la recherche scientifique même les

⁷⁰⁴ Zhuangzi, 莊子, chapitre 22 « Intelligence voyage dans le Nord » (*Philosophes taoïstes*, trad. du chinois par Liou Kia-hway et Benedykt Grympas, Paris, Gallimard, 1980, p. 249), 道 者 萬 物 之 宗 也, Taipei, 1996, pp. 454.

⁷⁰⁵ Zhuangzi, *Zhuangzi*, chapitre 22 « Intelligence voyage dans le Nord », in *Philosophes taoïstes*, trad. du chinois par Liou Kia-hway et Benedykt Grympas, p. 254. Tong-kouo-tseu est la transcription selon la méthode EFEO de la transcription pinyin Dongguozi, 東 郭 子, de même que Tchouang-tseu l'est pour Zhuangzi, 莊 子 ou encore *tao* pour *dao*, 道. Le système de l'École française d'Extrême-Orient (EFEO) a été conçu par Séraphin Couvreur en 1902. C'est un système de transcription phonétique du chinois par une romanisation (transcription phonétique en écriture latine) des langues chinoises et qui est la plus utilisée dans l'aire linguistique française jusqu'au milieu du vingtième siècle. On l'appelle aussi « bopomofo » (ㄅㄆㄇㄏ) ou *zhuyin fuhao*, 注 音 符 號 et est utilisée à Taiwan pour l'enseignement de la langue chinoise et sur les claviers des ordinateurs. Mais elle est de plus en plus remplacée par le *hanyu pinyin*, 漢 語 拼 音 que nous utilisons pour cette thèse, et qui est un système de romanisation du mandarin, utilisé en République populaire de Chine.

⁷⁰⁶ Sur le naturalisme en Chine et notamment sur les théories du *yin/yang*, 陰 陽, des cinq éléments, *wuxing* 五 行, voir Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, Volume 2, pp. 232-247.

⁷⁰⁷ Voir Joseph Needham, *The Shorter Science and Civilization in China: an Abridgement of Joseph Needham's Original Text*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, I, p. 89.

choses repoussantes, désagréable ou apparemment insignifiantes.⁷⁰⁸ Cette idée démontre une caractéristique strictement scientifique. La philosophie « taoïste » est également illustrée dans cette idée que le philosophe doit tout considérer de manière impartiale, sans préférence ni préjugé.⁷⁰⁹

Cette image de la Chine comme improductive scientifiquement et qui se satisferait de ce qu'elle a « trouvé » dans son passé poursuit son chemin au dix-neuvième siècle en la personne de Herder.⁷¹⁰ On trouve également chez ce philosophe l'idée que la Chine manquerait d'invention. Celle-ci s'exprimerait notamment dans le manque de sophistication de la langue chinoise. Les Chinois, dont les caractères seraient tirés de « hiéroglyphes », n'auraient pas inventé assez de variantes (d'où les sens multiples pour un caractère).

Ce qui prouve de manière incontestable le manque d'invention dans l'ensemble et le fertile raffinement dans les détails, c'est que la langue écrite compte huit mille caractères, tous tirés de quelques grossiers hiéroglyphes, et pour le moins six modes différents d'écriture, par où le Chinois se distingue de toutes les autres nations de la terre.⁷¹¹

En ce sens, les Chinois seraient encore en enfance au vu de la grossièreté de leur écriture. Ils se montrent donc « puérils » dans ce goût des figures qui finalement font penser pour lui à des dessins. Mais tout comme Voltaire, il fait appel à la nature pour justifier ce manque de « génie des découvertes ». Aussi, l'influence mongole de la Chine les fait adorer « ces tableaux de monstres et de dragons, ce goût enfantin pour les figures sans régularité, la composition bizarre de leur jardins, les masses nues et colossales ou les ornements minutieux de leurs bâtiments, la vaine pompe de leurs habits, de leurs équipages, de leurs plaisirs, de leurs illuminations, de leurs feux d'artifice, la longueur de leurs ongles, leurs pieds difformes, et ce luxe barbare de cortège, de révérences, de cérémonies, de distinctions et de puériles civilités. »⁷¹² N'est pas développé chez eux le goût pour la nature, le « sentiment du contentement intérieur, celui du beau et du bien. »⁷¹³ Herder rapproche ainsi le goût esthétique des Chinois, l'écriture brouillonne et leur « fastueuses maximes » de leur philosophie. En

⁷⁰⁸ « nothing is outside the domain of scientific inquiry, no matter how repulsive, disagreeable or apparently trivial it may be. », Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, 1956, p. 47.

⁷⁰⁹ Voir Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, p. 48. Cette notion est contenue dans le *Zhuangzi* au chapitre 17 in *Philosophes taoïstes*, trad. du chinois par Liou Kia-hway et Benedykt Grympas, Paris, Gallimard, 1980, pp. 207-208.

⁷¹⁰ Johann Gottfried von Herder (1744-1803) fut un poète, théologien et philosophe allemand. On lui doit un *Traité de l'origine du langage* (1771) et *Nouvelle philosophie de l'histoire* (1774). Bien qu'il soit allemand, il a influencé la vision de la Chine et de sa philosophie en France. De plus, on le considère en général comme le père du relativisme culturel qui soutient l'idée que l'histoire ne se pense pas selon la notion de progrès. Pour lui, chaque culture doit être considérée comme sa propre finalité.

⁷¹¹ Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, traduit de l'allemand par Edgar Quinet, Paris, Levrault, 1827, Tome II, livre XI, chap. I, p. 294.

⁷¹² Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Tome II, livre XI, chap. I, pp. 294-295.

⁷¹³ Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Tome II, livre XI, chap. I, pp. 294-295.

effet, il soutient que « les jets de leurs pensées ont quelque ressemblance avec ce papier verni ou doré, avec ces caractères et ce retentissement de syllabes. »⁷¹⁴

En conclusion, les Chinois n'auraient pas eu la chance d'être dotés du « génie des découvertes » comme celui de l'Europe, mais cela ne l'empêche pas de les louer pour des aspects matériels et manuels de leur culture.

Il paraît que la nature leur a refusé, aussi bien qu'à beaucoup d'autres peuples de cette partie du monde, le génie des découvertes ; mais aussi elle les a généreusement doué de l'esprit d'application, d'une adresse remarquable dans les détails, du talent d'imiter avec tout art tout ce que leur cupidité leur fait paraître utile.⁷¹⁵

Tout cela soutient le propos que la Chine serait en retard scientifiquement et qu'elle stagnerait dans les découvertes qu'elle a faites dans le passé. Herder se demande s'il faut « donc s'étonner qu'une pareille nation n'ait fait que peu de découvertes dans les sciences dont l'Europe s'honore, et qu'elle soit restée au même point pendant des milliers d'années ? »⁷¹⁶ Mais il reconnaît qu'elle a tout de même développé une grande industrie « dans tout ce qui concerne les routes et les rivières, les ponts et les canaux, et même les montagnes et les rocs artificiels. »⁷¹⁷

Hegel reprend également cette image du « retard scientifique » de la Chine en invoquant l'idée qu'elle n'a pas eu le sens du développement de l'esprit. Il insiste sur le fait que la Chine stagne et qu'elle reste immuable. Elle se contente de ce qu'elle a découvert auparavant sans aller plus avant. Il soutient que « comme ils n'ont pas le sens du développement de l'esprit, mais seulement une culture qui se stabilise à l'intérieur de son principe, il faut également considérer leur philosophie comme s'étant solidifiée, raidie ; c'est pourquoi nous ne connaissons et ne pouvons citer d'eux que des abstractions, des généralités. »⁷¹⁸ On trouve enfin le lien qui engendre cette idée de Chine déphasée avec l'Europe en ce qui concerne la philosophie. Si elle est en retard dans les sciences, elle l'est aussi d'un point de vue philosophique, la philosophie étant elle-même une science qui les dépasse toutes et fait figure de science suprême. On retrouve donc l'idée d'un passé glorieux mais d'un présent peu flatteur, même si l'on peut nuancer avec Hegel cette idée d'un passé fameux dans le sens où il s'avère que, pour lui, en y regardant de plus près, même la science que les Chinois ont développé avant n'était pas si parfaite que cela. En ce qui concerne l'astronomie, leurs

⁷¹⁴ Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Tome II, livre XI, chap. I, pp. 294-295.

⁷¹⁵ Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Tome II, livre XI, chap. I, pp. 294-295.

⁷¹⁶ Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Tome II, livre XI, chap. I, p. 300.

⁷¹⁷ Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Tome II, livre XI, chap. I, p. 288.

⁷¹⁸ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 72.

découvertes ne seraient pas si avancées que cela, et Hegel énumère ainsi en quoi résiderait « leur grande culture. »

Les Chinois jouissent de la gloire d'avoir beaucoup cultivé les sciences. Mais cette gloire s'est trouvée fort réduite quand on a mieux connu cette science, notamment en ce qui concerne leurs calculs astronomiques. Leur grande culture se rapporte à la religion, la science, la poésie, le système politique, l'administration, la justice, le commerce, la technique et les arts.⁷¹⁹

Cette image de la Chine en décalage scientifiquement avec l'Occident se trouve aussi dans le personnage que fut le Dr Matignon. Ce dernier, s'il reconnaît que les Chinois ont été scientifiquement novateurs, regrette tout de même que l'utilisation de ces inventions ait été puérile ou superstitieuse. Il cite comme exemple la poudre à canon que les Chinois employaient, selon Matignon, à « effrayer le dragon » avec des pétards et des feux d'artifice.

Vainement, allèguera-t-on que les Chinois furent, en leur temps, des novateurs, qu'ils ont, bien avant nous, connu la poudre et l'imprimerie. Il suffit de remarquer que ces inventions, dont on leur fait honneur, étaient démesurées chez eux, à l'état rudimentaire. L'explosif n'était point utilisé pour briser les écueils, ouvrir les routes à travers la montagne, mais, hier, comme aujourd'hui, servait surtout à « effrayer le Dragon » au moyen de pétards et de feux d'artifice. Quand à l'imprimerie telle que la pratiquaient les Chinois, elle n'eût jamais vulgarisé la pensée, ni révolutionné le monde.⁷²⁰

Le « en leur temps » dénote que les Chinois appartiennent au passé et que le temps actuel présente l'Occident en sérieux découvreurs scientifiques. Mais l'image d'une Chine puérile quant à l'utilisation de ses découvertes scientifiques ne suffit pas. Notre auteur poursuit l'hermétisme dont Pascal avait enveloppé la Chine en avançant l'idée que les Chinois seraient impressionnés quand ils se trouvent en face d'idées mystérieuses, vaguement scientifiques et obscures.⁷²¹ Il soutient en effet que « le cerveau des Chinois est ainsi organisé, que les idées l'impressionneront d'autant plus énergiquement qu'elles seront entourées des nuages du mystère et revêtiront de vagues tournures scientifiques, particulièrement obscures. »⁷²² « Les Chinois », pour lui, sont donc des personnes qui sont facilement influençables et impressionnables quand on leur présente des idées peu claires et de loin scientifiques. En ce sens, ils apparaissent se contenter de peu en ce qui concerne la science. Comment pourraient-ils alors pratiquer la philosophie qui demande précision, « clarté et distinction » comme dirait Descartes ?

⁷¹⁹ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 71.

⁷²⁰ Dr J.J. Matignon, *La Chine hermétique*, p. XVII.

⁷²¹ On reconnaît là la justification biologique caractéristique du racisme scientifique puisque Matignon fait référence à une incapacité physique.

⁷²² Dr J.J. Matignon, *La Chine hermétique*, p. 6.

Cette image de la Chine ascientifique se retrouve encore de nos jours. Elle n'apparaît pas clairement comme chez les auteurs que nous venons de voir. Mais elle se retrouve dans les écrits de François Jullien de manière sous-jacente. En effet, le philosophe propose des structures à la philosophie chinoise, et si il lui en applique, c'est qu'elle n'en avait pas. Il rejoint de surcroît l'idée de Hegel qui avançait nous avons vu plus haut que la philosophie chinoise n'avait « aucun ordre ». Jullien se propose donc de mettre de l'ordre dedans. Cela rend la « pensée chinoise », moins tel « un charabia de vieux radoteurs » nous dit Alain Badiou et moins banale.⁷²³

Je m'excuse de dire les choses ainsi, et j'avoue mon ignorance, mais quand on lisait, avant Jullien, ces textes classiques, sans la préparation et sans le travail conceptuel, on avait l'impression qu'il s'agissait – comment dire ? – de banalités. C'est d'ailleurs ce que Hegel disait à propos de la pensée chinoise.⁷²⁴

Il faudrait donc louer François Jullien qui s'est efforcé de rectifier ce que Hegel déplorait. Il est donc admiré pour procurer une architecture à la « pensée chinoise » :

Ce que François Jullien apporte à la philosophie chinoise, ce sont des structures.⁷²⁵

Cela signifie qu'elle n'en avait pas. Cela sous entend surtout qu'elle serait en retard comparée à la philosophie occidentale qui dès le début en avait. Mais de quelles structures s'agit-il ? De structures propres à cette philosophie qu'il applique ou bien des structures européennes et occidentales ? Et, en a-t-elle besoin ? On pourrait y voir une attitude orientaliste car il universalise la philosophie chinoise et la formalise selon le canon européen. Mais il faut aussi y reconnaître une attitude caractéristique de la colonialité de la pensée qui s'étend à travers le monde en disséminant concepts et structures, un aspect que développerons dans la dernière phase de notre travail.

Ce n'est pourtant pas ce qu'Alain Riou défend. Il dégage l'idée que, si les sinologues cherchent à caser la philosophie chinoise dans des cadres européens, ce n'est pas le cas de François Jullien. Pourtant, en lui appliquant des structures, se peut-il que ces cadres dans lesquels il fait rentrer la philosophie chinoise ne soient pas autres qu'occidentaux ? Voici ce que Alain Riou affirme de sa démarche : « contrairement à une majorité d'entre eux, il n'a pas cherché à faire rentrer les textes des penseurs chinois dans l'une ou l'autre des catégories classiques de la philosophie/sinologie occidentale. »⁷²⁶ Il souligne que François Jullien ne les habille pas d'un –isme familier pour les intellectuels occidentaux et remarque qu'il « a voulu

⁷²³ Alain Badiou, « Jullien l'apostat », in *Oser construire : Pour François Jullien*, Paris, Seuil, 2007, p. 140.

⁷²⁴ Alain Badiou, « Jullien l'apostat », in *Oser construire : Pour François Jullien*, Paris, Seuil, 2007, p. 140.

⁷²⁵ Wolfgang Kubin, « Contre les néo-figuristes. Pourquoi la Chine est importante mais la sinologie insignifiante », in *Oser construire : Pour François Jullien*, p. 110.

éviter de lire ces textes à travers les lunettes du « logos » occidental. Tout au contraire, il s'est attaché à déceler leur organicité profonde, leur cohérence propre, et découvre qu'ils se sont intéressés dès les origines à d'autres expériences de la pensée.»⁷²⁷ On trouve une contradiction entre ce que Jullien avance et se défend de faire, et ce que ses soutiens disent de lui. Quand Alain Riou avance que François Jullien n'emploie pas de structure européenne, elle en résulte tout de même dans le sens où si il fournit une structure à la philosophie chinoise c'est parce qu'elle n'en avait pas et que puisqu'elle n'en avait pas, elle vient fatalement de l'Occident puisque sa philosophie en contient. Jullien reste donc dans un schéma d'opposition entre la Chine et l'Occident, ou en tout cas interprète la philosophie chinoise à l'aide de concepts occidentaux. En cela, non seulement le philosophe ne se trouverait pas dans l'innovation, mais continue d'appliquer des réflexes orientalistes et colonialistes à son étude de la philosophie chinoise. François Jullien parle ici des catégories occidentales utilisées en Chine.

FJ : (...) dénaturation de la pensée chinoise, ou plus exactement cela n'explique pas la difficulté qu'a la Chine – et de plus en plus – à se rapporter à son passé intellectuel et à le comprendre. Car ce n'est l'emprunt en tant que tel qui pose problème, je veux dire quand il est explicite, mais plutôt quand l'emprunt s'opère à notre insu, et qu'on ne mesure plus son incidence : comme quand les universitaires chinois ont recours à l'outillage européen, et en particulier à l'outillage conceptuel standard des sciences humaines, pour « traduire » la pensée chinoise ancienne en langage contemporain. Voyons bien, qu'un tel outillage, qui totalise sur un mode scientifique, au moyen du concept, cette expérience de pensée qui est la nôtre, si particulière dans sa logique, s'est si bien répandu et imposé, de par ce monde, que c'est à travers lui que toute culture doit passer pour se faire reconnaître – et d'abord pour se connaître.⁷²⁸

En parlant de l'utilisation en Chine des catégories de pensée occidentales, François Jullien avance même l'idée que pour se connaître et se faire connaître, une culture doit en passer par ces catégories. Si son idée de départ, de regretter que les Chinois utilisent les concepts issus des sciences humaines occidentales pour parler de leur culture, est louable, il ne semble en fin de compte pas la remettre en cause et soutient que toute culture doit les employer pour les connaître.

⁷²⁶ Alain Riou, « La démarche contrastive de François Jullien », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée. A partir du travail de François Jullien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 44.

⁷²⁷ Alain Riou, « La démarche contrastive de François Jullien », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée. A partir du travail de François Jullien*, p. 44.

⁷²⁸ François Jullien, Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (la Chine), Entretiens d'extrême Occident*, Paris, Seuil, 2000, pp. 195-196.

En appliquant ses structures à la « pensée chinoise », il l'universalise et la formalise. Selon le philosophe, « l'universalisation va toujours de pair, ici comme ailleurs, avec la formalisation. »⁷²⁹ À travers cette nécessaire formalisation par la structuration de la philosophie chinoise, il universalise la philosophie chinoise, c'est-à-dire qu'il la met en adéquation avec l'universel qui est la philosophie, sous entendue philosophie en Occident. Nous voyons dans cet extrait de l'entretien entre Thierry Marchaisse et François Jullien que l'idée que la « pensée chinoise » est décevante pour la philosophie car différente sur sa manière de fonctionner. Elle ne se présente pas comme une aventure de la pensée. Elle est « insipide » et est juste bonne à servir de repérage sous forme « d'histoire de la pensée », on la rangerait donc sans s'en soucier. Analysons les arguments que François Jullien développe en conversant avec Thierry Marchaisse.

FJ : Il faudrait donc commencer par avouer ce que la pensée chinoise a de décevant pour la philosophie : pourquoi ce n'est qu'après des années de fréquentation, de décantation, de rumination, qu'un texte comme les Entretiens peut apparaître, en effet, un des « plus beaux livres du monde ». Or, n'est-ce pas simplement cela ? Elle ne nous parle pas du vrai et du faux ; ce qu'elle dit échappe au clivage – au suspens – du vrai-faux. Aussi nous est-elle, au départ, indifférente.⁷³⁰

En quel sens devons nous prendre le terme « indifférence » ici ? Est-ce que le philosophe situé et formé en Europe se trouve devant quelque chose qu'il ne connaît pas et qui présente une philosophie sans les « atours » auxquels il est habitué et donc qui ne l'intéresse pas ? Ou bien faut-il l'entendre comme quelque chose qui ne l'émeut pas, qui le laisse insensible car trop « autre » ou différent ? Nous pensons que les deux sens sont liés et nous retrouvons dans ce qu'il décrit ici l'attitude de beaucoup de philosophes en Europe et notamment en France. Ne connaissant pas la philosophie chinoise ils ne sont pas intéressés par elle et ils ne sont pas touchés par cette pensée qu'ils ne comprennent pas et qu'ils estiment trop éloignée de la leur, pas assez « construite » ou « rationnelle ». Mais poursuivons l'échange :

FJ : On n'y sent pas l'inquiétude, ni le combat et donc l'aventure de la pensée.⁷³¹

La philosophie chinoise semblerait trop tranquille, non belliqueuse, pas assez prête à en découdre avec le mythe, ou bien avec les contradicteurs. On ne la sentirait pas lutter pour produire de la pensée. Mais si on ne va pas y chercher une copie de ce qui s'est passé en Occident, en quoi cela gênerait-il ? Pourquoi n'aurait-elle pas de valeur si elle n'a pas celle de la philosophie européenne ? Ainsi, il regrette de ne pas y trouver ce qui fait selon lui les

⁷²⁹ François Jullien, Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors*, p. 320.

⁷³⁰ François Jullien, Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors*, p. 382.

⁷³¹ François Jullien, Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors*, p. 382.

caractéristiques de la philosophie européenne, c'est-à-dire l'inquiétude de la vérité contre le mythe, le combat et l'aventure de la pensée contre ses obstacles comme la mythologie, le fanatisme religieux et ses dogmes. La philosophie chinoise ne s'est pas posée en s'opposant. Ainsi, l'échange se termine par cette conclusion d'une mise à l'écart de la philosophie chinoise par dépit et déception. La philosophie chinoise est pour eux donc une déception et « sans goût », « fade » pour reprendre un terme cher à François Jullien, pour eux que l'on va mettre à l'écart en la rangeant.

TM : C'est pourquoi raconter la pensée chinoise est décevant ; la résumer la rend insipide. N'est-ce pas le risque que court toute « histoire de la pensée chinoise » ? Elle ne peut fournir au plus qu'un repérage ; on la rangera volontiers dans sa bibliothèque...⁷³²

Mais quand François Jullien lui applique des structures, elle montre alors plus d'intérêt qu'une simple sagesse qui se retiendrait d'inventer (comme la Chine le faisait déjà avec la science nous l'avons vu) et se serait libérée de ce besoin de chercher et de réfléchir. C'est en ce sens qu'on peut comprendre le parallèle qu'il fait entre philosophie et sagesse : « La philosophie aiguise le désir de la pensée, la sagesse en libère. L'une est inventive, l'autre se retiendrait d'inventer... »⁷³³

Les Chinois feraient donc montre d'un prétendu retard dans les sciences par rapport à l'Europe et selon des critères européens qui se manifesterait par une immuabilité et une improductivité scientifiques. Cette idée repose sur la croyance dans l'idée que les Chinois se seraient stoppés dans leurs innovations scientifiques ce qui engendrerait une stagnation de leur « développement » dans les sciences. Il est apparu que cette conception évolutionniste de la science était l'expression d'un racisme et d'un eurocentrisme. Cette idée de Chine « figée » du point de vue scientifique est relayée par une autre croyance occidentale dans l'idée que la Chine apparaîtrait comme éternelle.

C - Chine éternelle

Cette image de la Chine « statique » dans sa progression scientifique et en retard est à mettre en lien avec cette image de la Chine éternelle. Herder décrit la Chine comme vieille nation dans *Une autre philosophie de l'histoire* de 1774.

À l'extrémité orientale de l'Asie, aux pieds même des montagnes, s'étend une nation qui se dit elle-même la plus vieille des nations, la fleur centrale du monde ; et, en effet, c'est une des plus ancienne

⁷³² François Jullien, Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors*, p. 382.

⁷³³ François Jullien, Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors*, p. 402.

et des plus remarquables qui aient jamais été. Moins vaste que l'Europe, la Chine renferme à proportion un plus grand nombre d'habitants ; (...).⁷³⁴

Si la description en était restée à l'ancienneté de la Chine, elle aurait glorifié sa longévité.⁷³⁵ Le problème est que Herder développe son idée en comparant l'empire de Chine à une momie. L'empire lui-même est effectivement décrit par ce penseur comme « une momie embaumée, enveloppée de soie et chargée d'hiéroglyphes : son sang circule comme celui d'une marmotte pendant son sommeil d'hiver ; (...). »⁷³⁶ Cette idée de la Chine présentée comme une antiquité est une notion que l'on retrouvait également outre-Atlantique, aux États-Unis, dans la presse au dix-neuvième siècle. En effet, la Chine était souvent dépeinte comme « une relique barbare, un curiosité à déchiffrer ; et les Chinois comme un peuple païen qu'il convenait de civiliser et de christianiser. »⁷³⁷ On retrouve également l'idée raciste de cupidité des Chinois et leur manque d'invention. Herder avance de plus la notion d'immobilisme qui était sous-entendu dans l'image précédente de la Chine retardataire « pendant qu'à l'extrémité du monde, la Chine, semblable à une ruine oubliée par le temps, est restée immobile dans sa forme à demi mongole. »⁷³⁸ On note ici une idée de forme hybride de la Chine, qui aurait gardé des traces de leur invasion par les Mongols pendant la dynastie des Yuan, □ au quatorzième siècle. Cet emploi du terme « Mongol » comme le souligne Gregory Lee était « d'un usage fréquent encore au 20^e siècle, comme synonyme de Chinois. »⁷³⁹ Cette idée d'hybridité est condamnée par les eugénistes racistes qui présentent souvent des amalgames d'images dans leurs argumentations.⁷⁴⁰ On trouve notamment d'une part l'imaginaire « de la

⁷³⁴ Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Tome II, livre XI, chap. I, p. 300.

⁷³⁵ Il faut souligner à ce sujet qu'en Chine, cette idée de Chine plurimillénaire est un argument du nationalisme chinois. Le mythe de la nation chinoise plusieurs fois millénaire est donc entretenu en Occident mais aussi en Chine. En Occident, certaines études persistent de nos jours dans cette vision simpliste en exprimant leur fascination pour une Chine à l'histoire « longue de deux mille ans », ou « plurimillénaire », sans même s'interroger sur ce qu'ils entendent par Chine. Voir Vladimir Liscak, « The Origins of Ethnology in China: a survey (from the mid-1890s till the mid-1940s) », *Archiv Orientalni*, vol.61, n°1, 1993, pp.41-62 ; Brigitte Bapandier, « En guise d'introduction : Chine et anthropologie », *Ateliers*, n°24, 2001, pp.9-27. En Chine, des intellectuels mettent en avant cette image de Chine multimillénaire. Zhao Suisheng contre les arguments de ces intellectuels dans *A Nation-State by Construction: Dynamics of Modern Chinese Nationalism*, Stanford, Stanford University Press, 2004, pp. 39 et suivantes. Voir aussi Jean-Pierre Cabestan, « Les multiples facettes du nationalisme chinois », *Perspectives chinoises*, mars-avril 2005, N° 88, pp. 38-40. On peut trouver une manifestation de cette notion de Chine plurimillénaire dans l'exposition permanente sur la Chine au British Museum de Londres. Le panneau qui présente la Chine affirme dès la première ligne cette idée : « The Chinese have created the single most extensive and enduring civilization in the world. Their language, spoken and written in the same forms over nearly four thousand years, bonds their vast country together and links the present to the past, expressing a unified culture unmatched elsewhere. » (« Les Chinois ont créé la civilisation la plus vaste et la plus durable dans le monde. Leur langue, parlée et écrite dans les mêmes formes sur près de quatre mille ans, fédère leur vaste pays et relie le présent au passé, exprimant une culture unifiée inégalée ailleurs. »)

⁷³⁶ Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Tome II, livre XI, chap. I, p. 304.

⁷³⁷ Gregory B. Lee, *La Chine et le Spectre de l'Occident : Contestation poétique, modernité et métissage*, p. 162.

⁷³⁸ Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie : Une anthologie*, Paris, Pocket, 1993, p. 209.

⁷³⁹ Gregory B. Lee, *La Chine et le Spectre de l'Occident : Contestation poétique, modernité et métissage*, p. 165.

⁷⁴⁰ Gregory B. Lee, *La Chine et le Spectre de l'Occident : Contestation poétique, modernité et métissage*, p. 175.

« tache » (impureté, souillure, identité brisée), d'autre part, (...) celui de la « tare » (infériorité, débilité, subhumanité). »⁷⁴¹

Mais c'est avec Hegel que l'on voit se consolider l'image de la Chine anhistorique, et en ce sens immuable. Si elle est anhistorique, cela signifie qu'elle n'a pas d'histoire. Cela explique pourquoi il n'y a pas de progrès. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, la notion de progrès implique celle de temporalité. Si la Chine n'avance pas, c'est qu'elle n'a pas de périodes de découpage du temps. Il est évident que Hegel ne savait pas de quoi il parlait, ce que nous verrons plus loin. Il déclare donc, au sujet de la Chine, qu' « aucun progrès n'a lieu et toute cette inquiétude n'est qu'une histoire anhistorique. »⁷⁴²

L'image de la Chine sans histoire est à mettre en relation avec celle de Chine représentant « l'enfance » de la philosophie que nous verrons au chapitre suivant.

Cette idée de la Chine immuable est reprise par le Dr Matignon qui évoque son inertie due à son hermétisme aux changements. Après avoir reconnu sa supériorité sur l'Europe pendant deux siècles, il passe à l'idée que l'Europe a continué à avancer tandis que la Chine est restée inerte. Arrive alors un florilège de déclarations douteuses et racistes : du fait de son immobilisme, la Chine serait encore enfant, tandis que l'Europe est adulte, idée que nous retrouverons plus loin ; elle serait bien entendue fermée à la modernité (alors qu'en réalité elle était fermée aux idées de l'Europe qui l'occupait au moment où il écrit).⁷⁴³

Sans doute, par de très nombreux côtés, aux XVI^e et XVII^e siècles, la Chine était à cent coudées au-dessus de l'Europe. Mais, tandis que nous avons marché, elle, non contente de rester inerte, a plutôt reculé, s'obstinant dans son admiration et son imitation, louables je le veux bien, mais ridicules, d'un passé glorieux. Elle est restée fermée aux idées modernes ; la Chine hermétique ! La superstition a fleuri, chez tous les peuples jeunes. Malgré sa prodigieuse antiquité, la Chine est restée jeune, c'est-à-dire un peuple d'enfant.⁷⁴⁴

Enfin, cette image de la Chine éternelle est toujours entretenue de nos jours par François Jullien, qui, comme Hegel auparavant, la fait passer pour éternelle et anhistorique. Jean-François Billeter dans *Contre François Jullien*, nous fait part de son hypothèse selon laquelle le philosophe présente une « pensée chinoise » éternelle et immuable, qui serait l'exact

⁷⁴¹ Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé*, p. 351.

⁷⁴² G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 2000, p. 283.

⁷⁴³ L'Europe se trouvait en Chine au dix-neuvième et vingtième siècle par le biais des légations et les concessions, issues de la première guerre de l'Opium (1839-1842) déclenchée par les intérêts commerciaux des Anglais, qui avaient voulu imposer le trafic de cette drogue aux Chinois qui l'avaient interdit. Les puissances étrangères ont attaqué la Chine, qui a capitulé en 1842 et qui céda aux Européens des territoires. Elle fut amenée à le refaire à la fin de la seconde guerre de l'Opium, où elle fut également vaincue. Le Dr Matignon était lui-même médecin de légation française.

⁷⁴⁴ Dr J.J. Matignon, *La Chine hermétique*, p. 6.

opposé de la « pensée occidentale ». On trouve cette idée dans *Procès ou création*, publié en 1989, où il présente une vision du monde en Chine comme anhistorique. En effet, pour les Chinois, le monde n'aurait « ni début, ni fin, et se transforme selon les lois immanentes, en un Procès (*Tao*) que l'homme peut connaître jusqu'à un certain point parce qu'il en fait partie. »⁷⁴⁵ Si cette idée de circularité du temps caractérise la cosmogonie en Chine, cela ne veut pas dire pour autant que la Chine n'ait pas d'histoire ou bien qu'elle soit éternelle, donc immuable. La Chine, effectivement, quand on s'intéresse à son histoire, est loin d'être restée immuable au cours des siècles. Comme partout ailleurs dans le monde, les souverains et les dynasties se sont succédés en Chine. Le pays a connu transformations, unifications, déchirements et révolutions. La Chine n'est donc pas restée éternellement unie même après l'unification des différents royaumes par le premier Empereur Qin Shi Huangdi 秦始皇 en 221 avant notre ère.⁷⁴⁶ Le premier fractionnement de la Chine est représenté par la période des Trois Royaumes, *sanguo* 三國.⁷⁴⁷ Cet exemple montre bien combien on se fourvoie sur le caractère « éternelle » de la civilisation chinoise qui n'est pas restée identique tout au long de son histoire.

Dire que la Chine est éternelle, immuable et anhistorique c'est sous entendre que son pendant opposé ne l'est pas. Comme le dit Joseph Needham dans *La Science chinoise et l'Occident* l'Europe se proclame « seule culture à posséder un sens réel de l'histoire. »⁷⁴⁸ C'est ne pas connaître l'histoire de la Chine et celle de sa longue « tradition » d'historiens, dont en tout premier lieu Sima Qian, 司馬遷 et par son père Sima Tan, 司馬遷.⁷⁴⁹ De plus, selon lui, « l'idée exprimée assez souvent que c'est grâce à la seule civilisation européenne que s'est développé

⁷⁴⁵ Jean François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris, Allia, 2006, p. 35.

⁷⁴⁶ Qin Shihuangdi, 秦始皇, (259-210 avant notre ère) fut d'abord le roi de Qin, 秦, (247-221 av. J.C.). Il mit fin à la des Royaumes combattants, *zhanguo*, 戰國 entre -230 et -221 et devint l'unificateur de l'empire de Chine. Il fonda la dynastie Qin 秦 (-221 à -207) dont il fut le premier empereur.

⁷⁴⁷ La période dite des Trois Royaumes, *sanguo* 三國, se déroule de 220 à 265 après Jésus Christ. Cette période de troubles et de divisions est caractérisée par une division de la Chine en trois États distincts. On peut aussi évoquer la période dite des Seize Royaumes des Cinq Barbares, *wushi shuliuguo*, 五世祖國, pendant laquelle l'Empire a été divisé en seize royaumes de 304 à 439 de notre ère. On peut encore citer la période dite de la « deuxième fragmentation » qui intervient après la dynastie des Tang, *tangchao*, 唐, (618-907 ap. J. C.), celle qui vit se succéder les Dix Royaumes du Sud, *shiguonan*, 十國, de 902 à 960 ap. J. C. et les Cinq Dynasties du Nord, *wubeichao*, 五北, de 907 à 960 de notre ère. Cela démontre non seulement l'ignorance totale de l'histoire de la Chine par les philosophes européens ainsi que l'idée de la Chine éternelle et immuable est incongrue. Pour un aperçu de l'histoire chinoise, voir Jacques Gernet, *Le monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1999.

⁷⁴⁸ Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident*, Trad. de l'anglais par Eugène Simon, Paris, Seuil, 1973, p. 155. Sur la tradition historiographique en Chine voir Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954, Volume I, pp. 74-79.

⁷⁴⁹ Sima Qian 司馬遷, est le premier historien chinois à avoir écrit l'histoire de la Chine, ou *Mémoires historiques*, *Shiji* 史記. Il vécut sous le règne de l'empereur Wudi, 武帝 (141-87 av. J.-C.) de la dynastie Han, *hanchao* 漢, et son père, Sima Tan, 司馬遷 était annaliste de la cour. Voir Sima Qian, *Mémoires historiques (Shiji)*, trad. du chinois par Edouard Chavannes, Paris, E. Leroux, 1895-1905 ; Sima Qian, *Vie de Chinois illustres*, trad. du chinois de Jacques Pimpaneau, Arles, Philippe Picquier, 2002 ; Jacques Gernet, *Le Monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1999.

le vrai sens historique, est entièrement inadmissible. »⁷⁵⁰ Joseph Needham pense que l'honneur en revient plutôt à la civilisation chinoise. Selon lui, « les Chinois ont l'une des plus grandes traditions historiographiques du monde. »⁷⁵¹ Il évoque les vingt-quatre *Histoires Dynastiques*, qui commencent en 90 avant notre ère et qui forment un corps de travaux d'historiens sans pareil ailleurs.⁷⁵² Il souligne également que en plus des *Histoires Dynastiques*, « il y a d'autres très grandes compilations, tels de *Zi zhi tong jian*, 資治通鑑 qui remonte au onzième siècle ; et le *Wen xian tong kao*, 文獻通考 qui date quatorzième siècle. Même si on s'obstine à prendre « sens historique » comme « philosophie de l'histoire », les contributions de l'Europe n'étaient pas non plus les premières, car Ibn Khaldun a vécu trois siècles avant Vico. »⁷⁵³

Nous avons en définitive pu remarquer la portée des représentations que les Jésuites avaient développés sur la science des Chinois. Ainsi au dix-neuvième siècle nous avons remarqué le développement d'une image de la Chine et des Chinois cantonnés au « pratique », n'ayant pas développé d'idées abstraites et dont Hegel s'est fait le relais. La prétendue dimension pratique de la pensée des Chinois a été assimilée aux commencements de la philosophie. Cette idée de commencement implique un début et une fin ainsi qu'une vision linéaire de l'histoire qui place dans cette échelle du progrès dont la civilisation occidentale en est l'aboutissement, et la philosophie de la Chine au départ de cette progression. Les Chinois ont en fait posé les questions différemment que les occidentaux et à des moments divers. Ce « retard », relatif au seul point de référence qu'est l'Occident, appliqué à la Chine dans la sphère intellectuelle et scientifique, est une caractéristique de la colonialité et les figures des dominés et colonisés sont anachroniques tandis que celles des dominants et colonisateurs modernes. Nous avons également étudié un autre cliché sur la Chine, celui d'un monde statique et archaïque, par opposition au monde occidental qui serait doté d'un potentiel moderne et de développement extraordinaires. Les Chinois sont à l'origine d'inventions qui ont bouleversé leur société et en

⁷⁵⁰ Joseph Needham, *La tradition scientifique chinoise*, Paris, Herman, 1975, p. 18.

⁷⁵¹ « the Chinese have one of the greatest historiographical traditions in the world », Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge, 1954, Volume I, p. 74.

⁷⁵² Joseph Needham, *La tradition scientifique chinoise*, p. 18.

⁷⁵³ Joseph Needham, *La tradition scientifique chinoise*, p. 18. Giambattista Vico (1668-1744) est un philosophe italien et précurseur de la philosophie de l'histoire. Il s'oppose à la doctrine de Descartes et développe une réflexion humaniste sur l'être humain et ses connaissances. Il propose dans *La Science Nouvelle* de 1725-1744, une théorie cyclique de l'histoire. Selon le philosophe italien, les sociétés humaines progressent à travers une série de phases allant de la barbarie à la civilisation puis retournent à la barbarie. Voir Giambattista Vico, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, trad. de l'italien par Alain Pons, Paris, Fayard, 2001 ; Giambattista Vico, *La méthode des études de notre temps*, trad. du latin par Andrea Battistini, Paris, Les Belles lettres, 2010. Sur la philosophie de Vico voir Bruno Pinchard, *La raison dédoublée*, Paris, Aubier, 1992 ; Pierre Girard et Olivier Remaud (Dir.), *Recherches sur la pensée de Vico*, Paris, Ellipses, 2003 ; Paolo Cristofolini, *Vico et l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France 1995 ; « La « Scienza nuova » de Giambattista Vico », *Noesis*, 2006, n°8.

aucun cas la Chine peut être considérée comme une entité éternelle au vu de son histoire chaotique. Cette idée de retard scientifique se retrouve encore de nos jours chez François Jullien qui apporte une structuration « manquante » à la philosophie chinoise. Mais les structures philosophiques (occidentales) dont il dote généreusement la philosophie chinoise sont en fait une manière d'universaliser la philosophie européenne. La Chine est également considérée comme anhistorique, immuable et éternelle du fait de l'histoire centrée sur l'Europe dont elle est le vecteur. Essayons maintenant de voir dans le chapitre suivant quels éléments viennent argumenter cette idée que la Chine serait incompatible avec le philosophe.

Chapitre VII - Incompatibilité de la chine avec le philosophe

Après avoir étudié le préjugé du déficit scientifique des Chinois, celui de leur « retard » dû à la supposée immuabilité et immaturité de leur société, il va s'agir maintenant de s'attaquer à celui de l'incompatibilité de la Chine avec le philosophe. Cette idée passe notamment par trois *a priori* représentés par les idées que la Chine occuperait la place d' « enfance de la pensée », que la langue chinoise ne permettrait pas la philosophie et que la Chine serait essentiellement religieuse et superstitieuse.⁷⁵⁴ Les Jésuites présentaient déjà l'écriture chinoise comme étant composée de hiéroglyphes, il en faut donc peu pour que les savants dont les missionnaires étaient la source d'information sur la Chine, reprennent ce début d'idée négative sur l'écriture en Chine. Voyons comment ces trois stéréotypes ont voyagé dans le temps et si on les retrouve encore de nos jours.

A - La Chine, enfance de la pensée

La première idée archétypale que l'on applique à la philosophie chinoise est qu'elle représenterait « l'enfance de la pensée ». Cette idée de l'enfance appliquée à des cultures non Européennes fait partie de la théorie anthropologique de l'évolutionnisme dont avons parlé précédemment. En effet, les peuples considérés « en retard » dans le développement vont être qualifiés d'« enfants » par analogie avec les âges humains. De même, les peuples qui ont atteint la fin de l'évolution ou la « civilisation », vont être considérés comme des « adultes ».

⁷⁵⁴ On trouve également le thème de l' « enfance » dans les discours sur la médecine en Chine. Pour plus de détails, voir Liang Hongling, *La Médecine Chinoise en France : Analyse des représentations d'une médecine de l'Autre*, thèse de doctorat soutenue à l'Université Jean Moulin Lyon III en 2010, Lyon, Chap. II, pp. 66-75.

Il faut considérer tous ces dires à la lumière du racisme scientifique du dix-neuvième siècle ainsi qu'en les replaçant dans le contexte des idées évolutionnistes.

On la trouvait déjà chez Herder au dix-neuvième siècle qui comparait les Chinois à des enfants au vu de la grossièreté de leur écriture. On peut lire cette idée dans le genre des *Histoires de la philosophie* pendant ce siècle-ci avec l'idée particulière que la philosophie chinoise serait le début de la philosophie et se situerait dans l'enfance de la pensée. De Gérando dans son *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines* tente d'apporter une définition de la philosophie, dont il veut dresser l'histoire. Il avance l'idée que la philosophie commence quand la réflexion se met en branle. Selon lui, « il y a donc eu un commencement de philosophie dès qu'il y a eu un commencement de réflexion. »⁷⁵⁵

Où va donc se trouver la philosophie chinoise dans son *Histoire comparée* ? Elle n'apparaît nulle part. En effet, nous avons vu précédemment que « les Chinois » étaient qualifiés de pragmatiques ce qui était incompatible avec l'exercice de la philosophie. Étant donné qu'il définit la dimension pratique de la philosophie comme son balbutiement, elle n'y apparaît donc pas. On note donc une différence, un durcissement sur l'application de ce qui est philosophique ou non. Il avance l'idée que la philosophie est apparue en Grèce.

L'histoire nous présente encore ici une expérience aussi générale que constante ; la philosophie n'a pris son essor que dans les pays, dans les siècles, où a régné une vraie et sage liberté, parce que, dans de tels pays et de tels siècles seulement, l'esprit humain a pu acquérir la confiance de ses propres forces, entrer en possession de ses plus nobles prérogatives. Cette grande et belle condition se réalisa pour la première fois, dans les heureuses contrées de la Grèce ; (...). C'est avec une juste admiration, nous dirions presque avec une sorte d'orgueil, que nous voyons les premiers philosophes qui illustrent la période où nous entrons, figurer ou parmi les fondateurs, ou parmi les défenseurs de la liberté de leur pays. Thalès, sur lequel se fixe d'abord nos regards, fut l'adversaire constant et courageux de la tyrannie.⁷⁵⁶

Mais comme le dit justement Joseph Needham dans *La tradition scientifique chinoise*, une telle affirmation néglige ce qui s'est passé en Chine. Elle résulte d'une ignorance et d'un aveuglement à la suprématie et à la supériorité supposées de l'Occident. Soutenir qu'il n'y a eu qu'un foyer de la philosophie n'est pas soutenable.

Selon une formulation récente, ce furent les Grecs qui les premiers réussirent à déterminer les conditions nécessaires à l'établissement de la vérité générale, et à distinguer la science de l'opinion.

⁷⁵⁵ Jean-Marie De Gérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*, seconde édition revue, corrigée et augmentée, Paris, 1822, p. 199.

⁷⁵⁶ Jean-Marie De Gérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, pp. 316-317.

Néanmoins, ces considérations négligent l'œuvre des Mohistes et la doctrine de Confucius sur la définition des mots. Les Grecs, dit-on, furent les premiers à réfléchir sur la contribution de l'expérience et de la raison au savoir. Néanmoins, c'était là précisément la substance de la discussion entre les Taoïstes et les naturalistes.⁷⁵⁷

Dire que la philosophie a pour seule origine la Grèce et donc l'Europe est ainsi une méprise. On ne peut en outre éliminer la possibilité de foyers d'émergence autres que celui de l'Europe en philosophie tout comme dans d'autres domaines scientifiques. L'Europe n'a pas le monopole de la raison, du philosopher et de la réflexion. Joseph Needham évoque cette idée du point de vue des sciences dans *Science et civilisation en Chine. Une introduction*.

Ce serait une erreur de penser que tout développement ne peut avoir qu'une source à son origine ; on ne saurait éliminer la possibilité de courant de pensées parallèles mais complètement indépendant survenant dans des parties séparées du monde, en particulier pour ce qui touche aux découvertes scientifiques.⁷⁵⁸

Mais pour De Gérando, l'émergence de l'activité philosophique nécessite des caractéristiques, notamment celle de la liberté politique. En effet, la Grèce représente cette idée de liberté politique dans le sens où la démocratie montre l'autonomie des hommes « libres » (mais non des femmes, ni des esclaves) car ils peuvent exercer leur autonomie en choisissant par vote les représentants du pouvoir. Thalès est pour l'auteur la première figure qui caractérise cette liberté. Comment la Chine pourrait donc apparaître dans ce groupe fermé des philosophes, elle qui nous le verrons plus tard, est caractérisée par la tyrannie et le despotisme de son organisation politique ?

Voilà donc posée l'idée tenace du foyer unique de la philosophie, en Europe. Cette idée est basée sur l'histoire. Hegel se réjouit de trouver dans l'histoire de la philosophie de De Gérando cette forme historique qu'il regrettait ne pas voir apparaître dans d'autres histoires de la philosophie comme celle de Brucker, *l'Historia critica philosophiae*.⁷⁵⁹ Nous pensons que ce n'est pas le cas, il y a eu d'autres foyers comme d'autres pays referment aussi la raison humaine, de plus, nous avons vu précédemment que cette filiation grecque des Européens était artificielle et qu'elle relevait d'une construction historique.

⁷⁵⁷ Joseph Needham, *La Tradition scientifique chinoise*, Paris, Herman, 1975, p. 15.

⁷⁵⁸ Joseph Needham, *Science et civilisation en Chine : Une introduction*, Arles, Philippe Picquier, 1995, p. 79.

⁷⁵⁹ Voir Anne-Lise Dyck, « La Chine hors de la philosophie. Essai de généalogie à partir des traditions sinologiques et philosophique française au XIXe siècle » in Anne Cheng (Dir.), « Y a-t-il une philosophie chinoise ? », *Extrême Orient- Extrême Occident*, n°27, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2005, p. 22.

Wilhelm Gottlieb Tenneman dans son *Manuel de l'histoire de la philosophie* tente une distinction entre pré-philosophique et philosophique.⁷⁶⁰ Il pose que la philosophie est une activité supérieure de la raison. La raison en son activité, a donc deux niveaux, un supérieur et un inférieur. Le début de la philosophie serait donc ce niveau inférieur.

Il faut admettre que la philosophie a eu son commencement, car elle n'est autre chose qu'un degré supérieur dans l'activité de la raison, qui a dû venir à la suite d'un moindre degré antérieur. Mais il n'est pas nécessaire que l'histoire de la philosophie comprenne même ces degrés antérieurs, ni qu'elle remonte jusqu'au berceau de notre espèce. Elle s'en réfère à cet égard à l'histoire de l'humanité et de l'intelligence humaine. Appliquez ceci à ce qu'on a appelé la philosophie antédiluvienne.⁷⁶¹

La Chine, faisant partie de l'Orient et précédant les Grecs, ne fait donc pas partie de la zone supérieure de la raison. Il avance qu'il ne faut pas confondre les « opinions qui ont une apparence philosophique avec la philosophie proprement dite. »⁷⁶² Même si il pense qu'il y a des « traces de l'esprit philosophique » chez tous les peuples, « néanmoins cette disposition générale ne se voit point chez tous développée au même degré : la philosophie ne s'est pas partout élevée jusqu'à former une science. »⁷⁶³ On peut voir dans un autre extrait ce qu'appelle Anne-Lise Dyck une « inégalité des droits en philosophie ». ⁷⁶⁴ Ainsi, il revient au peuple grec d'être l'initiateur de la philosophie.⁷⁶⁵ On va donc déduire que la Chine se trouve parmi les « peuples Orientaux, qui pour l'antiquité et la date de leur civilisation, se placent avant les Grecs, ne s'élevèrent jamais à la même hauteur, (...) ». ⁷⁶⁶ Se trouve ici l'idée d'entité orientale où rien n'est précisé ni distingué, c'est pourquoi nous en déduisons que la Chine en fait partie, puisqu'elle n'apparaît nulle part dans le livre.

Alfred Fouillée dans son *Histoire de la philosophie*, intègre philosophie chinoise à philosophie ancienne parmi autres traditions orientales qui précèdent la Grèce. La Chine ancienne appartient donc à la « préhistoire de la philosophie ». ⁷⁶⁷ Si au début du dix-neuvième siècle, la Chine était non philosophique, autant à la fin du dix-neuvième siècle elle est intégrée

⁷⁶⁰ Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819), est un philologue allemand, mais qui a influencé par son antériorité les Histoires de la philosophie françaises. On lui doit ce *Manuel d'histoire de la philosophie 1798-1810* (trad. de l'allemand par Victor Cousin, Louvain, F. Michel, 1830) qui nous intéresse.

⁷⁶¹ W. G. Tennemann, *Manuel d'histoire de la philosophie*, § 15, pp. 9-10.

⁷⁶² W. G. Tennemann, *Manuel d'histoire de la philosophie*, § 16, remarque, p. 10.

⁷⁶³ W. G. Tennemann, *Manuel d'histoire de la philosophie*, § 17, p. 11.

⁷⁶⁴ Anne-Lise Dyck, « La Chine hors de la philosophie. Essai de généalogie à partir des traditions sinologiques et philosophique française au XIXe siècle », in Anne Cheng (Dir.), « Y a-t-il une philosophie chinoise ? », *Extrême Orient- Extrême Occident*, n°27, p. 24.

⁷⁶⁵ « Le peuple grec est celui dont le génie original fait époque dans l'histoire de la philosophie. (...), on le voit manifester un intérêt sérieux et animé pour les recherches de la raison, (...). C'est donc chez les Grecs que nous trouvons pour la première fois un véritable esprit philosophique (...). », W. G. Tennemann, *Manuel d'histoire de la philosophie*, § 18, p. 11.

⁷⁶⁶ W. G. Tennemann, *Manuel d'histoire de la philosophie*, § 19, p. 12.

⁷⁶⁷ Alfred Fouillée, *Histoire de la philosophie*, Paris, Delagrave, 2^{nde} édition de 1879, pp. 22-24.

à la philosophie ancienne. Elle se trouve parmi les peuples anciens comme les Égyptiens, l'Inde, les Celtes et Gaulois ainsi que les Hébreux. Nous voyons donc que hors ou dans la philosophie, la Chine est placée en amont de celle-ci, elle est pré-philosophique.⁷⁶⁸

Ce préjugé nous le retrouvons chez Herder mais il dépasse le cadre philosophique et s'applique au gouvernement chinois. Les prémisses de cet argument de l'enfance que représenteraient les Chinois se trouvent chez le peuple, puéril et atteint même le gouvernement. En effet, il pense que « cet esclavage puéril de la raison, des facultés et des sentiments, ne pouvait manquer d'affaiblir la constitution de l'État. »⁷⁶⁹

La Chine est restée au développement de l'enfance car, au vu de Confucius et des souverains chinois, il pense que, comme nous l'avons vu plus haut, la Chine se serait stoppée dans son développement de la pensée tout comme dans les sciences. Il lui a manqué un second Confucius. Aussi, la Chine ne brilla pas du même éclat que celui de la Grèce, si éclat elle a eu.

Comme beaucoup d'autres, cette nation est restée dans une sorte d'enfance, parce que ce rouage mécanique de morale arrêta pour jamais les progrès de la pensée qu'il ne s'éleva pas un second Confucius à l'ombre du despotisme que le premier avait secondé. Si cet énorme empire avait été divisé, si des Kien-Long plus éclairés avaient pris la résolution paternelle de former des colonies de l'excédent de la population, s'ils avaient allégé le joug de la coutume et introduit une plus grande liberté d'action et de volonté, bien que ces innovations eussent été suivies de grands dangers ; alors, mais alors même les Chinois seraient restés des Chinois, comme les Allemands sont encore des Allemands ; et ce n'est point à l'extrémité orientale de l'Asie que l'on eût vu briller jamais l'éclat de l'Antiquité grecque.⁷⁷⁰

Il est à remarquer ici que le terme de « nation » est anachronique en Chine pour l'époque où il écrit. On ne peut en effet pas parler de nation en Chine à cette époque même si certains chercheurs et le gouvernement chinois actuel le voudraient. La nation, sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 10, est une notion moderne et sa montée correspond à l'époque où écrit Herder. On peut tenter de définir la nation comme un groupe d'êtres humains liés entre eux par la même culture et les mêmes institutions politiques. La notion de nation est donc un concept lié à la modernité. En effet, l'historien Eric Hobsbawm dans *Nations et nationalisme depuis 1780* pose que la nation « appartient exclusivement à une période

⁷⁶⁸ Anne-Lise Dyck, « La Chine hors de la philosophie. Essai de généalogie à partir des traditions sinologiques et philosophique française au XIXe siècle », in Anne Cheng (Dir.), « Y a-t-il une philosophie chinoise ? », *Extrême Orient - Extrême Occident*, n°27, p. 36.

⁷⁶⁹ Johann Gottfried von Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, traduit de l'allemand par Edgar Quinet, Paris, Levrault, 1827, Tome II, livre XI, chap. I, pp. 298-299.

⁷⁷⁰ J. G. Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Tome II, livre XI, chap. I, pp. 304-305.

particulière, et historiquement récente. »⁷⁷¹ Ainsi, on a classé les caractéristiques des nations premièrement en fonction de leurs associations historiques avec un État, la présence historique d'une élite culturelle possédant une tradition ainsi que d'une capacité de conquête.⁷⁷² La création de la nation moderne chinoise s'est donc déroulée selon une accumulation de facteurs qui datent de la fin du seizième siècle avec l'institution de frontières pour délimiter son territoire suite notamment à la pression et à l'intrusion des Européens à partir du dix-septième siècle.⁷⁷³ Herder applique la notion naissante de nation à son époque à la Chine, qui n'en est pas encore une tout comme il impose un concept occidental sur une réalité chinoise.

Herder pense que le système de pensée chinois qui a établi celui de la politique est celui de l'enfance de l'humanité. Il soutient que « nulle part les institutions morales et politiques ne sont si fermement établies qu'en Chine ; il semble que, dans son enfance, la pensée humaine ait essayé ses forces sur ce système. »⁷⁷⁴

Hegel va aussi contribuer à la constance du préjugé de la philosophie chinoise comme stade de l'enfance et commencement de la philosophie. Il participe également au développement de l'imaginaire exotique chinois à travers l'« Extrême-Orient ». L'Asie selon lui est le commencement de l'histoire universelle comme le soleil se lève à l'Ouest. On a déjà remarqué cette idée pendant le Moyen Âge où, sur les cartes, l'Orient se plaçait là où le soleil se levait. Il avance que « Le soleil se lève à l'Orient. Le soleil est la lumière et le rapport simple et universel à soi-même, donc l'Universel en soi. Cette lumière en soi universelle en tant qu'individu, en tant que sujet, est le soleil. »⁷⁷⁵

Ainsi, si l'Asie est le commencement de l'histoire, l'Europe est son terme. En ce sens, comment la philosophie chinoise pourrait se placer au même niveau que la philosophie venant d'Europe si les continents mêmes sont classés selon un rapport d'antériorité qui en cache un de supériorité. En effet, le classement historique de Hegel se fait selon l'idée de progrès. Aussi, plus on se trouve dans l'ancienneté, plus notre développement est moindre et le progrès de l'esprit n'a pas été aussi loin que ceux qui sont « plus aboutis » comme pour l'Europe. Il soutient que « l'histoire universelle va de l'Est à l'Ouest, car l'Europe est véritablement le

⁷⁷¹ Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992, p. 20. Voir en particulier le chapitre 1 « La nation ; une nouveauté : de la révolution au libéralisme », pp. 25-62.

⁷⁷² Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme*, pp. 53-54.

⁷⁷³ Sur le processus de création de la nation chinoise moderne, voir Vanessa Frangville, *Construction nationale et spectacle de la différence en République Populaire de Chine*, thèse de doctorat soutenue à l'Université Jean Moulin Lyon III en 2007, Lyon, chapitre I, pp. 32-41.

⁷⁷⁴ J. G. Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Tome II, livre XI, chap. I, p. 305.

⁷⁷⁵ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 2000, p. 279.

terme et l'Asie, le commencement de cette histoire. Pour l'histoire universelle, il existe un Est par excellence, (...), elle a bien plutôt un Est déterminé qui est l'Asie. »⁷⁷⁶ L'Orient et l'Asie apparaissent donc comme le continent du commencement.

C'est ainsi qu'est apparu en Asie le moment éthique de la conscience de l'État. L'Asie est, par excellence, le continent du commencement. Il est vrai que chaque pays, en fait, est en même temps un Orient et un Occident, et l'Asie est ainsi l'Occident pour l'Amérique. Mais, de même que l'Europe est le centre et la limite de l'Ancien Monde et l'Occident absolu, de même l'Asie est de façon absolue l'Orient. C'est là qu'est apparue la lumière de l'esprit, la conscience d'un élément universel, et, par là même, l'histoire du monde.⁷⁷⁷

L'Orient tout comme l'Asie représentent le commencement également du point de vue de l'existence des peuples mais aussi pour l'histoire.⁷⁷⁸ L'Asie correspond dans son système d'histoire des peuples à l'âge de l'enfance. Comme le philosophe Enrique Dussel le remarque, pour Hegel l'« Asie est l'esprit qu'à ses débuts. Le « début » et « fin » de l'Histoire est l'Europe. »⁷⁷⁹

Si nous voulons poursuivre la comparaison avec les âges de l'homme, cela correspondrait à l'âge de l'enfance qui n'a plus la tranquillité et la confiance du petit enfant, mais qui aime la violence et le combat.⁷⁸⁰

Il divise l'Orient en deux types de formations. La première est celle qui correspond à l'Extrême-Orient ou l'Asie centrale. C'est le monde de « l'innocence patriarcale, de la puérité où les contradictions ne se développent pas. Il s'agit d'un empire immuable, anhistorique. »⁷⁸¹ La seconde formation, le Proche Orient (l'empire Perse et l'Égypte), est déjà un monde historique et une subjectivité naît. Mais par la suite, il va placer l'Inde comme ayant un rôle de médiateur entre les deux. « La progression est alors la suivante : 1. La Chine

⁷⁷⁶ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, p. 280.

⁷⁷⁷ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, p. 282.

⁷⁷⁸ « C'est là la première forme d'existence d'un peuple. Ce qui apparaît ici, c'est tout d'abord un État où le sujet n'a pas encore acquis son droit et c'est plutôt un ordre éthique immédiat et dépourvu de lois qui règne. C'est l'âge infantile de l'histoire. Cette figure se divise en deux côtés. Le premier c'est un État fondé sur le rapport familial, un État de prévoyance paternelle qui maintient l'unité de l'ensemble en distribuant admonestations et punitions – un règne où l'antithèse, l'idéalité, ne sont pas encore apparues. En même temps c'est le règne de la durée ; il ne peut pas changer par lui-même. C'est le modèle de l'Asie Orientale, essentiellement le monde chinois. De l'autre côté, la forme du temps s'oppose à cette durée spatiale. » Hegel, *La Raison dans l'histoire*, p. 282.

⁷⁷⁹ « Asia is the spirit only in its infancy. The « beginning » and « end » of History is Europe. », Enrique Dussel, « Eurocentrism and Modernity », in John Beverley, *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham Duke University Press, 1995, p. 71.

⁷⁸⁰ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, p. 283.

⁷⁸¹ Jean-Marc Moura, « L'(Extrême-)Orient selon G. W. F. Hegel. Philosophie de l'histoire et imaginaire exotique », *Revue de littérature comparée*, 2001/1, n°297, p. 35.

(empire mongol), principe oriental proprement dit ; 2. La Perse, transition vers le monde grec ; 3. L'Inde, médiation entre les deux Orient. »⁷⁸²

Nous retrouvons l'idée que l'Orient (et la Chine) en sont au début de la philosophie. L'Orient est donc premier du point de vue géographique, de l'histoire mais aussi de l'esprit. En effet, « la première figure de l'Esprit est donc *l'Orient*. Ce monde a pour fondement la conscience immédiate, la spiritualité substantielle, (...). »⁷⁸³ Aussi, il parle donc de pressentiment de la pensée et de la philosophie pour qualifier le « philosophe Oriental ».

Dans la mesure où l'État est ainsi tourné vers l'extérieur, apparaît le pressentiment du principe individuel : en effet, la lutte et le conflit vont de pair avec une concentration et un saisissement en soi. Mais ce pressentiment est encore impuissant, inconscient, naturel : c'est une lumière, mais qui n'est pas encore celle de la personnalité consciente de soi.⁷⁸⁴

Il précise son argument en parlant d'intuition qui représenterait le mieux l'esprit de l'Orient.

Plus précisément, c'est l'intuition qui caractérise l'esprit oriental : il se trouve dans un rapport immédiat avec son objet et celui-ci est tel que le sujet est englouti dans la substantialité ; il ne parvient pas à se dégager de l'unité compacte et à s'affirmer dans sa liberté subjective. Le sujet n'a pas encore produit de lui-même l'objet universel et l'objet n'a pas encore eu sa seconde naissance dans le sujet.⁷⁸⁵

Si l'on entend l'intuition comme une connaissance immédiate de la vérité sans l'aide du raisonnement qui peut être empirique ou métaphysique, on comprend alors que Hegel veut reconnaître que les peuples Orientaux avaient donc une connaissance de la vérité mais sans le raisonnement, développé par les Grecs. Leur notion de la vérité n'est en aucun cas scientifique car elle se présente à eux comme immédiate, sans réflexion mais venant des sens. Elle ne dépasse donc pas la métaphysique, voire la religion, comme nous le verrons nous plus loin.

Devant nous se déploie la magnificence de l'intuition orientale, l'intuition de l'Être unique, de la Substance à laquelle tout revient et dont rien ne s'est encore séparé.⁷⁸⁶

Il conclut donc que « la première philosophie que nous rencontrons, si nous passons à l'histoire de la philosophie, est la philosophie orientale. »⁷⁸⁷ Parce que, pour lui, la philosophie à proprement parler commence en Grèce.⁷⁸⁸ Selon Jean-Marc Moura, la Grèce va occuper une

⁷⁸² Jean-Marc Moura, « L'(Extrême-)Orient selon G. W. F. Hegel. Philosophie de l'histoire et imaginaire exotique », p. 36.

⁷⁸³ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, pp. 281-282.

⁷⁸⁴ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, pp. 282-283.

⁷⁸⁵ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, p. 283.

⁷⁸⁶ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, p. 285.

⁷⁸⁷ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1964, p. 62.

⁷⁸⁸ Le philosophe allemand Edmond Husserl (1859-1938) soutient également après Hegel que « l'europanisation de toutes les parties étrangères de l'humanité » est le « destin de la terre », et que la philosophie occidentale est

place centrale dans son système philosophique.⁷⁸⁹ L'Orient ne développe pas à proprement parler de philosophie.

Par conséquent, il ne saurait y avoir là de connaissance philosophique ; car elle exige la conscience, la connaissance de la substance, c'est-à-dire l'universel, en tant que je le pense, que je le développe en moi, que le détermine de façon à avoir dans la substance mes propres déterminations et à m'y trouver subjectivement ou affirmativement.⁷⁹⁰

Il faut donc mettre à l'extérieur de l'histoire de la philosophie « ce qui est Oriental » même si il se doit quand même de donner « dans l'ensemble cependant, (...) quelques indications, notamment en ce qui concerne l'Inde et la Chine. »⁷⁹¹ Mais ces précisions ne doivent en rien présager d'une insertion de la philosophie chinoise, ou indienne, dans l'histoire de la philosophie car il le dit clairement :

La philosophie proprement dite commence seulement en Occident : l'esprit rentre en lui-même, se plonge en lui-même, se pose comme libre, est libre pour soi ; c'est donc en Occident seulement que la philosophie peut exister, aussi nous n'avons là que des constitutions libres ; la félicité et l'infinité occidentales de l'individu sont déterminées en sorte que l'individu demeure dans le substantiel, qu'il ne s'abaisse pas, qu'il ne soit pas asservi, dépendant de la substance, voué à l'anéantissement.⁷⁹²

La philosophie commence donc en Occident et l'Orient ne représente qu'un pressentiment de philosophie, sans raisonnement. On trouve ici donc le préjugé que la philosophie chinoise emploie des métaphores, images mythologiques et histoire, et est donc non philosophique car non organisée par un raisonnement et non scientifique. Du point de vue de son système, la Grèce serait la « première » à philosopher.⁷⁹³ La raison de cet argumentaire s'insère dans son système. Il justifie donc la primauté de la Grèce en évoquant la liberté de chacun et remarque

une expression spirituelle unique qui peut englober, mais ne peut pas être englobée, par la pensée de la Chine et l'Inde », ('the europeanization of all foreign parts of mankind' is the 'destiny of the earth', and that Western philosophy is a unique spiritual expression which can encompass, but cannot be encompassed by, the thinking of China, and India. »), cité dans John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997, p. 113. Voir Edmond Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 2004, p. 365.

⁷⁸⁹ Jean-Marc Moura, « L'(Extrême-)Orient selon G. W. F. Hegel. Philosophie de l'histoire et imaginaire exotique », pp. 31-42.

⁷⁹⁰ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 22.

⁷⁹¹ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 22.

⁷⁹² G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 23.

⁷⁹³ « En Grèce se lève la liberté de la conscience de soi ; en Occident l'Esprit descend en lui-même. Dans la splendeur orientale l'individu s'efface ; il n'est qu'un reflet de la substance. En Occident, cette lumière devient la foudre de la pensée, elle tombe sur elle-même, s'étend de là et se crée ainsi son univers par intérieur. » G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 23. Il circonscrit même deux périodes en Occident, dont les nations germaniques jouent un rôle prépondérant pendant la seconde. « En Occident, nous nous trouvons donc sur le terrain même de la philosophie et nous avons à y considérer deux grandes périodes : 1° la philosophie grecque ; 2° la philosophie germanique. Cette dernière est celle de la période chrétienne, c'est la philosophie qui appartient en propre aux peuples germains ; elle peut donc s'appeler germanique. Les autres nations européennes, l'Italie, l'Espagne, la France, l'Angleterre, etc., ont pris un aspect nouveau grâce aux nations germaniques. », G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, pp. 28-29.

qu'« en Orient, un seul est libre (le despote), en Grèce plusieurs sont libres, dans la vie germanique tous sont libres, c'est-à-dire l'homme est libre en tant qu'homme ; c'est une liberté supérieure à celle des Grecs. »⁷⁹⁴ Le début de la philosophie, c'est quand la pensée s'arrache à la nature, elle parvient à l'existence en sa liberté.

Le début à proprement parler de la philosophie doit être établi là où l'Absolu n'existe plus comme représentation, mais là où la pensée libre – dont seulement pense l'Absolu – en appréhende l'Idée ; c'est-à-dire l'Être (que la pensée peut même être) qu'elle reconnaît comme l'essence des choses, comme l'absolue totalité et l'immanente essence du tout ; (...).⁷⁹⁵

Chez le médecin Matignon, on continue de trouver l'image négative de la Chine à la fois vieille par sa civilisation et enfant par sa « mentalité ». Selon lui, « on cherche à se documenter sur ce singulier peuple, le plus vieux, comme la civilisation, et le plus enfant, comme mentalité. »⁷⁹⁶ Les images du Chinois dégénéré, faible mentalement et opiomane sont d'autres clichés sur les Chinois qui dérivent du racisme du dix-neuvième siècle. Comme l'avance Gregory Lee, « le Chinois » est représenté comme « sale, impure, malade, en décomposition, décadent, mentalement différent, fourbe, roublard et biologiquement et moralement inférieur, et monté avec des vices, comme fumeur d'opium, qui ont été innée. »⁷⁹⁷ Une autre source populaire qui exprime le racisme anti-chinois est les romans de Sax Rohmer, *Fu Mandchu*, personnage inventé en 1912 par l'auteur. Il représente le stéréotype littéraire de l'esprit malin asiatique lié à la crainte du péril jaune. Le personnage principal est considéré de nature « sauvage, incontrôlable, dérangé et passionné. »⁷⁹⁸ Ainsi, l'image des Chinois infantiles est encore bien présente au vingtième siècle.

Matignon de son côté parle même d'une figure de l'empire de la Chine comme celle du vieillard avec un cerveau d'enfant. Peut-être est-elle tirée de ce qu'il a pu entendre de Laozi, 老子, que Sima Qian, 司馬遷, évoque dans ses *Mémoires historiques*, *Shiji*, 史記. Il y raconte en effet que la mère de Laozi l'a porté soixante deux ans ce qui lui a valu dès sa naissance le surnom de « vieil enfant ». ⁷⁹⁹

⁷⁹⁴ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 23.

⁷⁹⁵ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 13.

⁷⁹⁶ Dr Jean-Jacques Matignon, *La Chine hermétique. Superstitions, Crime et misère*, Paris, Paul Geuthner, 1936, p. 2.

⁷⁹⁷ (« dirty, impure, sick, decaying, decadent, mentally different, cunning, wily, and biologically and morally inferior, and ridden with vices, such as opium smoking, that were innate. »), Gregory B. Lee, *China's Unlimited: Making the Imaginaires of China and Chineseness*, Londres, Routledge-Curzon, 2003, p. 28.

⁷⁹⁸ « a wild, uncontrollable, deranged and passionate nature. », Gregory B. Lee, *China's Unlimited: Making the Imaginaires of China and Chineseness*, p. 39.

⁷⁹⁹ Voir Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p. 189.

C'est en vain qu'il rêve de reconquérir sa tranquillité perdue, son isolement d'autrefois et, vieillard avec un cerveau d'enfant, de continuer à vivre emmailloté dans ses rites et ses traditions immuables, gouverné par ses morts, les pieds dans le présent et la tête dans le passé. Fatalement, il faudra s'arracher à ce bon sommeil, céder à la poussée d'une civilisation nouvelle pour qui le mouvement est la loi de la vie.⁸⁰⁰

On voit encore ici l'idée d'une civilisation chinoise qui garde ses mœurs et « coutumes », lois et traditions et qui se ferme à tout « progrès » venant de l'Occident.

Il semble que de nos jours encore il reste ce préjugé de la philosophie chinoise comme représentant l'origine de la pensée, que l'Occident devrait découvrir pour étudier ce qu'il n'a pas pensé. François Jullien dit chercher effectivement des paroles de l'origine. Cela implique toujours que l'Europe est actuelle et moderne, et que les Autres sont l'origine et la tradition.

Partir en Chine, c'était donc d'abord cela : y chercher d'autres « paroles de l'origine ». ⁸⁰¹

La notion d'origine qu'il emploie est lourde de sens et doit se replacer dans un contexte de temporalité. Elle sous-entend que la philosophie est toujours vue comme un « avant » de la philosophie sur l'échelle linéaire de la philosophie et des histoires de la philosophie finalement. Employer le terme « origine » c'est quelque part dire « enfance ». On valide alors comme le soutient François Laplantine le schéma de la société extra-européenne comme la société primitive et donc ancêtre de la société civilisée qui veillera par le biais de la colonisation à ce qu'il la rejoigne dans le progrès.⁸⁰² En ce sens, on pourrait transposer ce raisonnement en philosophie et la philosophie chinoise serait la pensée « primitive », irrationnelle, non construite, brouillonne, sans structure et la philosophie « civilisée » serait la philosophie en Occident.

Dans sa quête de l'origine, François Jullien avance vouloir revenir en amont de la philosophie. Mais dire que l'on veut revenir en amont de la philosophie, c'est soutenir comme les auteurs des histoires de la philosophie, français et allemands du dix-neuvième siècle, que la philosophie chinoise n'est pas philosophique mais pré-philosophique. Il avance l'idée que dans sa quête du réveil de la philosophie, il « est conduit à se servir de la Chine comme biais pour interroger, revenant en amont, l'impensé de sa (celle de l'Occident) pensée. »⁸⁰³ Cette déclaration est négative dans « l'usage » de la Chine comme d'un objet ou d'une simple commodité théorique. Elle sous entend également que si la philosophie occidentale se penche

⁸⁰⁰ Dr Jean-Jacques Matignon, *La Chine hermétique*, p. IX.

⁸⁰¹ François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie, Réplique à ****, Paris, Seuil, 2007, p. 32.

⁸⁰² Voir François Laplantine, *L'Anthropologie*, Paris, Payot, 2001, p. 61.

⁸⁰³ François Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (la Chine), Entretiens d'extrême Occident*, Paris, Seuil, 2000, p.189.

du côté de la « pensée chinoise », c'est pour aller chercher, ce qu'on a pensé en amont de son existence. Il ne s'agit donc pas d'étudier la philosophie chinoise pour elle même mais de permettre de « compléter » la philosophie occidentale. Il tente pourtant de donner un caractère positif à cette entreprise à travers le double objectif de « déranger la pensée en la dépaysant », et de « revenir en amont de la philosophie pour interroger ses partis pris ». ⁸⁰⁴ Il entend remettre en question les partis-pris de la philosophie occidentale en allant chercher ce qu'elle n'avait pas pensé avant qu'elle existe.

Pendant des siècles, pour les philosophes européens la Chine représentait donc l'enfance de la pensée, mais aussi le début de l'histoire de la philosophie ou le pré-philosophique. Le fait de dire que la Chine est située dans l'enfance de la pensée suppose qu'il y a une maturité et que c'est l'Occident ou l'Europe (ou encore l'Allemagne pour Hegel) qui la détient. Cette attitude est éminemment raciste et eurocentrée. Le fait de dire que la philosophie chinoise est pré-philosophique ou en amont de la philosophie avance l'idée qu'elle est inférieure et en retard par rapport à l'actualité et à la modernité, l'Occident. Quand Jullien parle de remonter à ce qui est en « amont » de la philosophie, on peut entendre cette déclaration comme telle. Cela sous entend également que ce qui n'est pas occidental est en retard tandis que l'Occident est moderne. Nous examinerons ces idées dans la dernière partie de notre étude.

Nous venons de voir que la philosophie chinoise ne peut en être une par son statut de pré-philosophie qui l'exclut de l'histoire de la philosophie. Ce serait chez les Grecs qu'elle débuta, soutiennent beaucoup de savants tout au long de l'histoire de la philosophie en France. Mais il est une autre caractéristique discriminante pour la philosophie chinoise et qui l'exclut de la philosophie : sa langue et plus particulièrement son écriture.

B - Langue chinoise, faible organe de pensée

Les Jésuites dans leurs *Lettres* avaient déjà qualifié l'écriture chinoise d'étrange et de hiéroglyphes ce qui rendait exotiques leurs écrits. ⁸⁰⁵ On pouvait trouver deux théories sur la langue chinoise parmi les écrits des Jésuites qui est représentée par « ceux qui comme Leconte, voient dans le chinois une langue complexe, impropre à la science ; et ceux qui

⁸⁰⁴ François Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors*, p. 282.

⁸⁰⁵ Raymond Dawson, *The Chinese Chameleon: An analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*, Londres, Oxford University Press, 1967.

comme Bouvet, y voient une langue « philosophique », inventée par Fo-hi, [ou Fuxi, 伏羲] souvent déformée par la suite, qui n'a rien de figuratif, et qui exprime un savoir caché. »⁸⁰⁶

Leibniz, lecteur des missionnaires, reprend à son compte cette critique de la langue chinoise, mais va plus loin dans son rapport avec la philosophie. Elle n'est plus tant étrange et faite de signes que l'on peut rapprocher de hiéroglyphes, mais elle serait de plus inapte à rendre l'abstrait.

Il souligne à plusieurs reprises l'impropriété de la langue chinoise à exprimer les choses abstraites, par manque de terme logique et de métaphysique.⁸⁰⁷

Leibniz pense que la langue chinoise a été inventée par Fo-hi, ou Fuxi, 伏羲. Le philosophe pensait au départ de ses investigations que la langue chinoise était la langue primitive, la langue mère de tous les hommes. La langue chinoise représentait pour lui une langue d'avant Babel, bien plus que l'hébreu.⁸⁰⁸ D'après Virgile Pinot, la langue chinoise « l'intéressait, non seulement parce qu'il était avide de connaître le mécanisme encore ignoré de l'écriture chinoise, mais parce qu'il se demandait si le chinois n'était pas la langue primitive. »⁸⁰⁹

Mais il met en doute la possibilité qu'elle soit une langue universelle. Même si Fuxi, 伏羲 l'a créée comme telle, il est évident pour lui qu'elle n'ait pu maintenir son universalité avec le temps. Elle est également en tant que langue particulière, prisonnière de l'histoire où elle l'a vu émerger, car la langue selon Leibniz est autant le reflet de l'entendement que de l'histoire d'un peuple. Ainsi, elle ne peut avoir un caractère universel. Mais après avoir pensé que le chinois serait une langue universelle, il avance vite l'idée que les caractères chinois sont semblables aux hiéroglyphes, c'est-à-dire que selon lui ils représentent figurativement des choses, êtres ou objets.⁸¹⁰

⁸⁰⁶ Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrin, 1972, p. 134. Les pères Louis Le Comte (1655-1728) et Joachim Bouvet (1656-1730) font partie des cinq Jésuites mathématiciens envoyés en Chine par Louis XIV, appelés les « mathématiciens du roi ». Le groupe était formé des Pères Jean de Fontaney (1643-1710), Jean-François Gerbillon (1654-1707) et Claude de Visdelou (1656-1737). La tâche qui leur était assignée s'inscrit dans une volonté de rectifier les cartes de France à travers des mesures géodésiques, qui mesurent la ligne la plus courte entre deux points d'une surface.

⁸⁰⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, Paris, L'Herne, 1987, p. 36.

⁸⁰⁸ Voir John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997, p. 47. La tour de Babel était un projet de construction des Descendants de Noé, qui représentaient l'humanité entière et parlaient tous la même et unique langue sur la Terre, la langue adamique. Cette tour leur aurait permis d'atteindre le ciel. Afin de contrarier ce projet orgueilleux, Dieu multiplia les langues pour semer l'incompréhension entre les hommes. Ainsi, la construction se stoppa et les hommes se dispersèrent sur la terre.

⁸⁰⁹ Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France : 1640-1740*, Paris, Paul Geuthner, 1932, livre II, chap. II, p. 333.

⁸¹⁰ Mais ce n'est pas le cas, les sinogrammes ne sont pas tous des idéogrammes, encore moins des hiéroglyphes ou des dessins. En effet, les sinogrammes se classent en différentes catégories. Les premiers caractères sont les pictogrammes (picto signifie image et gramme le dessin). Ils sont donc le dessin d'une image, de quelque chose que l'on voit, d'un objet concret ou d'une action. Le deuxième type de caractères est l'indicateur. Il traduit des choses abstraites, généralement par l'ajout d'un ou plusieurs traits sur un pictogramme. L'idéogramme est l'idée combinée au dessin. Il traduit donc une idée abstraite en accolant deux images (souvent des pictogrammes) qui

Je crois avec vous que les anciens caractères chinois étaient hiéroglyphiques. Apparemment c'était au commencement la peinture des choses...⁸¹¹

Il pense au final qu'il s'agit plus d'un code que d'une langue philosophique. Il manquerait de toute manière à la langue chinoise des termes logiques, des mots pour rendre compte de l'abstrait et des concepts métaphysiques. Mais à quoi cela servirait-il puisque les philosophes chinois n'expriment pas les mêmes choses que leurs collègues occidentaux ? C'est aussi ignorer des concepts tels le *dao*, 道 ou le *ren*, 仁 par exemple.⁸¹²

Celui qui va le plus à la suite des Jésuites et de Leibniz parler de la langue chinoise va être Wilhelm von Humboldt.⁸¹³ Il est de nationalité allemande mais va avoir un rapport avec les savants français du dix-neuvième siècle et notamment avec Jean-Pierre Abel Rémusat.⁸¹⁴ Il représente une ouverture à l'Inde et à la Chine du point de vue de l'étude des langues. Cette nouvelle approche des langues orientales excède les limites de la linguistique. Ce comparatisme permit le franchissement d'une étape décisive dans l'histoire de la linguistique. Elle a ouvert à une compréhension de la diversité humaine. On trouve cette idée d'ouverture dans la *Lettre à Mr Abel Remusat sur la nature des formes grammaticales en général et sur le génie de la langue chinoise en particulier* du 7 mars 1826, où il évoque la langue chinoise.

Il considère tout d'abord la langue chinoise comme l'égal des langues classiques. En effet, sa clarté dans son application de la grammaire lui permet ce statut. Il soutient alors que « par la netteté et la pureté qu'elle met dans l'application de son système grammatical, la langue

indiquent un nouveau sens par combinaison. Les idéophonogrammes constituent une quatrième catégorie où l'on associe deux caractères ensemble pour en créer un autre, avec la particularité qu'un des caractères est choisi pour le sens, et l'autre pour le son. Pour plus de détails Viviane Alleton, *L'Écriture chinoise*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 ; Maurice Coyaud, *Graphie et phonie : introduction aux systèmes d'écriture*, Paris, PAF (« Pour l'Analyse du Folklore »), 1995 ; Maurice Coyaud, *Les langues dans le monde chinois*, Paris, PAF, 1988 ; Wang Hongyuan, *Aux sources de l'écriture chinoise*, Pékin, Sinolingua, 2004 et Li Shujuan, *What's in a Chinese Character ?*, Beijing, New World Press, 1998.

⁸¹¹ G. W. Leibniz, *Gothofredi Guillelmi Leibnitii, Opera omnia, nunc primum collecta... studio Ludovici Dutens*, Genevae, 1768 Tome 5, lettre XVIII, p. 498.

⁸¹² La notion de *ren* 仁 est un concept philosophique qui est développé notamment chez Confucius, *Kongzi*, 孔子, et qui évoque les notions de bienveillance et d'humanité. C'est une vertu que l'homme de bien ou gentilhomme se doit de cultiver avec les autres vertus que sont le *shu*, 恕, ou mansuétude/considération pour les autres ; ou encore le *xiao*, 孝, piété filiale, ou obéissance et soumission des enfants envers les parents. Le *ren* 仁 représente l'amour que l'on porte aux autres. Elle est tout autant spontanée que valeur morale devant être entretenue et développée au contact de maîtres desquels on suivra l'exemple selon Nicolas Zufferey, *Introduction à la pensée chinoise*, Paris, Marabout, 2008, pp. 69-70. Voir Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, pp. 66-81 et 163-168.

⁸¹³ Wilhelm von Humboldt (1769-1859) fut un linguiste et philosophe allemand. On lui doit *Sur le caractère national des langues* 1822-1824 (trad. de l'allemand par Denis Thouard, Paris, Seuil, 2000). Il fut en contact étroit avec Jean-Pierre Abel Rémusat au sujet de la langue chinoise. Voir Wilhelm von Humboldt, *Lettre à M. Abel-Rémusat, sur la nature des formes grammaticales en général, et sur le génie de la langue chinoise en particulier*. (Paris, Dondey-Dupré père et fils, 1827) On peut lire à ce sujet Jean Rousseau, Denis Thouard, *Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise, Humboldt-Abel Remusat*, Paris, Septentrion, 1999.

⁸¹⁴ Jean-Pierre Abel Rémusat, (1788-1832) était un médecin qui étudia le chinois. Il publia en 1811 son *Essai sur la langue et la littérature chinoises*. Il pensait que le chinois avait bien une grammaire qui résidait dans la place des mots dans la phrase. Dans sa correspondance avec Humboldt, il explique que le chinois, à l'inverse des langues indo-européennes, va exprimer ce qui est nécessaire pour sa compréhension.

chinoise se place absolument à l'égal des langues classiques, c'est-à-dire des plus parfaites parmi celles que nous connaissons, mais avec un système, non pas seulement différent, mais même opposé, autant que la nature générale des langues le permet. »⁸¹⁵

Cela ne l'empêche pourtant pas de déclarer plus loin que cette même langue chinoise est tout de même faible comme organe de pensée.⁸¹⁶ En effet, Humboldt part du principe qu'une pensée est claire quand la langue et la parole qui l'expriment le sont aussi.

Malgré cet avantage la langue chinoise me semble, sans aucun doute, très inférieure, comme organe de la pensée, aux langues qui sont parvenues à donner un certain degré de perfection au système opposé au sien. Cela suit de ce qui vient d'être indiqué. On ne saurait nier que ce n'est que de la parole que la pensée tient sa précision et sa clarté, il faut aussi convenir que cet effet n'est complet qu'autant que tout ce qui modifie l'idée, trouve une expression analogue dans la langue parlée. C'est là une vérité évidente, et un principe fondamental.⁸¹⁷

La Chine ne pourrait développer de philosophie. Dans les *Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise*. Humboldt-Abel Remusat, Jean Rousseau et Denis Thouard affirment cette idée.

Lorsque se prépare une sinologie, au moment de la discussion entre Humboldt et Abel-Rémusat, la Chine fait figure d'exception dans l'histoire universelle : « monstre », « cas singulier », « momie » ou animal en hibernation, elle reste à l'extérieur de la culture et de la philosophie.⁸¹⁸

Humboldt va même jusqu'à affirmer que « si la littérature d'une nation ne devance pas l'adoption de l'écriture, elle l'accompagne ordinairement immédiatement, et il est plus probable encore que cela ait été le cas dans la Chine puisque le genre d'écriture qu'on y a adopté prouve par lui-même un travail que l'on peut nommer en quelque façon philosophique. »⁸¹⁹

Malgré la louange qu'il en a fait précédemment, et le fait qu'il ne nie pas l'existence d'une grammaire dans la langue chinoise⁸²⁰ ; il en résulte que « (...) elle n'attache pas aux modifications grammaticales des sons, en guise de signes, mais abandonne au lecteur le soin

⁸¹⁵ Humboldt, *Lettre à M. Abel-Rémusat, sur la nature des formes grammaticales en général, et sur le génie de la langue chinoise en particulier*, Paris, Dondey-Dupré père et fils, 1827, p. 48.

⁸¹⁶ Sur la notion de langue chinoise incompatible avec la pensée, voir Jacques Gernet, *Chine et christianisme : La première confrontation*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 322-333.

⁸¹⁷ Humboldt, *Lettre à M. Abel-Rémusat*, p. 65.

⁸¹⁸ Jean Rousseau et Denis Thouard, *Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise*. Humboldt-Abel Remusat, p. 11.

⁸¹⁹ Humboldt, *Lettre à M. Abel-Rémusat*, pp. 82-83.

⁸²⁰ « La langue chinoise a certainement une grammaire fixe et régulière, et les règles de cette grammaire déterminent, à ne pas pouvoir s'y méprendre, la liaison des mots dans l'enchaînement des phrases. », Humboldt, *Lettre à M. Abel-Rémusat*, p.66.

de les déduire de la position des mots, de leur signification et même du sens du contexte, et qu'elle ne façonne pas les mots pour l'emploi dans la phrase. »⁸²¹

Joseph Needham souligne l'idée assez répandue que la langue chinoise comme langue « idéographique aurait été un puissant facteur de retard pour le développement d'une science moderne en Chine. »⁸²² Cette idée trouve son origine chez les ethnologues comme Lucien Lévy-Bruhl qui au début du vingtième siècle, institue la langue primitive comme une langue simple.⁸²³ Il « a voulu prouver que les langues des peuples primitifs étaient dépourvues de mots abstraits ou génériques, d'où l'inaptitude de leurs locuteurs au raisonnement ou aux généralisations. »⁸²⁴ Il s'inscrit dans la lignée de l'évolutionnisme où linguistes du dix-neuvième siècle ont établi la « théorie des stades ». ⁸²⁵ Elle soutient que « toutes les langues du monde seraient passées tour à tour par quatre stades : isolant, agglutinant, flexionnel et analytique. Or les langues indo-européennes modernes semblent évoluer vers le stade analytique. D'où une supériorité supposée, affirmée au moment de la colonisation massive de ce qui deviendra le Tiers Monde. »⁸²⁶ Mais il semble plutôt que ce soit l'inverse selon Claude Hagège qui soutient que « la direction inverse est la plus vraisemblable : le monosyllabisme d'une langue isolante comme le chinois n'est pas primitif, mais apparemment produit par une longue évolution, et des langues à propriété flexionnelles peuvent fort bien, comme l'anglais, tendre vers une forme monosyllabique. »⁸²⁷

La langue chinoise a constamment été présentée comme « une altérité lointaine, perdue, paradisiaque, image de l'union entre les mots et les choses » ; tantôt comme proche et intime, et tantôt encore comme « ce qu'on possède en propre et dans quoi on se vautre avec tous les moyens du fantasme » selon le théoricien du langage Henri Meschonnic.⁸²⁸ On a présenté la langue chinoise appuyant cette altérité qu'est censé être la Chine pour l'Occident. En effet, le linguiste poursuit en affirmant que « quand la Chine était l'inconscient de l'Europe, les

⁸²¹ Humboldt, *Lettre à M. Abel-Rémusat*, p. 66.

⁸²² Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident*, Trad. de l'anglais par Eugène Simon, Paris, Seuil, 1973, p. 38.

⁸²³ Marina Yaguello, *Science et Avenir*, 2000/12 -2001/1, n°125, p. 6. Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) est un philosophe et anthropologue qui a écrit *La Mentalité primitive* (Paris, Alcan, 1922). Il y soutient que la mentalité primitive est essentiellement mystique. Il serait donc difficile de la saisir et de l'exprimer dans notre langue conceptuelle. Il conclut à l'existence d'une opposition entre une langue conceptuelle chez nous, et une langue autre chez les « primitifs ». Voir également *L'Âme primitive*, Paris, Alcan, 1927.

⁸²⁴ Marina Yaguello, *Science et Avenir*, 2000/12 -2001/1, n°125, p. 6.

⁸²⁵ La « théorie des stades » est une théorie qui a pensé une hiérarchisation des langues selon des étapes de développement. Les langues progresseraient du stade « primitif » au stade « développé » selon le degré de « civilisation » de leurs émetteurs. Voir Marina Yaguello, *Alice au pays du langage*, Paris, Seuil, 1981.

⁸²⁶ Marina Yaguello, *Science et Avenir*, 2000/12 -2001/1, n°125, p. 8.

⁸²⁷ Claude Hagège, *La Structure des langues*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 7, cité dans Marina Yaguello, *Science et Avenir*, 2000/12 -2001/1, n°125, p. 8.

⁸²⁸ Henri Meschonnic, *La Rime et la vie*, Lagrasse, Verdier, 1989, p. 89, cité dans Gregory B. Lee, *La Chine et le Spectre de l'Occident : Contestation poétique, modernité et métissage*, Paris, Syllepse, 2002, p. 164.

caractères, censés contenir dans leurs petites images un rapport de nature avec les choses, avaient une beauté méta-littérale que n'avait pas et n'aurait jamais la lettre des alphabets occidentaux. »⁸²⁹ Ainsi, la langue chinoise apparaît comme participer à l'altérité de la Chine en tant que mystère impénétrable. Il semble en effet qu'elle ait toujours « été facilement capable de réification comme un indicateur de la différence totale, du caché et impénétrable. »⁸³⁰

The chinese language was represented as a mysterious writing system as yet undeciphered, a code which only Western scientific enquiry could break.⁸³¹

La langue chinoise a été représentée comme un système d'écriture mystérieuse pas encore déchiffré, un code que seul le scientifique occidental pourrait briser.

On a donc décrit la langue chinoise comme cachée et à découvrir, comme une sorte de puzzle à reconstituer.⁸³²

De même, la langue chinoise est encore citée dans les cours de philosophie sur le langage comme ce qui montre la réalité ou comme bas degré du langage. Dire que l'écriture chinoise est « un faible organe de pensée », c'est sous entendre un lien entre écriture et pensée. Mais la pensée ne peut-elle exister qu'avec l'écriture et existerait-il finalement une pensée sans écriture ? Ceci n'est pas la question qui nous anime ici. En revanche, si l'écriture chinoise n'est pas « apte » à philosopher ou à rendre l'abstrait ce serait à cause de son lien avec l'écriture « picturale ». En effet, les écritures peuvent généralement se classer selon trois systèmes : idéographique, syllabique et alphabétique. La langue chinoise fait partie du système idéographique où le signe représente la chose et c'est ici que se trouve le grief contre la langue chinoise. Le fait qu'elle représente directement, picturalement la chose la déprécierait par rapport aux langues dites conventionnelles qui attribuent un sens au mot de façon arbitraire. Mais penser cela renvoie à la tradition philosophique en Occident où déjà Platon valorisait l'intelligible ou ce qui est abstrait, le monde des idées, par rapport au monde sensible, celui des choses. La langue chinoise ne pourrait donc, selon ces savants, évoquer les choses abstraites. Mais dire cela c'est dire que les langues idéographiques n'ont pas

⁸²⁹ Henri Meschonnic, *La Rime et la vie*, Lagrasse, Verdier, 1989, pp. 41-42, cité dans Gregory B. Lee, *La Chine et le Spectre de l'Occident : Contestation poétique, modernité et métissage*, p. 164.

⁸³⁰ « the Chinese language has always been easily capable of reification as an indicator of total difference, of the hidden and the impenetrable. », Gregory B. Lee, *China's Unlimited: Making the Imaginaires of China and Chineseness*, p. 40.

⁸³¹ Gregory B. Lee, *China's Unlimited: Making the Imaginaires of China and Chineseness*, p. 40.

⁸³² « The composition of the characters offers a sort of a puzzle and a charm equal to a game or a child's riddle book », (« La composition des caractères offre une sorte de puzzle et un charme égal à un jeu ou un livre d'énigmes d'un enfant »), *New York Daily Tribune*, September 29, 1854, p. 3, cité dans Gregory B. Lee, *China's Unlimited: Making the Imaginaires of China and Chineseness*, p. 40.

évoluées.⁸³³ En effet, les écritures idéographiques émettent des notions non figuratives et abstraites ainsi qu'elles renferment une dimension phonétique à travers un mécanisme où un nouveau mot est exprimé à partir de termes homophones dont ne sont retenus que les valeurs phonétiques. Mais c'est aussi ignorer les textes de la philosophie chinoise et ses concepts. En effet, le terme *dao*, 道 exprime un concept philosophique qui évoque la voie, c'est-à-dire le chemin pour la connaissance de soi et du monde et apparaît comme un principe qui régit la nature entière. Soutenir cette ineptie que la langue chinoise est inapte à rendre l'abstrait, à philosopher est donc un reflet de l'ignorance de ces philosophes sur la langue chinoise et sur la philosophie.

Nous venons de voir que la langue chinoise serait pour les philosophes et savants français un faible « organe de pensée » et qu'elle ne rendait pas l'abstrait. On trouve aussi le reproche, dont parlait Herder suivant lequel les caractères montrent grossièrement la réalité en traçant. Ce préjugé est à mettre en lien avec un autre qui exprime l'idée que la philosophie chinoise réside dans la tendance superstitieuse et religieuse des Chinois.

C - Chine religieuse et superstitieuse

Les Jésuites avaient déjà évoqué dans leurs *Lettres* les pratiques magiques et la croyance aux démons. On remarque chez Tennenman une persistance de ce stéréotype sur la Chine. Il présente, comme nous l'avons vu, la Grèce comme foyer de l'apparition de la philosophie. Nous avons remarqué que la première condition de cette émergence était due à la liberté politique. Il semble que la seconde soit celle d'un discours rationnel qui s'élabore en s'opposant au discours mythique. La philosophie serait donc sans aucun lien avec la superstition, le mythe et la religion. On enseigne d'ailleurs que les Présocratiques sont les premiers à proposer des explications du monde qui ne relèvent plus de la mythologie grecque mais qui proposent des essais d'explications rationnelles. Il s'agit pour les philosophes d'apporter des réponses rationnelles là où on présentait d'habitude des vérités révélées.⁸³⁴ En

⁸³³ De même, le souci de qualifier les caractères de hiéroglyphes réside dans le fait que ces derniers ne formeraient pas une écriture mais une proto-écriture comme disent les linguistes. Selon le thème de l'évolution et sur l'échelle du progrès linéaire de l'écriture, on trouve en bas de l'échelle la proto-écriture est une écriture qui est faite d'idéogrammes. Ainsi, on identifie rapidement l'écriture chinoise à une proto-écriture, et ainsi à une langue primitive et arriérée. Voir l'exemple de la chronologie des écritures chez Marcel V. Locquin, *L'invention de l'humanité, petite histoire de la planète, des techniques et des idées*, Strasbourg, La Nuée Bleue, 1995. Voir également sur l'écriture chinoise, James Février, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, 1995, pp. 69-99 ; Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 2002, pp. 33-53 ; Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine : le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 351-187.

⁸³⁴ Les Présocratiques sont des penseurs de la Grèce antique. Ils ont été en activité du milieu du septième siècle av. J.-C. jusqu'au quatrième siècle av. J.-C., c'est-à-dire avant Socrate (470-399 av. J.-C.). Thalès, par exemple, pense que l'origine de toute chose est l'eau et que sur la terre la vie est apparue grâce à elle. Anaximandre pensait que l'univers était constitué d'infini ou d'indéterminé tandis que Parménide pensait au contraire que le

ce sens, la philosophie chinoise se trouverait du côté de la foi et de la croyance, instituée par la pensée européenne dans sa logique d'oppositions binaires réductrices, incompatibles avec la science et la philosophie.⁸³⁵ Wilhelm von Tennemann avance dans son *Manuel* cette idée au sujet des « peuples Orientaux ».

Toute leur sagesse porte encore le caractère d'une révélation divine représentée par l'imagination sous mille formes diverses. (...) L'esprit de ces peuples revêt les couleurs de l'imagination les croyances de la raison, et un certain nombre d'opinions spéculatives, plus ou moins arbitrairement conçues, afin de se les rendre plus claires, mais sans revenir en arrière, sans se demander compte des procédés de la raison et de son principe, sans observer enfin l'ordre progressif, condition de la vraie connaissance. Les idées sur Dieu, le monde, et l'humanité, qu'on ne peut contester à ces peuples, n'ont été chez eux l'ouvrage d'aucune philosophie.⁸³⁶

Il pense donc que la sagesse, et non la philosophie, de ces peuples d'Orient, est toute empliée de religion. Ils sont donc empreints d'imagination et d'opinions arbitraires. Comment pourrait-on alors les appeler « philosophes » ? De plus, leurs considérations sur la religion ne les a pas poussé à philosopher. On retrouve cette image de la religion des peuples d'Orient chez Victor Cousin dans son *Cours d'Histoire de la philosophie*. L'Orient pour lui « l'idée de la religion est comme l'idée centrale de l'Orient » et la philosophie a été « en général dans l'Orient le reflet de la religion. »⁸³⁷ Il pense en effet que cette « partie » du monde ne possède pas la forme aboutie que serait la philosophie occidentale. La philosophie ne leur a pas manqué mais elle se trouve en « Orient » sous forme d'« enveloppement ».⁸³⁸ Cela signifie qu'elle n'est pas encore développée et reste sous forme de prémisse.

Cette image de la Chine religieuse et non philosophique se poursuit jusqu'à Hegel pour qui la philosophie chinoise est rattachée à la religion.⁸³⁹ Pour lui, la « pensée orientale » est

monde et l'être sont finis et déterminés (d'où l'image de la sphère pour désigner le monde). Pour plus de précisions voir Jean-Paul Dumont, *Les Écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991 et Alexandre Kojève, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1968 et Jean Brun, *Les Présocratiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

⁸³⁵ En effet, l'être humain s'est continuellement posé des questions sur l'origine du monde, sur la vie et sur lui-même. Du point de vue de la pensée occidentale, à ces questions il a dégagé deux sortes de réponses. La première réponse dérive de la religion ou de la foi et réside dans des « vérités révélées », auxquelles on accorde sa confiance, qui ne sont pas démontrées et présentées sous forme de dogme sans discuter. La seconde vient de la « vérité de la science ou de la philosophie », qui émerge d'une recherche, et est fondée en raison et par démonstration. En ce sens, du point de vue occidental, si la philosophie chinoise est versée dans la religion, elle ne peut être philosophique selon cette présentation binaire et duale de la réalité. Mais est-ce que ce partage est aussi tranché que cela ? N'existerait-il pas des voies médianes ?

⁸³⁶ Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Manuel d'histoire de la philosophie*, trad. de l'allemand par Victor Cousin, Louvain, F. Michel, 1830, § 19, pp. 12-13.

⁸³⁷ Victor Cousin, *Cours d'Histoire de la philosophie*, 2e leçon du 24 avril 1828, Paris, Pichon et Didier, pp. 12-13.

⁸³⁸ Victor Cousin, *Cours d'Histoire de la philosophie*, 2e leçon du 24 avril 1828, p. 17.

⁸³⁹ Cette idée fait partie du processus de « spiritualisation » de la Chine qui a cours encore de nos jours. Elle réside dans le fait d'amalgamer sagesse, philosophie et religion en un tout obscur, orientaliste et attirant pour un Européen en quête de valeurs spirituelles et de quiétude. Cela expliquerait pourquoi les livres de philosophies

complètement dans l'abstrait et elle ne fait pas partie de l'histoire de la philosophie comme nous l'avons vu plus haut. Cette pensée est « stagnante », comme les sciences en Chine finalement, et reste telle que dans le passé pour eux.

Ce qui vient d'abord c'est la pensée tout à fait générale, abstraite, qui comme telle ne fait pas encore partie à vrai dire de l'histoire de la philosophie. C'est la pensée comme elle se montre en Orient et telle qu'elle se rattache en général à la religion et à la conscience orientales. La pensée y est complètement abstraite, substantielle, sans progression, sans évolution, et s'y trouve aujourd'hui comme elle était jadis, il y a quelques millénaires.⁸⁴⁰

Il avance même l'idée que ce que l'on nomme philosophie « orientale » vient d'une erreur et d'une confusion. La pensée en Orient est confondue avec sa conception de la religion. Mais comme elle est très proche de la philosophie, on peut les confondre.

Et partant de la philosophie orientale, nous avons à parler par conséquent de la philosophie elle-même. A ce point de vue, il est bon de remarquer tout de suite que ce que nous appelons en Orient philosophie est en général bien plutôt la conception religieuse de cet Orient – une conception religieuse du monde qu'on est très près de prendre pour de la philosophie. Dans notre Introduction, nous avons distingué les formations où le vrai prend la forme de la religion, de la forme qu'il reçoit de la pensée, comme philosophie. D'après cela, nous pouvons dire d'une manière générale : la philosophie orientale est une philosophie religieuse, une représentation religieuse en général, et il faut donner la raison pour laquelle on est amené facilement à prendre cette représentation pour de la philosophie.⁸⁴¹

Plus précisément, ce qui compose cette pensée orientale est confuse et opaque. Pourquoi alors la confondons-nous avec la philosophie qui est censée être claire et distincte ? Ces deux descriptions sont vraiment opposées et si on les confond, c'est qu'elles ne sont pas si

chinoises sont classés dans les librairies dans les rayons spiritualités ou "bien être". La philosophie chinoise sert donc à se sentir mieux mais n'est pas réellement prise au « sérieux ». Cette connotation de religiosité de la philosophie sous entend qu'elle aide à apaiser l'âme dans une conduite idéaliste et spiritualiste de la vie. Ainsi, l'Orient représenterait une « terre spirituelle » et de traditions pour l'Occident qui aurait perdu son esprit « authentique » et voudrait retourner à l' « origine ». La Chine plus particulièrement, représenterait une fusion de spiritualismes aussi divers et variés dont l'Occident ignore l'origine en mélangeant « zen », « taïchi », « yoga », « fengshui » etc. On en trouve l'exemple dans un livre de C. Alexander Simpkins et Annellen Spimkins, *Le petit livre du Tao*, trad. de l'anglais de Laurence E. Fritsch, Paris, La Table Ronde, 2000. Dans un petit texte d'introduction dans la page intérieure de la couverture, il est promis au lecteur de trouver « une introduction claire et accessible au taoïsme, ses origines et la façon d'en appliquer aujourd'hui ses meilleurs aspects dans la vie quotidienne ; des conseils simples pour des exercices procurant une meilleure qualité de vie : la méditation, la respiration, le chi-kung et le tai chi chuan. », C. Alexander Simpkins et Annellen Spimkins, *Le petit livre du Tao*, page de couverture intérieure. Cet exemple illustre la spiritualisation de la philosophie chinoise qui est simplifiée pour être présentée au grand public en quête de mieux-être et qui est réduite à de simples exercices de méditations et d'amélioration du quotidien. On trouve le même contenu dans le livre de Pamela Ball, *L'essence du Tao*, trad. de l'anglais par Sabine Boulongne, Paris, Pocket, 2007 ; qui se présente comme une initiation au taoïsme et donne des exemples d'exercices pour développer son propre « dao », □.

⁸⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 27.

⁸⁴¹ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, pp. 64-65.

éloignées que cela, et que c'est l'une ou l'autre qui a des caractéristiques données par Hegel qui sont erronées.

Le contenu de la pensée orientale est d'une tenue plutôt religieuse – trouble et obscur.⁸⁴²

Il conclut pourtant en disant qu'il ne s'agit pas de la philosophie mais d'une représentation de la philosophie.⁸⁴³

Cette image de la Chine comme paradis de la superstition se trouve encore au début du vingtième siècle. Le Dr Matignon présente la Chine comme telle.

Paradis de la routine, la Chine est aussi celui de la superstition. Celle-ci est un puissant facteur qui a, largement, contribué à figer, pour ainsi dire, dans son évolution, une civilisation remarquable, sans doute, il y a de nombreux siècles, mais restée inerte, immobile, dans l'état où elle se trouvait, à l'époque où nous, peuples d'Europe, en étions encore aux premiers vagissements d'une barbarie naissante.⁸⁴⁴

La superstition serait pour lui la raison qui a figé la Chine dans son évolution générale. Et cet argument de la Chine « patrie de la superstition » semble apparaître comme manière de l'Europe d'asseoir sa supériorité et son avance à travers le temps linéaire du progrès. Les catégories de superstition et de religion sont utilisées pour caractériser de nombreuses pratiques comme anachroniques. Dipesh Chakrabarty dans *Provincialiser l'Europe* donne l'exemple de la « croyance dans les esprits et des dieux (répandue parmi la paysannerie indienne) reste bannie de la modernité et considérée comme un simple résidu du monde pré-moderne. Nous devons, dira-t-il, considérer ces croyances et les pratiques qu'elles impliquent comme aussi modernes que les pratiques séculaires européennes qui leur sont contemporaines et cesser de les lire à travers la médiation de l'histoire européenne. »⁸⁴⁵

Rapprocher la philosophie chinoise de la religion semble en fait indiquer que la philosophie chinoise est encore empreinte de croyance voire de mythe. Il faut rappeler ici les débuts de la philosophie en Europe et notamment en Grèce, où Platon, qui voulait se défaire des mythes pour proposer une réflexion scientifique finalement continuait de les employer. En effet, les mythes inventés par Platon l'ont été dans le but de faire comprendre certaines pensées ardues. L'allégorie de la caverne et le récit de la destinée des âmes sont restés ancrés dans la pensée occidentale.⁸⁴⁶ Et la question se pose encore plus quand on voit que jusqu'à de nos jours,

⁸⁴² G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, pp. 62-63.

⁸⁴³ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, pp. 65-66.

⁸⁴⁴ Dr Jean-Jacques Matignon, *La Chine hermétique*, p. 5.

⁸⁴⁵ Michael Hardt, « L'histoire eurocentrée, sur Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe* », *Multitudes*, 2001/3, n°6, p. 38.

⁸⁴⁶ Platon développe l'allégorie de la caverne au livre VII de la *République* (traduction du grec par Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2002). Elle met en scène des hommes enchaînés et immobilisés dans une caverne

chaque philosophe était d'une confession chrétienne et parlait souvent de Dieu dans ses théories. En quoi la Chine serait-elle plus en proie à la religion et à ses croyances que l'Occident dont la culture est imprégnée de judéo-chrétienté ? De plus, faut-il vraiment croire que les choses sont inconditionnellement duelles ? Une pensée qui contient du mythe et des croyances ainsi que d'autres formes pour démontrer des idées n'exprime-t-elle pas une philosophie ? C'est si on reste du point de vue de la philosophie occidentale comme référence et universalité que cette idée a cours, si on la restitue dans une zone décentrée, alors cette idée n'a plus lieu d'être. C'est ce que nous verrons dans la dernière partie de ce travail.

Nous venons de voir que la philosophie chinoise serait incompatible avec le philosophe parce qu'elle représenterait l'enfance de la pensée, sa langue ne pourrait exprimer l'abstrait et elle serait religieuse et superstitieuse. L'idée de l'incompatibilité de la Chine au philosophe initiée par les Jésuites à travers le développement de ces trois *a priori* est donc encore contemporaine. La Chine « enfance de la pensée » est à resituer dans une perspective évolutionniste et raciste qui la situe au début de l'échelle linéaire du développement vers le progrès dont l'Europe et sa philosophie représentent l'aboutissement. On a donc comparé les Chinois à des enfants à cause de leur « écriture grossière » qui représenterait des dessins selon Herder et que les philosophes ont en fait identifiée à une forme de proto-écriture empruntée aux linguistiques. De même, ces idées sont à replacer dans le contexte du foyer unique de la philosophie. Toutes les raisons étaient bienvenues pour conserver cette idée encore défendue actuellement de foyer unique de la philosophie, en Grèce, et qui correspond à un mythe développé par les théoriciens du racisme du dix-neuvième siècle. L'écriture fut aussi un critère pour nourrir cette impossibilité pour la Chine de philosopher. Les Jésuites dans leurs *Lettres* avaient déjà qualifié l'écriture chinoise d'étrange et de hiéroglyphes ce qui rendait exotiques leurs écrits. Elle fut décrite tantôt comme une langue inapte à rendre l'abstrait et donc à philosopher chez Leibniz que Hegel à reprise. Cette idée assez répandue que la langue chinoise ait été un frein au développement scientifique en Chine trouve son origine chez les linguistes qui en font une langue primitive car simple, idéographique et monosyllabique.⁸⁴⁷ La

souterraine. Ils tournent le dos à l'entrée et ne voient que leurs ombres et celles projetées d'objets au loin derrière eux. Cette allégorie expose en termes imagés la pénible accession des hommes à la connaissance de la réalité et la difficile transmission de cette connaissance. De même, la destinée des âmes est exposée notamment dans le *Phédon* (in *Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, 2008). Platon croyait que l'âme était immortelle et on retrouve au livre X de *La République*, le mythe d'Er le Pamphylien qui illustre la croyance dans la réminiscence et la transmigration des âmes. On peut y suivre Er, mort pendant une bataille, dans l'après-vie où les âmes connaissent tourments ou récompenses selon leur comportements qu'elles ont eues pendant leur existence.

⁸⁴⁷ À travers une mauvaise appréhension de l'écriture chinoise les penseurs occidentaux ont aussi véhiculé l'idée d'une langue simple et rustique, alors qu'elle renferme une richesse de sens. Comme le montre Jin Siyan, « l'idéogramme circule, en une étymologie associative, en raison de son graphisme, à la différence de l'alphabet tout en linéarité. L'idéogramme en son graphisme, est caché et apparent, multiples en ses signifiants et fuit souvent la cohérence. », Jin Siyan, *L'Écriture subjective dans la littérature chinoise contemporaine : devenir je*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005, p. 5. Ainsi le caractère je, 我, par exemple doit se comprendre à

philosophie chinoise a également été rangée du côté des croyances et superstitions et assimilée à une philosophie religieuse. Il est maintenant temps de voir si les stéréotypes que les Jésuites avaient développés sur la Chine et sa philosophie ont perduré.

Chapitre VIII – La philosophie chinoise à travers des stéréotypes

La philosophie chinoise est chargée d'images et de stéréotypes qui ont alimenté un imaginaire que les savants en France se sont transmis et ont enrichi le long de leurs textes et œuvres. Nous avons étudié les idées véhiculées de la Chine autre, en retard scientifiquement, immuable, éternelle. Nous avons également remarqué que la philosophie chinoise ne pourrait en être une du fait qu'elle apparaîtrait comme première et comme enfance dans l'histoire de la pensée. De même, sa langue ne pourrait qualifier l'abstrait donc le philosophique et qu'elle serait religieuse et superstitieuse. Voyons maintenant comment ont traversé le temps les images et clichés que les Jésuites avaient dressés de la Chine et des Chinois et qui figeaient la philosophie chinoise dans des stéréotypes. Le premier concernait l'image du « sage chinois » initiée par les Jésuites en la personne de Confucius et qu'ils teintaient de religion. Nous nous pencherons ensuite sur celle du despote éclairé, également instaurée par les Jésuites.

A - Le « sage chinois »

L'image du « sage chinois » a été fabriquée par les Jésuites qui ont présenté comme tel Confucius sur lequel ils ont plaqué une image de sage religieux pour leurs besoins de propagande de conversion en Chine et d'apologie de leur travail en Europe.⁸⁴⁸ En effet, Confucius, Kongzi, 孔子, apparaît chez eux comme un précurseur du christianisme. Il est l'objet

l'intérieur d'un « jeu de codes multiples. ».

⁸⁴⁸ Voir à ce sujet l'article de Thorsten Pattberg, « No Country for Sages », papier lu à la Third Annual International Conference on Comparative Mythology, Kokugakuin University, Tokyo, Japan, May 23-24, 2009. L'auteur parle de l'orientalisme allemand de la fin du dix-huitième au début du vingtième siècle. Il décrit l'attitude de l'Allemagne envers la pensée orientale, et discute du vingtième siècle religieux allemand (oriental) et des critiques post-modernes que sont *l'Orientalisme* d'Edward Saïd (Trad. de l'anglais de Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2005), le *India : The seductive and seduced "Other"* de Kamakshi Murti (London, Greenwood Press, 2001) et *German Orientalism in the Age of Empire Religion, Race, and Scholarship* de Suzanne Marchand (New York, Cambridge University Press, 2009). Il conclut que l'Allemagne ne peut pas - et n'a pas les moyens de - réussir à mettre en place, par exemple, un bouddhisme « allemand » pour son manque de sages, ou mieux de culture de sages. Elle ne peut que se féliciter, pour ainsi dire, d'avoir un bouddhisme « en Allemagne » vu tel un nouvel exercice de l'esprit de contribuer à des projets philosophiques tels que le romantisme allemand et de l'idéalisme. http://www.no-country-for-sages.com/No_Country_for_Sages.htm, (dernière consultation 08/06/2010)

d'une construction mentale constituée de déisme et qui permet aux missionnaires de prouver l'antériorité de la Chine détenant la véritable religion préchrétienne. Cette image a-t-elle perduré dans le temps ?

Il apparaît que Confucius, le « Socrate de l'Orient » selon le philosophe La Mothe Le Vayer, soit une des incarnations de ce « sage chinois », qui majoritairement restera une figure abstraite et générale. Dans *La Vertu des païens*, publiée en 1641, il va couvrir de louanges Maître Kong.⁸⁴⁹ C'est le premier à employer le nom de Confucius. Mais il va utiliser le terme de philosophe pour le désigner.

Or toutes les histoires que nous avons d'eux conviennent en ce point, que le plus homme de bien, & le plus grand philosophe qu'ait vu l'Orient, a été nommé Confucius Chinois, dont ils ont la mémoire en telle vénération, qu'ils élèvent sa statue dans des temples, avec celles de quelques uns de ses disciples.⁸⁵⁰

Tout comme Socrate apporta la philosophie en Grèce, Confucius fit de même en Chine. La Mothe Le Vayer pense donc que « Confucius fit descendre aussi bien que Socrate la philosophie du Ciel en terre, par l'autorité qu'ils donnèrent tous deux à la Morale, que les curiosités de la Physique, de l'Astronomie, et de semblables spéculations avaient presque fait mépriser auparavant. »⁸⁵¹

Ainsi, Confucius représente la figure du sage qui éclaire le prince et qui a ses disciples parmi magistrats et officiers.

Quel plus grand (bon)heur a-t-on jamais souhaité, que de voir les Rois philosopher, ou bien les philosophes régner ? Ce rare esprit a su conjoindre ces deux félicités dans la Chine, où sa vertu mérite que le Souverain même ne commande rien qui ne s'accorde avec ses préceptes ; & où tous les Magistrats aussi bien que tous les Officiers de la Couronne estant nécessairement du nombre de ses disciples, on peut dire qu'il n'y a que les Philosophes qui gouvernent un si grand Empire.⁸⁵²

Il semble que Voltaire, lecteur des *Lettres* des missionnaires jésuites, se fasse l'écho de cette image. Il va développer ce stéréotype du « sage chinois » et présenter la Chine comme contre exemple de l'Europe en ce qui concerne la tolérance religieuse. La Chine serait donc la championne de la tolérance en matière de religion, elle renferme une culture extrêmement raffinée et ancienne et est en cela elle est un argument contre l'antériorité du peuple de Dieu

⁸⁴⁹ François de La Mothe Le Vayer (1588-1672) fut un philosophe français sceptique ainsi que membre de l'académie française. Il pratiqua le doute et la sceptique chrétienne questionnant ce que présentent les dogmatiques dans les sciences. Il doutait même des doutes eux-mêmes. Il évoqua souvent l'autorité, le repos et la tranquillité d'âme dans l'indifférence.

⁸⁵⁰ François de La Mothe Le Vayer, *La Vertu des païens*, in *Oeuvres*, Paris, Augustin Courbe, 1662, p. 668.

⁸⁵¹ François de La Mothe Le Vayer, *La Vertu des païens*, pp. 668-669.

⁸⁵² François de La Mothe Le Vayer, *La Vertu des païens*, p. 669.

et révélation biblique. Dans sa tragédie *L'Orphelin de la Chine* (1755), qui est la première pièce française à sujet entièrement chinois, on trouve cette image du « sage chinois ». ⁸⁵³ Voltaire y exalte la prépondérance de Confucius ainsi que la vertu des Chinois, le tout en opposition aux Tartares. Y apparaît donc une figure de l'apologie qui sert à encenser cette image du sage. Dans le *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, on peut lire à l'entrée « Confucius » les vers que Voltaire a lui-même composés :

De la seule raison salutaire interprète,
Sans éblouir le monde éclairant les esprits,
Il ne parla qu'en sage, et jamais en Prophète :
Cependant on le crut, et même en son pays. ⁸⁵⁴

De plus, son article « Chine » du *Dictionnaire philosophique* abonde encore en ce sens. Il y souligne la perfection du gouvernement et des mœurs chinois. Il en déduit la supériorité morale et politique des Chinois sur les Européens. Selon lui « les qualités morales et politiques par lesquelles ces mœurs et ce gouvernement semblaient l'emporter sur les institutions et les usages de l'Europe. » ⁸⁵⁵ Il loue leur organisation politique et leur vertu. Ainsi, il soutient que « la constitution de leur empire est à la vérité la meilleure qui soit au monde, la seule qui soit toute fondée sur pouvoir paternel (ce qui n'empêche pas que les mandarins ne donnent force coup de bâton à leur enfants). » ⁸⁵⁶ Elle est aussi la seule qui punit les fonctionnaires incompetents et qui décerne des prix pour la vertu et des lois qui punissent les crimes.

Dans *La Princesse de Babylone* de 1768, on retrouve également cette opposition entre Chinois et Européens où les Occidentaux apparaissent comme barbares et les Chinois comme sages. Lorsque Amazan, personnage principal du livre, et le Roi d'Espagne parlent, ce dernier présente les Chinois comme sages car ils auraient conservé leur caractère « primitif », et donc non perverti, de l'homme.

Il comprit combien les peuples d'Occident, qui mangeaient les animaux, et qui n'entendaient plus leur langage, étaient ignorants, brutaux et barbares : que seuls les Gangarides avaient conservé la nature et la dignité primitive de l'homme ; mais il convenait surtout que les plus barbares des mortels étaient ces chercheurs antropaïes, dont Amazan venait de purger le monde. ⁸⁵⁷

⁸⁵³ « L'Orphelin de la Chine », pièce présentée pour la première fois le 20 août 1755, in *Chef d'Oeuvres Dramatiques de Voltaire*, Paris, Desbless, 1847, pp. 349-378.

⁸⁵⁴ Voltaire, *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, Paris, Complexe, p. 229.

⁸⁵⁵ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992, p. 65.

⁸⁵⁶ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier, 1967, p. 108.

⁸⁵⁷ Voltaire, *La Princesse de Babylone*, Paris, Librairie Générale Française, 1994, p. 117.

On y trouve aussi l'idée de l'antériorité de la Chine sur l'Europe, argument qui va lui servir à contrer la religion chrétienne comme nous l'avons vu plus haut. Le fait de voir les imposantes armées de « l'Orient » et de les comparer à celles d'Europe, le porte à « croire que l'Orient a été fait bien longtemps avant l'Occident. (note de l'auteur : L'idée de l'antériorité de l'Orient détermine déjà le plan de *l'Essai sur les mœurs* : « En vous instruisant en philosophe de ce qui concerne le globe, vous portez d'abord votre vue sur l'Orient, berceau de tous les arts et qui a tout donné à l'Occident. (Avant-propos)) Il semble que nous soyons sortis avant-hier du chaos, et hier de la barbarie. »⁸⁵⁸

Voltaire semble de plus charmé par la philosophie déiste des philosophes chinois, qui reconnaissent une divinité tout en rejetant religions et dogmes. Il est fasciné par « la philosophie déiste des intellectuels chinois, leur prestige et leur pouvoir. Il admire Confucius et son impact sur l'élite éclairée de la Chine. »⁸⁵⁹ On reconnaît ici le Voltaire sinophile enthousiaste, séduit par la Chine et sa « sagesse ». Mais à la fin du siècle, la Chine est moins à la mode, et le « sage chinois » semble tomber en désuétude. Il aura néanmoins servi les démonstrations et arguments des philosophes.⁸⁶⁰

Cette image du « sage chinois » a fait un saut dans le temps, mais elle ne s'est pas pour autant éteinte. Henri Bernard-Maître dans *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne* annonce tout dans son titre sur sa manière de considérer les philosophes chinois.⁸⁶¹ En effet, la troisième leçon de son ouvrage concerne Confucius, « Le Sage des Sages ». Il y affirme qu'il n'est pas un philosophe. C'est un moraliste érudit, doublé d'un « honnête homme » au sens où le dix-huitième siècle français entendait ce mot, c'est-à-dire qu'il était censé posséder une culture générale étendue ainsi que des qualités sociales propres à le rendre agréable. L'« honnête homme », homme de cour et du monde, devait se comporter humblement, de manière courtoise et cultivée. Il savait néanmoins s'adapter aux circonstances et à ceux qui l'entouraient. C'était aussi celui qui se dominait et qui retenait tout excès et émotion. Ainsi, si l'on voulait « à tout prix tirer une philosophie de son enseignement, ce serait celle du bon sens, du bon ton, de la mesure, celle d'un Socrate qui n'aurait donné naissance ni à Platon, ni à Aristote : simplement le Socrate de Xénophon. »⁸⁶²

⁸⁵⁸ Voltaire, *La Princesse de Babylone*, pp. 118-119.

⁸⁵⁹ Jochen Schlobach, « Tirer des enseignements de Voltaire », in Hisayasu Nakagawa et Jochen Schlobach (Dir.), *L'image de l'autre vue d'Asie et d'Europe*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 28.

⁸⁶⁰ Nous allons développer cette notion d'« utilisation » de la Chine et de sa philosophie dans le chapitre suivant.

⁸⁶¹ Henri Bernard-Maitre (1889-1975) fut un Jésuite et un historien des missions jésuites en Chine. Il enseigna les mathématiques et la philosophie à l'École des Hautes Etudes Tianjin en Chine.

⁸⁶² Henri Bernard-Maitre, *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1935, p. 31.

En effet, de nos jours, au vingt-et-unième siècle, on trouve encore cet archétype de la sagesse des Chinois, et l'image du « sage chinois ». Ces clichés sur la sagesse ancestrale de la Chine, du « sage chinois » et de la « pensée extrême orientale » sont encore bien présents. On les trouve non seulement dans les rayons des librairies où la philosophie chinoise est rangée dans les « sagesse du monde », dans les « spiritualités » ou bien au milieu des recettes pour le bien être ou encore le zen. Si on interroge quelqu'un sur sa manière de se représenter le philosophe chinois, il répondra en général, qu'il imagine (c'est encore le problème), un « ancien chinois », en habit « traditionnel », assis sur le sommet d'une montagne, en plein milieu de la nature, en train de méditer. Nous voyons donc que cette image du « sage chinois » est encore bien présente dans la société civile, non intellectuelle. Qu'en est-il des penseurs et intellectuels français de nos jours ? Il semble qu'il en est de même. La Chine est toujours la « patrie de la sagesse d'Extrême Orient », on trouve encore cette imprécision des lieux caractérisée par l'adjectif « Orient » accolé à ces notions. Laozi est toujours le chef de file des « sagesse orientales ». Prenons l'exemple du sociologue Michel Maffesoli.⁸⁶³ Dans *Le Rythme de la vie*, il emploie ces termes qui noyautent encore l'imaginaire de la philosophie chinoise de sagesse d'Extrême Orient, de pensées orientales et de sages orientaux. Il ne parle même pas de « sage chinois » mais reste dans la généralisation sans sens aucun de l'Orient. Le voici parler d'un passage du *Zhuangzi* en ces termes :

C'est peut-être ainsi qu'il faut comprendre divers apologues proposés par la sagesse extrême-orientale, tel celui du boucher de Tchouang-tseu qui, par expériences successives, se libère de la conscience pour aboutir à une identification à l'objet. Parti du donné, développer le naturel, se colleter à la nécessité.⁸⁶⁴ Toutes manières concrètes de spatialiser le temps et, par là, reconnaître que celui-ci n'est pas simple histoire linéaire, mais s'immerge, s'implante, se partage et se vit ici et maintenant.⁸⁶⁵

Le concept de *dao*, 道 de son côté est rangé dans les « pensées orientales ». Il déclare en effet que l'« on peut rapprocher cela d'une perspective que l'on retrouve dans la démarche des pensées orientales, par exemple le *Tao*, pour lequel la concentration sur soi permet de faire corps avec son objet. Ainsi le fameux boucher de Tchouang-tseu qui, progressivement, acquiert la connaissance intime des animaux. »⁸⁶⁶

⁸⁶³ Michel Maffesoli, sociologue français né en 1944, étudie la question du lien social communautaire, de la prévalence de l'imaginaire et de la vie quotidienne dans les sociétés contemporaines, contribuant ainsi à l'approche du paradigme postmoderne. Nous nous sommes penchés sur ce penseur pour consulter des études sur la notion d'imaginaire et nous l'avons trouvé, à notre grande surprise, lui-même prisonnier de l'imaginaire de la philosophie chinoise.

⁸⁶⁴ Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Allia, 2002, pp. 17 et 29, in Michel Maffesoli, *Le Rythme de la vie*, Paris, La Table Ronde, 2004, p. 76.

⁸⁶⁵ Michel Maffesoli, *Le Rythme de la vie*, p. 76.

⁸⁶⁶ Michel Maffesoli, *Le Rythme de la vie*, p. 136.

Les « sagesse orientales » sont ainsi placées aux côtés de folklores européens, celtiques et bretons.

Expériences sédimentées qui sont au fondement du « vieillard-enfant » (c'est le nom chinois de Lao-tseu) des sagesse orientales, et que l'on retrouve dans le folklore celtique ou breton. La geste de Merlin ou d'Arthur en porte témoignage ; ainsi que les folles sarabandes de ces êtres merveilleux ; fées, lutins et trolls, exprimant tout à la fois l'expérience du vieux sage et la vitalité débridée de l'enfant éternel.⁸⁶⁷

Cette synonymie entre cultures ethniques ou traditions et sagesse entraînée par une idéologie dont l'idée centrale est que les cultures indigènes possèdent une forme de sagesse salutaire et enrichissante pour la société occidentalisée ou majoritaire de ce pays.⁸⁶⁸ Comme le dit Jean-Paul Sarrazin, cette idéologie entraîne l'interprétation de cultures ethniques foncièrement distinctes comme des « sources de sagesse ». ⁸⁶⁹

Il semble que le cliché du « sage oriental » ou chinois soit encore bien présent dans l'imaginaire des intellectuels contemporains français engendré par ce discours sur la philosophie chinoise. Nous le retrouvons aussi chez François Jullien qui attribue la sagesse à la Chine et la philosophie à l'Europe.⁸⁷⁰ Il présente la Chine et sa philosophie en les essentialisant et parle de « sage chinois », de « pensée chinoise traditionnelle », de la Chine « taoïste ». L'essentialisation d'autrui s'appuie sur le jugement d'une personne en fonction de son appartenance à un groupe plutôt qu'en fonction de ses qualités propres, uniques et différentes de celles d'autres personnes.⁸⁷¹ Selon Pierre-André Taguieff, « la « pensée essentialiste » apparaît comme un mode de perception et de catégorisation à la fois sommaire et éternitaire des groupes humains : elle condense et durcit les caractères attribués, elle éternise ces derniers en les figeant en stéréotypes (« caractères de races »). »⁸⁷² Ainsi, ce philosophe soutient que l'essentialisme est conçu comme « méthode première de racisation » qui « absolutise l'altérité ». ⁸⁷³

⁸⁶⁷ Michel Maffesoli, *Le Rythme de la vie*, p. 208.

⁸⁶⁸ Nous n'entendons pas ici le terme idéologie dans le sens marxiste mais simplement comme un ensemble d'idées, de représentations et de notions reliées entre elles par une certaine logique.

⁸⁶⁹ Jean-Paul Sarrazin, « Idées globalisées et constructions locales. L'image valorisée de l'indianité dans la Colombie contemporaine. », *Autrepart*, 2006, n°38, p. 155.

⁸⁷⁰ Voir François Jullien, *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 1998.

⁸⁷¹ Sur l'essentialisation voir Andrew Sayer, « Essentialism, Social Constructionism, and Beyond », *Sociological Review*, 1997, n°45, pp. 453-487 ; Lawrence A. Hirschfeld, "Natural Assumptions: Race, Essence, and Taxonomies of Human Kinds," *Social Research*, 1998, n°65.

⁸⁷² Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé : Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987, p. 31.

⁸⁷³ Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé : Essai sur le racisme et ses doubles*, p. 33.

C'est ce que fait François Jullien quand il parle en le généralisant, en créant le groupe, l' « espèce » « du penseur chinois ». Mais existe-t-il « un penseur chinois » ?

J'ai montré, dans *Un sage est sans idée*, que le penseur chinois biaise avec la démonstration, pour éviter de se laisser prendre dans une position l'exposant à la réfutation. D'une façon générale, je récite à la fois l'un et l'autre : l'idée d'une logique propre à la pensée chinoise, selon laquelle il y aurait une sorte de grand secret à percevoir et à percer – *breaking the code*, n'est-ce pas ? –, aussi bien que la démarche inverse, qui revient à s'imaginer que tout est soluble en formules de logique commune, standardisées.⁸⁷⁴

De la même manière, existe-t-il « une Chine taoïste » ? Qu'entend-il par Chine ? Est-ce que tous les Chinois sont ou étaient taoïstes ? De quelle Chine parle-t-il ? À quelle époque ? Et puis, qu'est ce que le taoïsme car le terme a été appliqué sur une réalité chinoise pour suivre la formalisation européenne des écoles mais en réalité, il n'y a pas d'école taoïste pas plus qu'il n'y a d'unité du taoïsme.⁸⁷⁵ Pour lui, « la Chine, surtout taoïste, a au contraire choisi de penser indistinctement l'indistinct, le *tao*. »⁸⁷⁶

Mais qui est « le » sage dont il parle ?

Le Sage est effectivement « sans idée » - ce qui ne signifie pas qu'il n'a pas d'idée ! – parce qu'il n'en privilégie aucune, ni par là n'en exclut aucune, et qu'il aborde le monde sans projeter sur lui aucune vision préconçue.⁸⁷⁷

On trouve donc une essentialisation de la philosophie chinoise dans le sens où il construit l'identité de son objet plus en fonction de son appartenance que de ses qualités propres. On le voit dans cette déclaration sur le concept de fadeur qu'il a construit comme une notion d'esthétique chinoise.⁸⁷⁸ Il déclare « promouvoir conceptuellement, au cours de mon essai, pour en faire une essence (positive) de l'esthétique chinoise. »⁸⁷⁹ Il paraît tout à fait normal de ne pas pouvoir sortir de l'enlèvement de l'imaginaire de la philosophie chinoise quand on trouve l'idée qu'il invente la Chine et ce en toute légitimité et conscience de ce qu'il fait. Alain Badiou avance cette idée que Jullien invente la Chine.

⁸⁷⁴ François Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (la Chine), Entretiens d'extrême Occident*, Paris, Seuil, 2000, p. 206.

⁸⁷⁵ Voir à ce sujet Nicolas Zufferey, *Introduction à la pensée chinoise*, Hachette, 2008, chapitre 6 « La diversité du taoïsme », pp. 105-138.

⁸⁷⁶ *Oser construire Pour François Jullien*, Paris, Les empêcheurs de tourner en rond, Seuil, 2007, p. 65.

⁸⁷⁷ François Jullien, Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (la Chine)*, p. 369.

⁸⁷⁸ On a pu remarquer lors de nos recherches que Hegel employait également ce terme à l'égard de la philosophie chinoise. Dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, il avance cette idée de fadeur de la philosophie chinoise : « Et aussi nous trouvons chez eux une représentation finie déterminée, ce n'est qu'une énumération extérieure, sèche, des éléments – quelque chose de très pénible, de vide, de pédantesque, de fade. » (Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1964, p. 69) Existerait-il un rapport de filiation proche entre Hegel et Jullien ?

⁸⁷⁹ François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie, Réplique à ****, Paris, Seuil, 2007, p. 63.

Depuis bien des années, et à travers nombre d'ouvrages, François Jullien est lancé, nous le savons, dans une entreprise héroïque qui est l'invention de la Chine. C'est d'ailleurs un problème général – interne à ce qu'il appelle lui-même parfois l' « Occident » - que la Chine soit quelque chose qui n'est jamais au régime de la donation, mais toujours au régime de l'invention.⁸⁸⁰

Mais pourquoi l'inventer ? Pourquoi ne pas la considérer telle qu'elle est ? Pourquoi encore et toujours alimenter cet imaginaire sur la philosophie chinoise ? Cette invention de la Chine par Jullien se fait au moyen de deux opérateurs. Il tente d'identifier ce qui est non séparé, et ce qui manque ou est absent. Il en conclut que les productions intellectuelles européennes et chinoises ne sont pas les mêmes du point de vue de la négation et de l'affirmation.

Et là, ce qui est attesté, c'est que la production discursive (ou même pragmatique) chinoise, ne suit pas les mêmes lignes que les nôtres, quant au rapport entre négation et affirmation.⁸⁸¹

Il apparaît donc que l'image stéréotypée du « sage chinois » soit encore présente de nos jours. Cette image développée sur la philosophie chinoise n'est pas légitime car éloignée de la réalité. En effet, cette représentation du « sage chinois » est initiée par les Jésuites pour des besoins de conversion en Chine et de justifications de leur entreprise en Europe. Quand ils ne critiquent pas Confucius, c'est pour l'affubler du rôle de précurseur de christianisme. Ainsi, au fil du temps, ce n'est pas le véritable message de Confucius qui circule dans les textes philosophiques sur la philosophie chinoise, mais des clichés que se sont appropriés les savants français. En effet, comme le dit Zhan Shi, spécialiste en histoire, Confucius « devient le Confucius des Jésuites puis le Confucius de Voltaire. »⁸⁸² Qu'en est-il de celle du despotisme chinois ?

B - Le despote (éclairé)

Les Jésuites sont aussi les instigateurs de l'image du despote éclairé ou de la Chine despotique. Cette description de l'empereur laboureur que fit le Père Constancin de Yongtcheng, 卞 卞 par admiration du gouvernement chinois a-t-elle eu des échos dans les siècles qui ont suivi ?

⁸⁸⁰ Alain Badiou, « L'invention de la Chine », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée. A partir du travail de François Jullien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 90.

⁸⁸¹ Alain Badiou, « L'invention de la Chine », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée. A partir du travail de François Jullien*, p. 91.

⁸⁸² Zhan Shi, « L'image de la Chine dans la pensée européenne du XVIIIe siècle : de l'apologie à la philosophie pratique », *Annales historiques de la Révolution française*, janvier-mars 2007, n°347, p. 7.

Montesquieu est le premier à reprendre ce cliché du souverain chinois. Il va réfléchir sur le gouvernement chinois et va développer l'idée selon laquelle la Chine a un mode de gouvernement despotique.⁸⁸³ Il fut un temps attiré par le régime patriarcal. On observe en effet un changement de ton dans l'appréciation de Montesquieu sur le régime politique du gouvernement chinois. Dans le *Dossier sur L'Esprit des Lois*, il y défend le « meilleur gouvernement despotique ». Comme au départ l'empire de Chine n'avait pas sa grande étendue, il n'y avait pas autant de luxe et richesses alors les princes étaient moins corrompus. Il souligne que les princes ne « possédaient que les provinces du Nord, provinces les moins délicieuses, où la mollesse est moindre, où l'on est plus porté au travail, et où, par conséquent, les mœurs sont plus simples. »⁸⁸⁴ Il va ainsi décrire la Chine comme dotée d'un gouvernement qui mêle trois modes de pouvoir politique : le despotisme, la république et la monarchie.

La Chine est un gouvernement mêlé, qui tient beaucoup du despotisme, par le pouvoir immense du prince ; un peu de la république, par la censure et une certaine vertu fondée sur l'amour et le respect paternel ; de la monarchie, par des lois fixes et des tribunaux réglés, par un certain honneur attaché à la fermeté et au péril de dire la vérité.⁸⁸⁵

Mais le renversement de perspective opéré, il n'y voit finalement que « l'odieux despotisme et accuse les Jésuites de diffuser de la Chine une image idéalisée, fatalement fautive, puisqu'elle remet en question ses propres théories ! Il s'enorgueillit d'avoir établi une distinction nette entre les trois principes fondamentaux des gouvernements : crainte (despotisme), honneur (monarchie), vertu (démocratie). »⁸⁸⁶ La Chine est pour lui un État despotique et il prend de la distance avec les Jésuites majoritaires, favorables aux mœurs chinoises pour suivre les analyses de Fouquet, contraires aux rites chinois.⁸⁸⁷

⁸⁸³ Charles-Louis de Secondat baron de Montesquieu (1689-1755), fut un philosophe du siècle des Lumières. On lui doit notamment les *Lettres persanes* 1721, et *De l'esprit des lois* (1748) dans lequel il développe sa réflexion sur la répartition des fonctions de l'État entre ses différentes composantes, appelée postérieurement « principe de séparation des pouvoirs ». Il a comme source le Jésuite Fouquet, auquel il se réfère souvent. Il était en opposition avec la majorité de la Compagnie en ce qui concerne les rites chinois.

⁸⁸⁴ Montesquieu, *Dossier de l'Esprit des Lois*, Paris, Gallimard, 1951, p. 1057.

⁸⁸⁵ Montesquieu, *Dossier de l'Esprit des Lois*, p. 1057.

⁸⁸⁶ Isabelle et Jean-Louis Vissière, *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites de Chine 1702-1776*, Paris, Edition Desjonquères, 2001, p 20. Voir le livre VIII, chapitre XXI, de *L'Esprit des Lois* (Paris, Gallimard, 1951)

⁸⁸⁷ Voir Montesquieu, *Scipilège*, Paris, Gallimard, collection la Pléiade, 1951, pp. 1341-1342. François Quesnay (1694-1774), médecin et économiste français de l'École des Physiocrates, précurseurs du libéralisme et prônant le droit naturel, établit simultanément contre Montesquieu une réhabilitation de la Chine ainsi que de son despotisme dans *Le despotisme de la Chine* publié en 1767. Voir François Quesnay, *Physiocratie : Droit naturel, tableau économique et autres textes*, Paris, Flammarion, 1991 ; Luigi Einaudi, *François Quesnay et la physiocratie*, Paris, Institut national d'études démographiques, 1958 et Jacques Pereira, *Montesquieu et la Chine*, Thèse de Doctorat soutenue à l'Université de Nice en 2007.

La Chine est un état despotique, dont le principe est la crainte. Peut-être que dans les premières dynasties, l'empire n'était pas si étendu, le gouvernement déclinait un peu de cet esprit. Mais aujourd'hui cela n'est pas.⁸⁸⁸

Contrairement à ce que pensait Voltaire, la Chine, pour lui, n'est pas un modèle pour l'Europe.⁸⁸⁹ Montesquieu se méfiait donc de l'autocratie chinoise, despotique et ignorante des lois. En même temps, l'Empire du Milieu lui fournissait un exemple parfait des dérives possibles du monarchisme européen. Voyons maintenant ce que disait Voltaire de ce despote chinois.

Voltaire n'a pas vu le despotisme de la Chine de la même façon que Montesquieu et en ce sens ; il reprend l'image du despote éclairé. Il voit même la Chine comme un modèle politique du despotisme éclairé avec un éloge de l'empereur qui représente le modèle du despotisme éclairé et le paternalisme.

S'il y a despotisme « à la Chine », celui-ci n'est pas sans fondement, il repose tout entier sur l'autorité paternelle de l'empereur et le respect du peuple pour son père.⁸⁹⁰

Le despotisme de la Chine est donc fondé sur l'autorité du père comme celle qui est à l'œuvre dans une famille. De même, il parle de l'implication de l'empereur dans la gestion du territoire et en particulier le soin qu'il consacre à faire entretenir les routes, creuser des canaux et encourager l'agriculture. En ce sens, la Chine offre un modèle économique par le biais de son agriculture qui est prépondérante et reconnue des institutions.

Il décrit également l'empereur dans *l'Essai sur les mœurs* comme celui qui doit donner l'exemple, premier philosophe. Tout ce qu'il annonce et déclare est à chaque fois instruction et morale.

L'empereur est, de temps immémorial, le premier pontife : c'est lui qui sacrifie au Tien, au souverain du ciel et de la terre. Il doit être le premier philosophe, le premier prédicateur de l'empire : ses édits sont presque toujours des instructions et des leçons de morale.⁸⁹¹

Il fait figure de souverain le plus sage et le plus juste de la terre pour Voltaire. On retrouve dans cet extrait de *La Princesse de Babylone*, une description de l'empereur laboureur qu'il tient de sa lecture de *Lettres des Jésuites*. Il le décrit comme « le monarque de la terre le plus

⁸⁸⁸ Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Paris, Gallimard, 1951, livre VIII, chapitre XXI, p. 368.

⁸⁸⁹ « For Montesquieu, China is not a model for Europe, nor, in general, is any nation for any other. » (« Pour Montesquieu, la Chine n'est pas un modèle pour l'Europe, ni, en général, aucune nation pour une autre. »), Actes du IIe colloque international de sinologie : les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières 16-18 septembre 1977, Paris, les Belles Lettres, 1980, p. 30.

⁸⁹⁰ Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie : Une anthologie*, Paris, Pocket, 1993, p. 25.

⁸⁹¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Paris, Garnier, 1963, Tome II, p. 218.

juste, le plus poli, et le plus sage. »⁸⁹² Il fut le premier à labourer « un petit champ de ses mains impériales, pour rendre l'agriculture respectable à son peuple. »⁸⁹³ Voltaire le pris en modèle pour la vertu et les lois qu'il avait établies et qui punissaient les crimes. Le philosophe fustige les Jésuites en affirmant que cet empereur avait chassé de la Chine « une troupe de bonzes étrangers qui étaient venus du fond de l'Occident, dans l'espoir insensé de forcer toute la Chine à penser comme eux, et qui, sous prétexte d'annoncer des vérités, avaient acquis déjà des richesses et des honneurs. Il leur avait dit, en les chassant, ces propres paroles enregistrées dans les annales de l'empire : « Vous pourrez faire ici autant de mal que vous en avez fait ailleurs : vous êtes venus prêcher des dogmes d'intolérance chez la nation la plus tolérante de la terre. Je vous renvoie pour n'être jamais forcé de vous punir. Vous serez reconduits honorablement sur mes frontières ; on vous fournira tout pour retourner aux bornes de l'hémisphère dont vous êtes partis. Allez en paix si vous pouvez être en paix, et ne revenez plus. »⁸⁹⁴ Voltaire illustre ici à la fois la tolérance de la Chine du point de vue religieux mais aussi l'intelligence et la sagesse de l'Empereur qui a su déceler derrière les connaissances employées par les Jésuites leur volonté de convertir son pays.

Cette idée de Chine et d'empereur despotique se trouve également chez Hegel qui argumente contre le régime patriarcal. À la tête du pays se trouve un père. Il ne gouverne pas selon des principes objectifs mais selon une morale personnelle, ce qui n'est pas acceptable pour Hegel.

(...) à la tête est placé un père qui règne aussi sur ce que nous considérons comme le domaine de la conscience morale personnelle (Gewissen). En Chine, le principe patriarcal s'est développé en État organisé, (...). En Chine règne un despote qui dirige à travers une multitude d'échelons hiérarchiques un gouvernement systématiquement organisé.⁸⁹⁵

Le philosophe allemand pense que « ce qui domine en Orient c'est donc bien la peur et le despotisme. »⁸⁹⁶ Cette déclaration contribue à alimenter ce stéréotype de la Chine despotique et continue de faire apparaître les mandarins chinois comme cruels et oppresseurs.

Nous venons d'étudier l'influence et la pérennité des images et clichés que les Jésuites avaient dressés de la Chine, des Chinois et de leur philosophie qui ont figé la philosophie chinoise dans des stéréotypes. Le stéréotype initié par les Jésuites en la figure de Confucius a donc perduré et participe de l'imaginaire de la philosophie chinoise comme recherche de quiétude spirituelle, sagesse pratique et savoir vivre. Cette image du « sage chinois » est

⁸⁹² Voltaire, *La Princesse de Babylone*, Paris, Librairie Générale Française, 1994, p. 66.

⁸⁹³ Voltaire, *La Princesse de Babylone*, p. 66.

⁸⁹⁴ Voltaire, *La Princesse de Babylone*, p. 66.

⁸⁹⁵ Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 2000, p. 284.

⁸⁹⁶ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1964, p. 19.

encore présente comme essentialisée chez des philosophes contemporains qui parlent comme d'une entité « du » penseur et « du » « sage chinois » ou de la « sagesse orientale » incarnée par ses philosophes anciens. L'image du despote éclairé ou de la Chine despotique a aussi été lancée par les missionnaires de la Compagnie de Jésus et cette image, positive chez les Jésuites et Voltaire, est dénigrée chez des penseurs comme Montesquieu. Nous allons maintenant au terme des analyses sur les différentes représentations de la philosophie chinoise tenter d'identifier ce qui uni ces représentations qui ont enrichi et établi le discours sur la philosophie chinoise.

Chapitre IX – Denominateur commun aux représentations de la philosophie chinoise

Nous venons de voir dans les chapitres précédents des images que les Jésuites avaient véhiculées de la Chine et de sa philosophie et que les savants français, et allemands que nous avons étudiés pour leur influence sur les premiers avaient repris tout au long des siècles. Nous avons également vu que ces stéréotypes ou clichés avaient eu une pérennité et pour certains sont encore présents de nos jours. Il est aussi apparu que tous ces lieux communs sur la philosophie chinoise tendaient à la discréditer et à en faire une production de l'esprit inférieure à celle de l'Occident, « la » philosophie. Cela se manifeste par le fait de lui refuser le nom de philosophie et de lui appliquer les termes de « sagesse » ou encore de « pensée ». Il apparaît que toutes ces représentations accolées à la Chine et à sa philosophie se rejoignent en leur usage stratégique. La Chine et sa pensée sont donc un argument pour les philosophes, un objet, une étape dans un raisonnement, un argument religieux, philosophique, économique et politique. Comme le dit le philosophe Marc Crépon les représentations, « le plus souvent, semblent être fonction d'un usage calculé *a priori*. Ou plutôt, ce sont les besoins de l'usage, qui, à partir d'une information, d'un savoir ou d'une image minimaux, enrichissent et finalement constituent la représentation. »⁸⁹⁷ Il semble en effet que toutes ces images de la Chine et de sa philosophie que les intellectuels et philosophes ont utilisées, sont des emplois calculés. En sus de cette utilisation, ils ont entretenu ces représentations selon l'emploi qu'ils en ont fait. Pour ces deux pays de « l'Orient » que sont l'Inde et la Chine, il semble que, à

⁸⁹⁷ Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie : Une anthologie*, Paris, Pocket, 1993, p. 45.

chaque fois qu'elles ont été citées par les philosophes, elles n'étaient pas étudiées pour elles-mêmes mais afin de répondre à des questions du temps de ces érudits.⁸⁹⁸

La Chine et l'Inde, loin d'être étudiées pour elles-mêmes, comme un objet de curiosité, apportent des réponses à des questions qu'elles permettent de construire, ou de reformuler. Il existe donc, dans les textes des philosophes, un usage théorique, argumentatif de la représentation, qui implique qu'on les lise au second degré.⁸⁹⁹

L'emploi de la Chine, et d'autres pays étrangers, se retrouve notamment dans la littérature satirique. Roger Mathé dans *L'Exotisme* parle de l'intérêt pour les philosophes des pays étrangers. Il y distingue trois buts. Le premier est de « faire des comparaisons défavorables à la France sous le rapport de la religion, de la censure, de la liberté, de la considération due aux gens de lettres, aux artistes, des structures gouvernementales... »⁹⁰⁰ Le second est « de mystifier la censure en feignant de critiquer, non point la France et son roi, mais la Turquie, l'Inde, la Perse, les Iroquois, le sultan, son vizir... Procédé employé systématiquement par Voltaire dans ses contes. »⁹⁰¹ Enfin, le dernier réside dans le fait de faire « mieux ressortir l'injustice ou l'absurdité des valeurs et des croyances nationales. Le procédé a été mis en place par Montesquieu, il consiste à faire vivre à Paris et à Versailles un sage venu de bien loin : Persan, Huron, Chinois, etc. »⁹⁰² Ce sage peut observer les Français avec des yeux neufs vivant ailleurs et peut juger les mœurs des Français avec « sérénité et raison. »⁹⁰³ Toutes les lettres ; persanes de Montesquieu, chinoises d'Argens, siamoises de Pancho de Ramidhipati ou d'un Indien à Paris de Louis-Antoine Caraccioli ; en expriment la postérité. Roger Mathé pense que tous ces livres de la littérature satirique sont peu exotiques. En revanche, il pense que l'on y parle clairement des Français.

Mais convenons que, dans ces livres, la couleur exotique est pâle. Il est surtout question des Français, de leurs travers, de la coquetterie des Parisiennes, des imperfections sociales, de la corruption du clergé. Les observateurs parlent peu de leurs pays. L'auteur ne croit vraiment pas à la supériorité de ces visiteurs exotiques.⁹⁰⁴

⁸⁹⁸ Voir sur l'Inde et l'Europe, John J. Clarke, *Oriental Enlightenment: the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997, chap. 4 « Passage to India: The Age of Romanticism », pp. 54-70 et Guy Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 où l'auteur tente de donner des exemples concrets de concepts de la philosophie indienne à travers une étude de textes de philosophes indiens.

⁸⁹⁹ Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie*, p. 6.

⁹⁰⁰ Roger Mathé, *L'Exotisme*, Paris, Bordas, 1985, p. 99.

⁹⁰¹ Roger Mathé, *L'Exotisme*, p. 99.

⁹⁰² Roger Mathé, *L'Exotisme*, p. 99.

⁹⁰³ Roger Mathé, *L'Exotisme*, p. 99.

⁹⁰⁴ Roger Mathé, *L'Exotisme*, p. 100.

Nous avons déjà rencontré cette idée avec Marco Polo dont les descriptions de la soi-disant Chine sont en fait le contraire de ce que sont les habitants de Venise à son époque. Voyons donc maintenant quel fut l'usage de la Chine et de sa philosophie par les intellectuels français tout au long de l'histoire de la pensée qui a suivi les missionnaires jésuites.

On remarque tout d'abord l'utilisation de la Chine et de sa philosophie comme argument religieux chez Malebranche.⁹⁰⁵ Il rencontra l'évêque de Rosalie (ou de Lyon, 1655-1713) en 1707 qui fut vicaire apostolique en Chine. Après son retour en France, les deux hommes se lient d'amitié. Il apprit à Malebranche le système de la religion et de la philosophie des Chinois, lui demandant son avis à ce sujet. De Lyon souhaitait que Malebranche réfute les « erreurs » de leur philosophie en employant leurs idées. Le philosophe finit par accepter et en 1708, il publie *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, sur l'existence et la nature de Dieu*.⁹⁰⁶ On apprend en lisant Étienne dans *Les Jésuites en Chine 1552-1573 la querelle des rites*, que Malebranche s'oppose aux Jésuites en soutenant De Lionne qui lui-même ne les porte pas dans son cœur.⁹⁰⁷

L'objet principal de l'œuvre est de montrer au philosophe chinois que le *Ly*, ou *li*, 理 n'est pas la conception la plus parfaite de Dieu.⁹⁰⁸ Il pense le faire en l'amenant à considérer la notion d'une divinité absolument transcendante. Son but est donc de « rectifier la fausse idée qu'ils ont de la nature de Dieu », pour servir la mission et pour aider à la conversion des peuples.⁹⁰⁹

⁹⁰⁵ Nicolas Malebranche (1638-1715) fut un prêtre et philosophe français. On le dit cartésien et la métaphysique est centrale dans son œuvre. Il a écrit *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* en 1708 (*Œuvres complètes*, tome XV, Paris, Gallimard, 1992) qui nous intéresse particulièrement ici.

⁹⁰⁶ Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, sur l'existence et la nature de Dieu*, in *Œuvres complètes*, tome XV. Le titre évoque la conviction de Malebranche dans le fait qu'il existe des philosophes en Chine. Il emploie peut-être la philosophie chinoise pour la détourner à des fins de conversion chrétienne et la déforme certes, mais il traite la philosophie occidentale et la philosophie chinoise en « égal ». Concernant la relation de Malebranche à la philosophie chinoise, voir David Mungello, « Malebranche and Chinese Philosophy », *Journal of the History of Ideas*, 1980, n°41 (4).

⁹⁰⁷ Voir René Étienne, *Les Jésuites en Chine 1552-1573 la querelle des rites*, Paris, R. Juillard, 1966, pp. 161-162.

⁹⁰⁸ Nous pensons que le *Ly*, ou *li*, 理 dont Malebranche parle renvoie à la notion de principe des choses dont parle la philosophie néoconfucéenne. Le philosophe Zhu Xi, 朱子 (1130-1200) est une figure centrale dans le néoconfucianisme. Il a commenté les quatre Livres du confucianisme que sont les *Analectes de Confucius* ou *lunyu* 論語, le *Mencius* ou *mengzi* 孟子, la *Grande Étude* ou *daxue* 大學, l'*Invariable Milieu* ou *zhongyong* 中庸. Zhu Xi distingue deux réalités dans le monde, les phénomènes tels qu'il nous apparaissent, ou les choses « sous les formes » (*xing xia*, 形下) et ce qui est « au-dessus des formes » ou principes (*xingshang*, 形上). Le philosophe pense qu'une chose est le produit de son principe. Ainsi, il n'y a pas de chose sans *li*, 理. Cela vaut pour les choses naturelles comme les fleurs, mais aussi pour les choses artificielles comme une brique et les réalités abstraites comme la notion de gouvernement par exemple. Les *li* 理 existent avant les choses et il existe un *li* pour l'univers. Zhu Xi l'appelle « faite suprême », ou *taiji*, 太極. Il englobe tous les autres *li*, 理 et est immanent en toute chose. Le passage des *li*, 理 aux êtres choses concrets est permise par le *qi*, 氣 entendu comme énergie fondamentale qui œuvre dans le monde. Comme le précise Nicolas Zufferey, « les *li* informent le *qi*, qui produit les choses concrètes correspondantes. Le *qi* est donc l'instrument de transformation des principes abstraits en phénomènes concrets ; c'est lui qui donne corps aux *li*. », Nicolas Zufferey, *Introduction à la pensée chinoise*, Paris, Marabout, 2008, pp. 225-229. Voir Feng Youlan, *A Short Story of Chinese Philosophy*, New York, Derk Bodde, 1950.

⁹⁰⁹ Malebranche dans *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, p. 1073.

Le but des *Entretiens* est aussi de tenter de déceler ce qui peut en être vrai pour faciliter leur conversion. Ainsi, on peut voir son œuvre comme une « aide » pour les missionnaires dans leur conversion des Chinois comme le soutient Virgile Pinot :

Son Entretien est donc une sorte d'aide-mémoire métaphysique à l'égard des futurs Missionnaires en Chine, mais sous forme de dialogue pour qu'ils aient plus rapidement présentes à l'esprit les réponses à faire aux arguments ou aux objections des philosophes chinois.⁹¹⁰

La philosophie chinoise apparaît donc chez Malebranche comme un argument théologique pour faciliter la conversion des Chinois. Mais on trouve aussi, de manière sous-jacente, son utilisation comme contre argument de la morale naturelle de Spinoza. Que les Chinois voient dans la nature Dieu représentait un danger pour Malebranche. Cette idée pouvait être utilisée pour défendre la morale naturelle de Spinoza, déclaré ennemi et athée en Europe.

Non seulement Malebranche voyait le danger lié à la notion de morale naturelle, mais il voulait aussi contrer en même temps Spinoza pour qui Dieu se confond avec la nature. Avec ce dernier, il n'y aurait alors, semble-t-il, identité entre Dieu et la nature, donc ni transcendance ni même immanence.⁹¹¹

En Europe à cette époque-ci, Confucius et le confucianisme sont en vogue. Malebranche, grâce au *Traité* de Longobardi, montre que « les Jésuites majoritaires ont tort de prétendre que la pensée confucéenne peut s'accorder avec la théologie catholique. »⁹¹² La théologie de la pensée de Confucius est à rapprocher de la théologie naturelle.⁹¹³ Il veut donc prouver que les Chinois ne connaissent que la matière : si ils parlent de la nature en terme de divinité, ce serait plus l'âme du monde matériel dont il serait question. Comme il tient de Longobardi, qui ne connaît pas bien ces idées de la philosophie néo-confucéenne des rapports qui unissent le Li, 理 et le Qi, 氣, « il en déduit que les diverses notions chinoises exprimées par le caractère Li ne recouvrent pas l'idée chrétienne de Dieu et que, pour parler net, les lettrés confucéens professent l'agnosticisme quand ce n'est pas le matérialisme. »⁹¹⁴ Il reprend de plus les thèses de De Lionne qu'il transpose dans les six erreurs des Chinois.⁹¹⁵ Les *Entretiens*, écrits pour

⁹¹⁰ Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France : 1640-1740*, Paris, Paul Geuthner, 1932, livre II, chap. II, p. 330.

⁹¹¹ Antony Tao, *Dieu et le Tao*, Paris, l'Harmattan, 2007, p. 18.

⁹¹² René Etiemble, *Connaissons-nous la Chine ?*, Paris, Gallimard, 1964, p. 51.

⁹¹³ Le Père Nicolas Longobardi était un Jésuite opposé aux thèses de Ricci, c'est-à-dire qu'il était contre le fait de prendre en compte les rites et mœurs chinois dans la conversion et qu'il ne fallait pas adapter le christianisme à la Chine. Il présenta notamment la philosophie des Chinois comme ésotérique en ramenant le Confucianisme comme occulte et énigmatique. Selon Olivier Roy, il « dénie à la symbolique confucéenne toute scientificité, et pratique l'amalgame avec les autres sectes. Il y a une religion confucéenne pour le peuple qui explique tout par la magie ; quant à la « vraie » doctrine de Confucius c'est un athéisme qu'il doit cacher. » Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrin, 1972, p. 65 et pp. 63-72.

⁹¹⁴ René Etiemble, *Connaissons-nous la Chine ?*, p. 51

⁹¹⁵ Dans l'avis au lecteur, il énonce les erreurs des Chinois :

1. Qu'il n'y a que deux genres d'êtres, savoir le *Ly* ou la souveraine Raison, règle, sagesse, justice, et la matière.
2. Que le *Ly* et la matière sont des êtres éternels.

frapper Jésuites et spinozistes, sont donc selon Étienne Métiemble médiocres parce que Malebranche ne connaissait pas ces deux concepts malaisés, présentés par Longobardi avec un parti pris. Si avant Malebranche Confucius était le Socrate chinois, il devient le Spinoza de l'Extrême-Orient.⁹¹⁶

Leibniz dans sa quête de la réconciliation des Chrétiens va utiliser la philosophie chinoise dans le but de démontrer la tolérance de la Chine pour en inspirer l'Europe.⁹¹⁷ On trouve donc chez lui l'utilisation de la philosophie chinoise, non dans une étude pour elle-même, mais dans un souci d'irénisme. En effet, « qu'il réfléchisse à la langue, à la science, ou à la pensée des Chinois, tout l'effort de Leibniz sera toujours irénique. »⁹¹⁸ Cela signifie qu'il va chercher à provoquer la compréhension entre Chrétiens de confessions différentes.

Leibniz va chercher dans la pensée chinoise un exemple historique de religion naturelle, voire des traces de théologie rationnelle ; il va chercher dans la langue chinoise un exemple de langue universelle et rationnelle ; (...). La Chine, comme culture, comme mythe, ou comme contrée, est au cœur de l'irénisme.⁹¹⁹

On comprend alors pourquoi les Jésuites, tolérants envers les rites chinois, l'intéressent et le séduisent. Il faut donc resituer sa recherche d'échange culturel et scientifique avec la Chine dans ce contexte d'utilisation de la Chine. En effet, s'il prône cet échange de connaissances, c'est dans un but de conversion, et quoiqu'il arrive, c'est la religion chrétienne et la conversion des peuples qui doit primer.

3. Que le *Ly* ne subsiste point en lui-même, et indépendamment de la matière. Apparemment ils le regardent comme une forme, ou comme une qualité répandue dans la matière.

4. Que le *Ly* n'est ni sage ni intelligent, quoique la sagesse et l'intelligence souveraines.

5. Que le *Ly* n'est point libre, et qu'il n'agit que par la nécessité de sa nature, sans savoir ni vouloir rien de ce qu'il fait.

6. Qu'il rend intelligent, sage, juste, les portions de matières disposées à recevoir l'intelligence, la sagesse, la justice. Car selon les lettrés dont je parle, l'esprit de l'homme n'est que de la matière épurée, ou disposée à être *informée* par le *Ly*, et par là rendue intelligente ou capable de penser. C'est apparemment pour cela qu'ils accordent que le *Ly* est la lumière qui éclaire tous les hommes, et que c'est en lui que nous voyons toutes choses. *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, p. 1074.

⁹¹⁶ Voir la thèse de Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, Presses universitaires de France, 1982.

⁹¹⁷ Voir à ce sujet David Mungello, *Leibniz and Confucianism: the Search for Accord*, Honolulu, University Press of Hawaiï, 1977. Le philosophe Pierre Bayle (1647-1706), a également utilisé la Chine dans son *Dictionnaire historique et critique* (Tome V, Amsterdam, Compagnie des Libraires, 1734, pp. 201-226) de 1697 à l'article « Spinoza » afin de démontrer un modèle de tolérance pour l'Europe. Il déjoue la chronologie biblique par l'antiquité de la Chine en exploitant la tolérance religieuse de ce pays afin d'attaquer l'intolérance et les persécutions en France. Voir Pierre Bayle, *Ecrits sur Spinoza*, Paris, Berg international, 1983 ; John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997, p. 44 ; Charles Lenient, *Etudes sur Bayle*, Genève, Slatkine, 1970 ; Hubert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 1994 ; Jean Delvolvé, *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, New York, B. Franklin, 1971.

⁹¹⁸ René Métiemble, *Connaissons-nous la Chine ?*, p. 53.

⁹¹⁹ Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, pp. 51-52.

In spite of his own focus on exchange, Leibniz says that the exchange of knowledge is the most important thing, except for the spread of Christianity.⁹²⁰

En dépit de son emphase sur l'échange, Leibniz dit que l'échange de connaissances est la chose la plus importante, à l'exception de la propagation du christianisme.

Le but de Leibniz est donc clair selon Olivier Roy. Il lui faut étudier la religion des Chinois pour voir quels rapports elle entretient avec la théologie rationnelle afin d'assurer leur conversion. De même, l'étude de la langue chinoise tout comme de la science, a pour fin la connaissance mais aussi et surtout la conversion. En effet, dans sa *Lettre à Mr de Rémond sur la Philosophie chinoise*, il va « montrer que les Chinois pratiquent une religion naturelle, puisqu'ils ont une idée de Dieu, des Esprits et de l'âme, conforme à la raison, donc à la vraie Religion. »⁹²¹ Alors que Malebranche s'est évertué à démontrer que le Li, 理 des Chinois et le Dieu chrétien n'ont aucun rapport, Leibniz va les rapprocher. En effet, dans la *Lettre à Mr de Rémond*, il affirme que le Li, 理 et le Dieu chrétien sont la même chose.

Ainsi pour juger que les Chinois reconnaissent les substances spirituelles, on doit surtout considérer leur Li ou règle, qui est le premier acteur et la raison des autres choses, et que je crois répondre à notre Divinité.⁹²²

La tolérance pour lui est donc le point central qui représente la Chine et que l'Europe doit suivre. D'un point de vue de la conversion, il justifie sa recherche de paix entre les chrétiens déchirés à son époque entre catholicisme et protestantisme par le malaise que les Pères auront à expliquer cette mésentente. Il pense à une possible réconciliation des Chrétiens en Chine du moment où on leur exposera une doctrine non sujette à controverse. Il est juste également dans le sens où il trouve anormal de condamner, lors de la querelle des rites, les Chinois avant de les avoir entendus. Dans les *Nocissima Sinica* ou *Dernières nouvelles de Chine* de 1697, il y présente donc favorablement la thèse des Jésuites. Si il prend fait et cause pour les Jésuites « c'est que les concessions qu'ils font aux rites chinois s'accordent avec son grand dessein d'une unification religieuse de l'humanité, sous le signe du Christ et de sa philosophie, telle que Jean Baruzi l'a décrite dans son livre décisif *Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre*. »⁹²³ D'après le philosophe et historien des religions, Leibniz rêvait que sa philosophie soit propagée par les Jésuites. Il sentit la force potentielle des Jésuites pour son projet. Il était

⁹²⁰ Franklin Perkins, *Leibniz and China, A Commerce of Light*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 122.

⁹²¹ Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, p. 73.

⁹²² Leibniz, *Lettre à Mr de Rémond*, in *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Paris, l'Herne, 1987, pp. 79-80.

⁹²³ Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie*, p. 10.

admiratif de leur « héroïque tolérance ».⁹²⁴ Dans les *Novissima Sinica* 1697, il finit par « se prononcer en faveur des Jésuites missionnaires en Chine, soutenant que les anciens Chinois avaient une religion véritable, propre à leur temps, ainsi que de véritables saints et que la doctrine de Confucius n'avait rien de commun avec le paganisme ou l'athéisme. »⁹²⁵

Pour démontrer cette tolérance chinoise et aider à l'unification de la terre sous le christianisme, il va chercher des points de compatibilité dans les cultures anciennes des Chinois avec la théorie de la création. Pour Leibniz, la raison est de tout temps et de tout lieu et l'universalité de la raison sert pour unification religieuse de la terre. Ces affinités seraient la relation logique qui fonde la tolérance et a pour but la conversion des Chinois au christianisme.⁹²⁶ Il s'intéresse donc peu à l'aspect philosophique et au contenu de la doctrine chinoise, privilégiant l'aspect politique et institutionnel. Son entreprise le pousse à chercher traces théologie naturelle dans textes confucéens. Il implique pour lui de chercher des traces de théologie naturelle dans les textes confucéens.

Montesquieu fut aussi un des utilisateurs de la philosophie chinoise comme argument.⁹²⁷ De son côté, la Chine lui a offert un test pour son argumentation. Il représente le premier intellectuel « à prendre en compte, de manière systématique, le cas de la Chine et celui de l'Inde dans le cadre d'une étude générale des systèmes de gouvernement. »⁹²⁸ La Chine entre en comparaison avec d'autres pays en tant que pays représentant un système politique, le despotisme. Elle devient sous sa plume un instrument argumentatif politique pour valider ses théories. La Chine, ou l'Inde, sont une épreuve pour son système philosophique.

La Chine ou l'Inde (cela est particulièrement vrai de Montesquieu), qu'il n'est plus permis d'ignorer, constituent une épreuve pour des travaux qui prétendent traiter de l'humanité, de son organisation politique, religieuse, de son passé et de son devenir, sans rien ignorer de sa diversité.⁹²⁹

Pour lui, la Chine est une formalité argumentative à surmonter, un moyen pour tester la solidité de son système, notamment en politique. Au chapitre XXI du livre VIII *De l'esprit des Lois*, « De l'empire de Chine », il essaie de voir si l'exemple de la Chine contredit ses théories générales. Voici comment il l'entame.

⁹²⁴ Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1975, p. 54.

⁹²⁵ Marian Skrzypek, « Les visages de Confucius dans les Lumières européennes », in Hisayasu Nakagawa et Jochen Schlobach (Dir.), *L'image de l'autre vue d'Asie et d'Europe*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 214.

⁹²⁶ Leibniz, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, p. 35.

⁹²⁷ Sur l'usage de la Chine par Montesquieu, voir John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, p. 43

⁹²⁸ Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie*, p. 51.

⁹²⁹ Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie*, p. 15.

Nos missionnaires nous parlent du vaste empire de la Chine, comme d'un gouvernement admirable, qui mêle ensemble dans son principe la crainte, l'honneur et la vertu. J'ai donc posé une distinction vaine, lorsque j'ai établi les principes des trois gouvernements.⁹³⁰

Il va donc dans ce chapitre essayer de démontrer que c'est uniquement le despotisme qui gouverne la Chine et non point honneur et vertu. Il va pour ce faire employer des contre arguments pour invalider cette thèse. En premier lieu, l'honneur dont ils font état est celui dont il « ignore » l'existence et qui consiste à donner des « coups de bâton » pour que le peuple se conduise bien et soit actif. Il tient cette information de Du Halde qui affirme que c'est le bâton qui gouverne la Chine. Il affirme « que le Gouvernement Chinois ne subsiste guère que par l'exercice du bâton. »⁹³¹

Ensuite, en ce qui concerne la vertu, dernier principe des différentes formes de gouvernements, il s'appuie sur les « brigandages des mandarins ».⁹³² Il fait appel aussi à l'Amiral Anson, qui a décrit les mandarins chinois comme corrompus.⁹³³ Il essaie donc avec ses sources de défaire l'image idyllique que les Jésuites ont fait de la Chine et ainsi fait s'évanouir « le merveilleux ».⁹³⁴ Il évoque l'hypothèse selon laquelle les Jésuites « auroient été trompés par une apparence d'ordre ; qu'ils auroient été frappés de cet exercice continuel de la volonté d'un seul, par lequel ils sont gouvernés eux-mêmes, et qu'ils aiment tant à trouver dans les cours des rois des Indes, parce que n'y allant que pour y faire de grands changements, il leur est plus aisé de convaincre les princes qu'ils peuvent tout faire que de persuader les peuples qu'ils peuvent tout souffrir. »⁹³⁵ Cette idée n'est pas tout à fait fausse car nous avons dit plus haut que les Jésuites avaient répandu une image idéalisée et déformée de la Chine pour des besoins de propagande religieuse.

Chez Voltaire également, la Chine apparaît comme un argument pour critiquer la religion ou institutions et mœurs de l'Europe. Comme l'a montré Étiemble, « tout ce qui venait de la Chine servait alors aux « philosophes » pour battre en brèche les institutions ou les mœurs de l'Europe. »⁹³⁶ Voltaire utilise donc la Chine comme ses contemporains pour la satire.

⁹³⁰ Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Paris, Gallimard, 1951, livre VIII, chapitre XXI, p. 365.

⁹³¹ Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de Chine et de la Tartarie chinoise*, Paris, chez G. Le Mercier, 1735, Tome II, p. 134.

⁹³² Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, livre VIII, chapitre XXI, p. 366.

⁹³³ Dans son *Voyage autour du monde* (Genève, 1750), l'Amiral Georges Anson décrit la « perfidie des Marchands Chinois » et parle de la « vilénie (qui) ne vint que de la lâcheté sans pareille de cette Nation. », (Georges Anson, *Voyage autour du monde* p. 114)

⁹³⁴ Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, livre VIII, chapitre XXI, p. 366.

⁹³⁵ Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, livre VIII, chapitre XXI, p. 366.

⁹³⁶ René Etiemble, *Connaissons-nous la Chine ?*, p. 63.

Le XVIIIe siècle a usé et abusé de cette tendance à la comparaison, inhérente à tout voyage. Par la satire, la réflexion sur l'état sauvage ou sur la sagesse orientale, les philosophes ont utilisé le thème exotique comme instrument d'une distanciation par rapport à leur société.⁹³⁷

La Chine apparaît tout d'abord comme argument contre l'Église. D'après John J. Clarke, « China was also used by Voltaire as weapon with which to mount an assault on the Catholic Church, 'l'infâme' as he called it. »⁹³⁸ En effet, la Chine et l'Inde sont centrales dans son système pour contester l'autorité de l'Église, notamment en matière d'histoire. Elles lui offrent le modèle idéal, l'exemple parfait d'un despotisme éclairé, dont la reconnaissance de l'autorité des gens de lettres (du savoir et de la raison des mandarins) et la tolérance religieuse et politique sont les piliers principaux.

La Chine est donc encore utilisée pour des besoins rhétoriques. La Chine que Voltaire emploie est bien entendue sujette à la transformation de la réalité et à l'image faussée que les Jésuites en donnent. Ce qui est central selon Marc Crépon est la remobilisation de cette image que les auteurs, dont Voltaire, vont petit à petit compléter et alimenter.

Que, dans cet usage de la représentation de la Chine, Voltaire soit victime du talent avec lequel les jésuites l'organisent, au prix de nombreux oublis volontaires et de certains mensonges, n'est pas l'essentiel. Le plus important est la reprise de cette image toute faite, dût-elle être en permanence, au fil des années, affinée et complétée, au service de la polémique, et l'inversion de la signification que lui donnaient les missionnaires.⁹³⁹

Voltaire utilise donc la Chine en ayant comme objectif de remettre en cause des institutions politiques et religieuses européennes et notamment françaises. La Chine offre un autre exemple d'organisation sociale, religieuse et politique. Jean-Marc Moura avance l'idée que Voltaire présente la culture de la Chine comme antédiluvienne et délicate, elle contredit en ce sens la Bible et l'antériorité des Juifs. Voltaire pense le « Sage Chinois » comme étant d'une philosophie dépourvue « de tout préjugé » qui « permet aux écrivains de railler les mœurs européennes et de transmettre quelques enseignements. »⁹⁴⁰

Ainsi, pour Voltaire, l'histoire du monde commence avec celle de la Chine. Alors qu'un contemporain, Bossuet en est encore à centrer l'histoire sur le peuple juif et l'Empire romain (Jésus fut juif et l'Église reste romaine), Voltaire fait figure de révolutionnaire. Il prouvait, par son choix de mettre la Chine en antiquité, qu'au XVIIIe siècle un homme pouvait ne plus

⁹³⁷ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992, p. 62.

⁹³⁸ « La Chine a également été utilisée par Voltaire comme arme pour monter à l'assaut de l'Église catholique, « l'infâme » comme il l'appelait. », John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, p. 45.

⁹³⁹ Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie*, p. 64.

⁹⁴⁰ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, p. 155.

croire et soutenir la thèse de l'histoire de l'homme selon la Bible et l'antiquité de Sumer l'affirme.⁹⁴¹

La Chine offre donc un modèle autant politique que religieux. Elle présente en effet un exemple de gouvernement à l'intérieur duquel les mœurs, la politique et la religion sont mêlées entre elles d'une façon que l'Europe ignorait. En ce sens, elle pourrait être un début de solution pour les problèmes de l'Europe. Problèmes qui sont avant tout religieux. En effet, déchirée par des guerres de religion, la Chine offre tout d'abord le modèle de la tolérance religieuse. Chez Voltaire, l'exemplarité de la Chine en matière de religion trouve ses fondements dans cette religion car seule une religion raisonnable protège de l'intolérance. La Chine se présente donc comme un modèle religieux où il vante la « religion des lettrés » avec sa grande simplicité.

La religion des lettrés, encore une fois, est admirable. Point de superstitions, point de légendes absurdes, point de ces dogmes qui insultent la raison et à la nature, et auxquels des bonzes donnent mille sens différents parce qu'ils n'en ont aucun. Le culte le plus simple leur a paru le meilleur depuis plus de quarante siècles. Ils sont ce que nous pensons qu'étaient Seth, Enoch et Noé ; ils se contentent d'adorer un Dieu avec tous les sages de la terre, tandis qu'en Europe on se partage entre Thomas et Bonaventure, entre Calvin et Luther, entre Jansénius et Molina.⁹⁴²

Ainsi, dans *l'Essai sur les mœurs*, « De la religion de la Chine », il va prendre la défense des Chinois, accusés d'athéisme. Croire que Dieu est dans la nature exposait à ce reproche. Voltaire entendait donc remettre à leur place les critiques de la Chine, et ceux qui se sentaient supérieurs ou les accusaient d'athéisme. Il préconise donc de cesser « surtout d'appeler idolâtres l'empereur de la Chine et le soubab de Décan. »⁹⁴³

Voltaire veut donc faire reconnaître leur antiquité et ne pas dire qu'ils sont idolâtres. Il évoque le fait que les Européens vont en Chine pour chercher des territoires, des tissus et des herbes pour la boisson comme si l'Europe ne les détenait pas déjà. Il souligne qu'« en récompense, nous voulons convertir les Chinois : c'est un zèle très louable ; mais il ne faut pas leur contester leur antiquité et leur dire qu'ils sont idolâtres. »⁹⁴⁴

Son utilisation de la Chine comme modèle de tolérance religieuse passe par la valorisation de la religion des fonctionnaires dont il vante la simplicité. Il pense que « la religion des lettrés,

⁹⁴¹ Sumer est le nom d'une civilisation et d'une région historique située dans le sud de l'Irak, la Mésopotamie. Cette civilisation a eu cours de la fin du 6e millénaire av. J.-C. jusqu'au début du 2e millénaire av. J.-C. Elle représente la première civilisation véritablement urbaine et marque la fin de la Préhistoire au Moyen-Orient.

⁹⁴² Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 114.

⁹⁴³ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 113. Le Soubab de Décan est un prince d'une région du sud de l'Inde.

⁹⁴⁴ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 111.

encore une fois, est admirable. Point de superstitions, point de légendes absurdes, point de ces dogmes qui insultent la raison et la nature, et auxquels des bonzes donnent mille sens différents parce qu'ils n'en ont aucun. »⁹⁴⁵ Pour lui, il est clair que le culte le plus simple leur a paru le meilleur depuis des siècles.⁹⁴⁶ Il fait un parallèle entre les Chinois et les Européens qui louaient Seth, Enoch et Noé. Eux « se contentent d'adorer un Dieu avec tous les sages de la terre, tandis qu'en Europe on se partage entre Thomas et Bonaventure, entre Calvin et Luther, entre Jansénius et Molina. »⁹⁴⁷

Il souligne donc les mérites des Chinois en religion qui ont évité les guerres civiles et qui ont su éviter les polémiques religieuses.

Nous avons calomnié les Chinois, uniquement parce que leur métaphysique n'est pas la nôtre ; nous aurions dû admirer en eux des mérites qui condamnent à la fois les superstitions des païens et les mœurs des chrétiens. Jamais la religion des lettrés fut déshonorée par des fables, ni souillée par des querelles et des guerres civiles.⁹⁴⁸

La Chine, contrairement à l'Europe, n'a jamais été sous la domination d'une caste de prêtres. Il analyse de plus la situation avec un certain relativisme en dénonçant le fait que « Le grand malentendu sur les rites est venu de ce que nous avons jugé de leurs usages par les nôtres : car nous portons au bout du monde les préjugés de notre esprit tendancieux. Une génuflexion, qui n'est chez eux qu'une révérence ordinaire, nous a paru une acte d'adoration ; ... »⁹⁴⁹

Nous voyons sa critique de la religion catholique et la valorisation des Chinois très tolérants avec cet extrait des *Dialogues et entretiens philosophiques* où un Jésuite et un Mandarin discutent de leur propre religion.

Le Jésuite : « (...) je suis indigné de voir quel joug honteux ces séducteurs imposent sur votre populace superstitieuse. Quoi ! Vendre la béatitude pour des chiffons bénits !

Le Mandarin : Pardonnez ; j'en disais autant en voyant en Europe certaines cérémonies, certains prodiges que les uns appellent des fraudes pieuses, les autres des scandales. »⁹⁵⁰

Le Jésuite : « (...) vous avez à la Chine d'étranges principes,

Le Mandarin : Je trouve les vôtres terriblement incendiaires. Parler de gens qui ont voulu faire bruler la famille royale d'Angleterre

Le Jésuite : Oui, je veux bien convenir d'abord que vos lois et votre morale sont divines. Chez nous on

⁹⁴⁵ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 114.

⁹⁴⁶ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 114.

⁹⁴⁷ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 114.

⁹⁴⁸ Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie*, p. 107.

⁹⁴⁹ Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie*, p. 107.

⁹⁵⁰ Voltaire, *Dialogues et entretiens philosophiques*, in *Œuvres complètes*, Paris, Journal le Siècle, 1869, Volume 6, p. 104.

n'a que de la politesse pour son père et sa mère ; chez vous on les honore, et on leur obéit toujours. Nos lois se bornent à punir les crimes, les vôtres décernent des récompenses aux vertus. Nos édits, pour l'ordinaire, ne parlent que d'impôts, et les vôtres sont souvent des traités de morale. Vous recommandez la justice, la fidélité, la charité, l'amour du bien public, l'amitié. Mais tout cela devient criminel et abominable si vous ne pensez pas comme nous ; et c'est ce que je m'engage à prouver. »⁹⁵¹

Le Jésuite : « Toutes les vertus sont des vices, quand on a pas la foi : or vous n'avez pas la foi, donc, malgré vos vertus que l'honneur, vous êtes tous des coquins, théologiquement parlant.

Mandarin : Honnêtement parlant, votre P. Lecomte, votre P. Ricci, et plusieurs autres, n'ont-ils pas dit, n'ont-ils pas imprimé en Europe que nous étions, il y a quatre mille ans, le peuple le plus juste de la terre, et que nous adorions le vrai Dieu dans le plus ancien temple de l'univers ? Vous n'existiez pas alors ; nous n'avons jamais changé. Comment pouvons-nous avoir eu raison il y a quatre mille ans, et avoir tort à présent ?

Le Jésuite : Je vais vous le dire ; notre doctrine est incontestablement la meilleure : or les Chinois ne reconnaissent pas notre doctrine, donc ils ont évidemment tort. »⁹⁵²

Le Jésuite : « C'est que vous n'avez jamais été éclairés. Vous n'avez jamais écouté que votre simple raison ; elle vous a dit qu'il y a un Dieu, et qu'il faut être juste : il n'y a pas moyen de disputer sur cela ; mais il fallait écouter quelque chose au-dessus de votre raison (...) »⁹⁵³

Le Mandarin : « Je vous assure que vous êtes de ma religion.

Le Jésuite : Je savais bien que je vous convertirais. »⁹⁵⁴

Cet échange démontre toute l'intolérance du Jésuite, sa mauvaise foi quand il emploie ce syllogisme ethnocentriste : « Je vais vous le dire ; notre doctrine est incontestablement la meilleure : or les Chinois ne reconnaissent pas notre doctrine, donc ils ont évidemment tort. »⁹⁵⁵ Son intolérance est également visible dans le sens où il n'accepte pas le fait que les Chinois ne pensent « pas comme nous ». Les Chinois pourraient donc développer et pratiquer toute la morale que ce ne sera jamais assez pour apparaître respectable aux yeux des Chrétiens. La seule solution est donc la conversion.

Mais l'autre modèle que propose la Chine selon Voltaire est celui de modèle méritocratique. Le système de récompense des mérites des « Lettrés » retient son attention. Les Jésuites classaient les Chinois en deux catégories dont la première est une masse abruti par le fanatisme et la superstition, et la seconde une aristocratie intellectuelle nourrie par la philosophie. La méritocratie était donc un élément de la société chinoise qui faisait rêver les

⁹⁵¹ Voltaire, *Dialogues et entretiens philosophiques*, p. 106.

⁹⁵² Voltaire, *Dialogues et entretiens philosophiques*, p. 106.

⁹⁵³ Voltaire, *Dialogues et entretiens philosophiques*, p. 107.

⁹⁵⁴ Voltaire, *Dialogues et entretiens philosophiques*, p. 107.

⁹⁵⁵ Voltaire, *Dialogues et entretiens philosophiques*, p. 106.

savants français avec leurs concours de fonctionnaires qui représente le rêve des philosophes en France.

On peut donc constater chez Voltaire une volonté de réhabiliter la Chine pour contrer les sceptiques qui diffusent des informations négatives sur la Chine comme Montesquieu. La Chine et les Chinois apparaissent comme un argument contre la politique et la religion de son temps en France et en Europe. Il s'agit de la présenter en modèle alternatif à des situations problématiques en France. Est-ce que la Chine et sa philosophie sont-elles toujours utilisées de nos jours par les intellectuels français ce qui contribue continuellement à alimenter l'imaginaire de la philosophie chinoise ?

On peut répondre malheureusement que oui. On le voit dans les écrits de François Jullien. Chez lui aussi, la philosophie chinoise est montrée comme un instrument, un outil et un argument.

Son but est donc de « se servir de la pensée chinoise comme d'un levier qui doit nous permettre d'accéder à un point de vue extérieur sur notre propre économie de pensée. Il s'agit pour lui « de faire un pas de côté, d'adopter une vision de biais, d'essayer de nous regarder nous-mêmes en tant que vus de l'extérieur et ensuite d'implanter cette « hétérotopie » à l'intérieur de notre propre pensée (philosophique). »⁹⁵⁶ Ne rencontre t-il pas le problème éthique en se servant de la philosophie comme d'un vulgaire révélateur chimique ?

Jean-François Billeter le présente « comme un philosophe qui se sert de la Chine comme d'une « commodité théorique » pour nous amener à considérer du dehors notre propre univers intellectuel et, par ce détour, « nous faire penser ».⁹⁵⁷

Dans *L'Invention de la Chine* de Alain Badiou, on peut voir l'idée d'un lien entre Malebranche et Jullien sur l'utilisation de la Chine. Jullien fait figure de l'héritier. La Chine doit pouvoir nous servir à quelque chose. Nous voyons que malgré les siècles qui séparent les deux philosophes, les choses n'ont pas changées. Selon Alain Badiou, le texte de Malebranche de *l'Entretien d'un philosophe Chrétien et d'un philosophe Chinois* montre et « représente bien cette nécessité d'inventer une figure chinoise de telle sorte qu'elle puisse nous servir à quelque chose. »⁹⁵⁸ Il rapproche donc François Jullien de Malebranche dont il serait l'héritier. Alain Badiou précise que « la Chine qu'il cherche à inventer est absolument

⁹⁵⁶ François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, Paris, Seuil, 2007, p112, in *Oser construire : Pour François Jullien*, Paris, Seuil, 2007, p. 97.

⁹⁵⁷ Jean François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris, Allia, 2006, p. 45.

⁹⁵⁸ Alain Badiou, « L'invention de la Chine », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée. A partir du travail de François Jullien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 90.

destinée à *nous* servir et non pas du tout à éclairer, par exemple, les Chinois sur leur être – ce qui serait une prétention tout à fait exorbitante et d’ailleurs vouée à une fin drastique de non recevoir. »⁹⁵⁹

François Jullien représente donc une étape dans la suite logique de cet enchaînement et de cet héritage des images de la philosophie chinoise. Avec lui, la Chine est toujours utilisée, ici comme un instrument, même une « prothèse mentale ».

Ne s’inscrivant pas dans cette anthropologie-là, Jullien échappe au piège de devoir construire la pensée chinoise en opposition à la philosophie, construction bipolaire que sa propre réflexion devrait dans ce cas prétendre surplomber à partir d’un (impossible) point de vue absolu – une prétention qui ne ferait que reconduire un des présupposés fondateur de la philosophie. La pensée chinoise a au contraire pour lui le statut d’un instrument qui opère dans le cadre d’un dispositif expérimental : il s’agit d’une intervention, d’une immixtion, de la pensée chinoise *dans* la philosophie. Cet instrument – sorte de prothèse mentale – permet à Jullien de penser la philosophie en l’écrivant de l’extérieur de la sphère du *logos* gréco-chrétien.⁹⁶⁰

La philosophie chinoise est donc pour lui un outil. En effet, dans un article avec l’historien Thierry Zarcone, François Jullien affirme que la Chine est pour lui un « outil philosophique ».⁹⁶¹ Nous sommes toujours à l’intérieur de l’Orientalisme où la Chine est conceptualisée, objet et inférieure. Il l’utilise pour revenir sur l’Occident et la philosophie. Elle sert en ce sens une pensée narcissique qui n’arrive pas à se décentrer et à regarder autre chose qu’elle-même.

On se demande où est la décentralisation de la pensée occidentale que pense défendre Jullien. En effet, quand on parle de ses « chantiers » comme il aime à appeler ses recherches, on les présente comme « un nouveau renversement copernicien ».⁹⁶² Rappelons seulement que depuis Kant, on appelle « révolution copernicienne » un changement de point de vue révolutionnaire.⁹⁶³ Mais nous ne voyons pas où se trouve donc ce décentrement car, même si

⁹⁵⁹ Alain Badiou, « L’invention de la Chine », Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, p. 90.

⁹⁶⁰ Thierry Marchaisse (Dir.), *Dépayser la pensée, Dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine*, Paris, Seuil, 2003, p. 82.

⁹⁶¹ François Jullien et Thierry Zarcone, « La Chine comme outil philosophique », *Diogène*, 2002/4, n°200, p. 17.

⁹⁶² François Jullien et Thierry Zarcone, « La Chine comme outil philosophique », p. 17.

⁹⁶³ La révolution copernicienne désigne la transformation des méthodes scientifiques et des idées philosophiques qui a suivi le changement de représentation de l’univers du quinzième au dix-huitième siècle. Nous sommes en effet passés d’un modèle géocentrique à un modèle héliocentrique défendu par Nicolas Copernic. Les représentations sociales ont suivi les représentations mentales de l’univers. Kant dans *La Critique de la raison pure* de 1781 1^e édition et 1787 2nde édition, (Paris, Presses universitaires de France, 2001), décide de refonder la métaphysique sur des bases solides, et d’en faire une science rigoureuse. Il prend l’exemple de la révolution copernicienne. Copernic a démontré que c’était la terre qui tournait autour du soleil et non l’inverse. Kant affirme de la même manière que le « centre » de la connaissance est le sujet connaissant (l’homme ou l’être raisonnable), et non une réalité extérieure. On a étendu cette expression à tous les domaines et notamment le domaine philosophique.

François Jullien se penche un moment sur « l'Autre » que représente la philosophie chinoise, c'est uniquement pour revenir au « Nous » de la philosophie occidentale, pour mieux la comprendre. En ce sens, il est héritier de cette utilisation de la Chine et de sa philosophie représentant l'altérité qui permettrait de nous comprendre et connaître mieux. Cette utilisation de la philosophie chinoise n'est pas éthique, et elle ne décentre en rien la philosophie car c'est toujours l'Europe qui reste au centre des préoccupations et attentions. La Chine offre selon lui une distance assez suffisante, une « altérité extrême », que l'Inde, le monde arabo-musulman n'offrent pas.⁹⁶⁴

Le « vrai vis-à-vis de la Grèce » ne se trouve, pense F. Jullien, qu'en Chine : on sort alors, me dit-il, de la grande source européenne, les Hébreux et Aristote ». C'est cette situation qui crée l'outil ».⁹⁶⁵

Essayer d'échapper à la « cage mentale » en « dépayasant la pensée » est assez louable, mais cette tentative échoue par son traitement de la philosophie chinoise et par sa méthode pour toutes les raisons que nous avons citées ci avant. Une caractéristique de cet échec réside dans cette proposition de « pont » possible entre Chine et Europe.

Pour F. Jullien, Montaigne peut en être un avec le sage chinois. Devrions-nous donc relire Les Essais avec un esprit nouveau ? Oui, me dit-il, et en particulier son dernier essai « De l'expérience » car, dans ce texte Montaigne, en s'écartant de la philosophie comme spéculation, nous fait « rentrer en Chine, il fait le procès de la philosophie, il rejoint la pensée de l'immanence ».⁹⁶⁶

Nous retrouvons le texte évoqué plus haut dans ce travail pour indiquer les prémisses de l'image du sage chinois, qui plaque une image stérile et essentialiste sur la philosophie chinoise. Et c'est la solution d'ouverture et de lien entre Chine et Europe que François Jullien propose. Cette suggestion confirme bien non seulement la figure de l'héritier du système orientaliste qu'ils ont construit savants et philosophes au fil des siècles à partir des Jésuites et que sa méthode ne renverse en rien l'imaginaire institué de la philosophie chinoise et qu'il le maintient également en conservant ses images, à leurs prémisses, d'une Chine empreinte d'une « sagesse ancestrale » et en ce sens n'innove en rien.

On peut donc dire que ce qui est commun à toutes les représentations qui ont construit le discours sur la philosophie chinoise est la manière de l'utiliser. En effet, tous ces érudits et philosophes à chaque période ont utilisé la philosophie chinoise pour tester et argumenter en faveur de leurs théories. D'après John J. Clarke, en la reprenant à leur compte, ils ont déformé la philosophie chinoise. Selon lui, « les savants occidentaux, philosophes, théologiens et les

⁹⁶⁴ François Jullien et Thierry Zarccone, « La Chine comme outil philosophique », p. 23.

⁹⁶⁵ François Jullien et Thierry Zarccone, « La Chine comme outil philosophique », p. 18.

⁹⁶⁶ François Jullien et Thierry Zarccone, « La Chine comme outil philosophique », p. 22.

psychologues ont non seulement arraché les textes orientaux détachés de leurs contextes religieux et culturels, mais ont ensuite procédé à leur délocalisation dans des cadres du discours l'Ouest, ce qui inévitablement les simplifie et les déforme. »⁹⁶⁷ Elle leur a servi d'argument, de contre argument, d'exemple ou de contre exemple. Aucun « ne cherche à faire une étude objective de la Chine » nous dit justement Zhan Shi.⁹⁶⁸ Les savants et philosophes ont tous utilisé la philosophie chinoise pour formuler leurs propres théories. Ils ne s'intéressent pas à la Chine en tant que telle et surtout telle qu'elle est mais leur préoccupation est leur propre pensée ou la pensée développée en Europe ou Occidentale. Après avoir considéré comment l'Occident s'est représenté l'Autre et a construit un discours sur la philosophie chinoise, et après avoir étudié la description de ces représentations et images de la philosophie chinoise, il est temps maintenant de considérer les causes de l'ensemble du problème afin de le comprendre et de tenter de le résoudre.

⁹⁶⁷ « Western scholars, philosophers, theologians, and psychologists have not only torn oriental texts loose from their religious and cultural contexts, but have then proceeded to relocate them within Western frames of discourse, thereby inevitably simplifying and distorting them », John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997, p. 187.

⁹⁶⁸ Zhan Shi, « L'image de la Chine dans la pensée européenne du XVIIIe siècle : de l'apologie à la philosophie pratique », *Annales historiques de la Révolution française*, janvier-mars 2007, n°347, p. 10.

Troisième partie

Un regard décentré sur la philosophie chinoise

Car le Blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie ; il était regard pur, la lumière de ses yeux tirait toute chose de l'ombre natale, la blancheur de sa peau c'était un regard encore, de la lumière condensée.⁹⁶⁹

Après avoir vu dans un premier temps comment l'Occident s'est représenté l'Autre et a construit un discours sur la philosophie chinoise, et suite à la description de ces représentations et images de cette philosophie, venons en maintenant à considérer les causes de l'ensemble du problème afin de le comprendre et de le résoudre. Il s'agit dans cette partie de tenter une explication des enjeux profonds de la problématique de l'existence de la philosophie chinoise. Il est question d'aborder la philosophie chinoise sous un nouvel angle, qui viendrait renverser l'ensemble des représentations et images qui ont nourri le discours sur la philosophie chinoise. Il faut maintenant cesser d'imaginer cette philosophie mais la connaître réellement. Cela nécessite une remise en question de la discipline qu'est la philosophie en Europe et notamment en France. C'est pourquoi nous allons entreprendre d'étudier dans cette partie en tout premier lieu l'eurocentrisme et voir en quoi il constituerait le noeud du problème de la méconnaissance et du manque de reconnaissance de la philosophie chinoise. Nous essaierons ensuite de déconstruire le mécanisme du discours sur la philosophie chinoise avant d'analyser enfin de plus près des solutions pour décolonialiser et décentrer la philosophie afin de connaître réellement la philosophie chinoise et la faire apparaître telle qu'elle est.

⁹⁶⁹ Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », préface à Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. IX.

Chapitre X - L'eurocentrisme, foyer du problème

Le discours sur la philosophie chinoise est caractérisé par un réseau de textes de philosophes et s'est construit à travers une vision de l'Autre que représente la Chine pour l'Europe. Nous avons vu dans la première partie que cette vision de l'Autre se basait notamment depuis des siècles sur cette division du monde entre deux idées que sont l'Orient et l'Occident. Analysons donc maintenant en tout premier lieu en quoi l'eurocentrisme serait le noeud de l'explication des discours négatifs sur la philosophie chinoise et éclairerait la façon dont on se représente cette philosophie.⁹⁷⁰ Il va ainsi s'agir d'étudier dans ce chapitre cette hiérarchisation du monde dans un premier temps avant de voir en quoi l'Europe qui s'est placée au centre du monde est fondamentale pour comprendre cette problématique de l'ignorance et de la méconnaissance de la philosophie « des Autres » et ce que cette position implique.

A - La division du monde

Nous avons vu dans le premier chapitre de notre étude que le monde avait été divisé par les Occidentaux en deux zones représentées par les notions d'Orient et d'Occident. Cette division du monde a longtemps existé et existe encore. Edward Saïd montre que cette distinction n'a pas été effective immédiatement.

Les hommes ont toujours divisé le monde en régions distinctes, que les distinctions soient réelles ou imaginaires. Il a fallu des années, des siècles même pour établir la démarcation absolue entre Orient et Occident (...).⁹⁷¹

Cette construction du monde le réduit lui et l'humanité en deux entités seulement et ne permet pas d'entrevoir toute la diversité humaine qui apparaît comme rangée dans l'une ou l'autre de ces divisions. Elle ne laisse pas non plus apparaître ce qui rassemble ces deux

⁹⁷⁰ Sur la notion d'eurocentrisme, voir Jack Goody, *The Theft of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 où il soutient que l'Europe a « volé » des notions de l'Orient afin de se construire. Yves Citton « Vers une Europe post-identitaire », *Multitudes* 2003/4, n° 14, pp. 61-71 ; Samir Amin, *Modernité, religion et démocratie : Critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes*, Lyon, Parangon-Vs, 2008 ; Immanuel Wallerstein, « Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science », Keynote address at the ISA East Asian Regional Colloquium, « The Future of Sociology in East Asia », 22–23 November 1996, Seoul, Korea, co-sponsored by the Korean Sociological Association and International Sociological Association, <http://www.iwallerstein.com/wp-content/uploads/docs/NLREURAV.PDF>. (dernière consultation 08/06/2010)

⁹⁷¹ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Trad. De l'anglais par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2005, pp. 54-55.

entités autrement dit les endroits en lesquels elles se recourent c'est-à-dire leurs connections. Nous verrons que ce mécanisme d'universalisation de l'humanité se produit aussi pour la pensée.

(...) l'antique distinction entre « l'Europe » et « l'Asie », ou entre « l'Occident » et « l'Orient », rassemble derrière des étiquettes très larges toutes les variétés possibles de la pluralité humaine, la réduisant au cours de ce processus en une ou deux abstractions collectives finales.⁹⁷²

Mais ce qui nous intéresse le plus ici est de voir en quoi cette construction du monde n'est pas légitime et qu'elle relève de l'imaginaire. La question qui nous guide est la même que celle qui guidait Edward Saïd se demandant si l'on pouvait « diviser la réalité humaine – en effet, la réalité humaine semble authentiquement être divisée – en cultures, histoires, traditions, sociétés, races même, différant évidemment entre elles, et continuer à vivre en assumant humainement les conséquences de cette division ? (...) Car ces divisions sont des idées générales dont la fonction, dans l'histoire et à présent, est d'insister sur l'importance de la distinction entre certains hommes et certains autres, dans une intention qui d'habitude n'est pas particulièrement louable. »⁹⁷³

Nous remarquons depuis le début de notre travail que ces divisions du monde sont non fondées et cachent la réalité. Elles impliquent des sous divisions comme celle du savoir qui nous intéresse, et sont effectuées dans un but de domination, de gouvernance et de maîtrise des « Autres », les non-Occidentaux, par les « Uns », les Occidentaux.⁹⁷⁴

Cet état de faits relève donc d'une géographie imaginaire.⁹⁷⁵ L'auteur de *l'Orientalisme* explique bien le mécanisme de la création d'espace, notamment celui qui nous est familier et dont on s'approprie le territoire.

Des gens qui habitent quelques arpents vont tracer une frontière entre leur terre et les alentours immédiats et le territoire qui est au-delà, qu'ils appellent « le pays des barbares ». Autrement dit, la pratique universelle qui consiste à désigner dans son esprit un espace familier comme le « nôtre » et

⁹⁷² Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 180.

⁹⁷³ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 61. Sur les divisions de l'humanité, voir aussi Mona Chollet et Thomas Lemahieu, « Peut-on diviser la réalité humaine ? », « Eux » et « nous » : une fiction au service du meurtre, *Périphéries*, septembre 2001, <http://www.peripheries.net/article222.html>. (dernière consultation 08/06/2010)

⁹⁷⁴ Voir à ce sujet l'article de Mona Chollet, « L'Occident ou la phobie de la différence ? », *Périphéries*, octobre 2005, <http://www.peripheries.net/article46.html>, (dernière consultation 08/06/2010)

⁹⁷⁵ Sur la géographie imaginaire, voir l'article de Julien Aldhuy, « Imaginaire géographique, idéologie territoriale et production régionale : réflexions autour des Landes de Gascogne (XVIIIème-XIXème) », http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/08/06/45/PDF/aldhuy_hegoa.pdf (dernière consultation le 08/06/2010) ; Antoine Bailly, « L'imaginaire spatial, plaidoyer pour une géographie des représentations », *Espaces Temps*, 1989, n° 40-41, pp. 53-58 et Gilles Sénécal, « Aspects de l'imaginaire spatial : identité ou fin des territoires ? », *Annales de géographie*, 1992, n° 563, pp. 28-42. Sur une géographie imaginaire des esprits, voir Marc Crépon, *Les géographies de l'esprit : Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Paris, Payot, 1996.

un espace qui ne l'est pas comme le « leur », est une manière de faire des distinctions géographiques qui peuvent être totalement arbitraires.⁹⁷⁶

Le mécanisme de création de l'espace familier et des frontières qui vont le distinguer du territoire des « autres » ou des « barbares » est en effet assez simple. Il est également « arbitraire » dans le sens où il ne relève d'aucune règle et dépend de la seule volonté de l'auteur de cette division. De plus, chez Saïd le sens de ce mot renferme aussi l'idée selon laquelle seul compte la reconnaissance de l'initiateur de cette frontière. Il suffit seulement d'instituer dans son esprit cette limite, sans avoir besoin que l'autre donne son approbation, cela semble suffisant pour la fonder. Les « Autres » deviennent donc « Eux », différents de « Nous » par l'institution mentale de cette limite du territoire.⁹⁷⁷ Cette géographie imaginaire apparaît donc comme un matériau de soutènement pour l'Orientalisme. Les caractéristiques de l'Orient reposent sur sa géographie et y sont enracinées. Sinon il n'y aurait aucune raison pour mettre de « côté » les Autres.

On peut également souligner que l'espace acquiert un caractère émotionnel. Il y a donc une implication psychologique dans cette division de l'espace. Le territoire où je suis devient ma terre, mon territoire et je le charge d'affects. En effet, déterminer que l'espace que l'on occupe est nôtre et familier c'est le charger d'une émotion qui nous le fait considérer comme notre propriété. En ce sens, l'espace qui va appartenir aux « Autres » ne sera pas familier pour « Nous » mais inconnu, inaccoutumé voir effrayant. Il va se charger d'une signification négative, fera peur ou va rebuter. Ainsi, la notion d'espace acquiert « un sens émotionnel et même rationnel, par une espèce de processus poétique qui fait que les lointaines étendues, vagues et anonymes, se chargent de signification, pour nous, ici. »⁹⁷⁸ La notion de territoire semble centrale dans cette division du monde entre Orient et Occident et entre l'Europe et ses Autres.

a) La notion de territoire

La division de l'espace se fait par un découpage qui crée des territoires. Un territoire est une étendue de la surface terrestre sur laquelle vit un groupement humain. Ce terme vient du latin *territorium* qui signifie terroir et terre.⁹⁷⁹ Il renferme l'idée d'une appropriation par le groupe

⁹⁷⁶ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 70.

⁹⁷⁷ Laurent Viala et Stéphane Villepontoux (Dir.), *Imaginaire, territoires et sociétés. Contribution à un déploiement transdisciplinaire de la géographie sociale*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2007.

⁹⁷⁸ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 71.

⁹⁷⁹ Oscar Bloch et Walther Von Wartburg (Dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, p. 631.

qui l'habite et sous entend celle de défense contre celui qui n'en fait pas partie, l'autre. Comme l'avance Manola Antonioli, on peut se figurer le territoire comme « un principe de résidence ou de répartition géographique. »⁹⁸⁰

Mais le territoire, tout comme la division de l'espace mondial entre deux entités, n'est pas une donnée naturelle. Elle est donc instituée par l'homme et est un fait de culture. Cette notion de territoire va donc être investie d'un sentiment d'appartenance et de familiarité qui n'est pas naturel mais construit. En ce sens, on peut dire que l'opposition à l'« Autre », parce qu'il ne fait pas partie de « notre » territoire est purement subjective et instituée.

Le territoire n'est pas une donnée « naturelle » et immuable, ni un système clos sans relation avec le dehors. Le territoire est le fruit d'une production, d'une construction, d'une création ; (...).⁹⁸¹

Mais qui est où sur le territoire mondial ? Il semble que la place de chacun est bien déterminée. L'Occident est partout chez lui et les « Autres » nulle part. C'est ce qu'a remarqué Sophie Bessis et selon elle, l'Occident non seulement a institué le découpage du monde en ces deux entités que sont l'Orient et l'Occident, tout en s'octroyant le droit de dominer l'« Autre » que représente l'Orient, mais il s'est aussi autorisé le droit de peupler ces territoires habités par les « Autres ».

Dès la fin du XXe siècle, l'Europe est en réalité partout chez elle. Car sa vocation ne consiste pas seulement à conquérir et à civiliser, mais à peupler des continents jugés vides ou à peine occupés par des peuplades sauvages, et qui offrent leurs espaces à ses émigrants.⁹⁸²

Il est question ici du droit que s'accorde l'acteur du monde, l'Occident, sur les patients, les « Autres », qui subissent sa volonté. On retrouvait déjà cette idée de droit absolu de l'Europe chez Hegel d'après le philosophe Enrique Dussel. Hegel justifierait ce droit sans réserve parce que le peuple européen est doté de l'esprit dans son moment de développement.

This people, the North, Europe (and, for Hegel, Germany and England on particular), has, in other words, an « absolute right » because it is the « bearer » (Träger) of the Spirit in its « moment of development » (Entwicklungstufe).⁹⁸³

Ce peuple, le Nord, l'Europe (et, pour Hegel, l'Allemagne et l'Angleterre en particulier), a, en d'autres termes, un « droit » absolu, car il est « porteur » (Träger) de l'Esprit dans son « moment de développement » (Entwicklungstufe).

⁹⁸⁰ Manola Antonioli, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 53.

⁹⁸¹ Manola Antonioli, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, p. 215.

⁹⁸² Sophie Bessis, *L'Occident et les autres : Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte, 2001, p. 51.

⁹⁸³ Enrique Dussel, « Eurocentrism and Modernity », in John Beverley (Dir.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham Duke University Press, 1995, p. 73.

Les dominants s'installent donc partout où bon leur semble. En effet, Sophie Bessis remarque que « les Européens s'installèrent jadis partout dans le monde « sans visa », on fait aussi silence sur l'ampleur de leur exode vers toutes les terres dont ils firent des prolongements d'Europe pour les besoins de leur expansion. »⁹⁸⁴

Il existe donc une « segmentarisation » du monde, de l'espace mais aussi de notre vie. Il en est ainsi aussi en philosophie. Il semble en effet que, sur le modèle de notre vécu comme le souligne Manola Antonioli, la philosophie subisse un double fractionnement.⁹⁸⁵ Le premier est binaire, dans le sens où on trouve cette opposition entre la philosophie et les non-philosophies mais aussi entre la philosophie occidentale et notamment la philosophie chinoise. Elle subit aussi un autre découpage sous forme de cercle, mais nous pensons que les deux vont de paire, le binaire s'institue en même temps que le découpage circulaire. On trouve la philosophie occidentale, la « nôtre » qui est produite sur « notre » territoire et les autres philosophies, plus éloignées. Mais cet éloignement géographique de cercles en cercles à partir du centre qu'est la philosophie occidentale va de paire avec la négation du statut de philosophie pour ces « pensées autres ». Plus un lieu de l'activité de « penser » est éloigné de ce centre de pensée, plus il perd ce statut de philosophie pour gagner celui de pensée ou de sagesse. L'éloignement va donc de concert avec la perte de « l'essence » philosophique qui aurait son origine en Europe, et plus particulièrement en Grèce, comme on l'a vu selon les préjugés des philosophes.

Selon Gilles Deleuze et Félix Guattari, le fait de penser « se fait plutôt dans le rapport du territoire et de la terre. »⁹⁸⁶ Les deux philosophes ont pensé la notion de concept en philosophie qu'ils entendent comme aller à l'infini et n'existeraient pas sous forme simple.⁹⁸⁷ La philosophie se reterritorialise avec le concept, le concept n'étant pas objet mais territoire et le réalise trois fois : par le passé avec les Grecs, dans le présent par rapport aux états

⁹⁸⁴ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 188. Il faut préciser que la frontière entre colonisation et migration est assez floue. Beaucoup d'Européens qui ont migré pour des raisons économiques ou religieuses. On voit aussi en parallèle ces « autres » qui migrent vers l'Europe pour les mêmes raisons. Nous parlons donc ici de colonisation dans le but d'une exploitation organisée et consciente, qui est à distinguer de la migration. Il faut également souligner que la colonisation n'est pas uniquement un fait proprement européen. On peut de part le monde trouver d'autres exemples de colonisation comme les Chinois au Tibet et au Xinjiang, les Japonais à Taiwan... La colonisation n'est donc pas le propre de l'Europe et les « autres » savent aussi en être les acteurs.

⁹⁸⁵ « Notre vécu est « segmentarisé » spatialement et socialement dans toutes nos activités : habiter, circuler, travailler, jouer. Cette segmentation généralisée procède selon plusieurs dimensions enchevêtrées :

1° Une segmentation binaire, qui se structure selon de grandes oppositions duelles (classes sociales, hommes et femmes, adultes et enfants.)

2° Une segmentation circulaire : des cercles de plus en plus vastes (moi, ma maison, mon quartier, et puis mon pays et puis les autres pays, etc., du proche au lointain). », Manola Antonioli, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, p. 102.

⁹⁸⁶ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 82.

⁹⁸⁷ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 21.

démocratiques et dans l'avenir avec de nouveaux peuples et de nouvelles terres.⁹⁸⁸ Nous voyons donc que la notion de territoire est intimement liée à la philosophie même si les deux philosophes la présentent comme se territorialisant en Grèce ce qui sous entend l'idée de foyer unique en philosophie.

Même si cette notion de territoire est critiquable dans la manière dont elle s'est instituée, elle est néanmoins présente. Comme le souligne le théoricien littéraire Walter Mignolo, il est impossible de ne pas être localisé dans le monde. Cette localisation est partie intégrante de notre quotidien.

It is impossible not to be located and that there is no reason to believe that "location" means in-land, means fixation, means territoriality. This is metaphysical imaginary determination of the nation-states and imperial designs.⁹⁸⁹

Il est impossible de ne pas être localisé et qu'il n'y ait aucune raison de croire que « localisation » signifie dans les terres, fixation et territorialité. C'est une détermination métaphysique imaginaire des États-nations et des agencements impériaux.

Toutes ces formes de localisations ne sont pas innocentes et instituées par hasard. Walter Mignolo pense qu'elles ont été fondées et articulées par rapport au pouvoir colonial. Dans le but d'asseoir son pouvoir, l'Europe coloniale a divisé le territoire mondial en différentes zones.

All these different kinds of locations in movements that I am referring to are forms that have been historically articulated by the colonial nature of power (i.e., coloniality of power) in the making of the modern/ colonial world system.⁹⁹⁰

Tous ces différents types de localisations en mouvements auxquels je fais allusion sont des formes qui ont été historiquement articulées par la nature du pouvoir colonial (c'est-à-dire la colonialité du pouvoir) dans la fabrication du système du monde moderne/colonial.

L'idée de nation ferait donc partie de cette idée de localisation instituée récemment et qui sert au découpage du monde et qu'elle ait une implication avec la représentation de la philosophie chinoise chez les philosophes et savants français.

⁹⁸⁸ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 97.

⁹⁸⁹ Walter Mignolo, « Local Histories and Global Design : an interview with Walter Mignolo » (Histoires locales et agencement mondial: un entretien avec Walter Mignolo), *Discourse*, 22.3, fall 2000, pp. 7-33, Detroit, Wayne State University, p. 15.

⁹⁹⁰ Walter Mignolo, « Local Histories and Global Design : an interview with Walter Mignolo », *Discourse*, 22.3, pp. 15-16.

b) La nation

Durant notre recherche, cette idée que le terme « philosophie » placé à côté de « chinois » « risque d'étouffer » s'est présentée à nous.⁹⁹¹ Mais que veut dire une telle déclaration ? Dans quel sens devons-nous prendre le terme étouffer ? En quoi une nation pose-t-elle problème sur le sens du mot philosophie ? Parce qu'elle semble encore choquante et incongrue quand elle est associée à la Chine ou à tout « Autre » de l'Occident ou de l'Europe. Il nous faut regarder de plus près cette division moderne du monde représentée par la nation.⁹⁹² Cela participe de la critique de la notion de philosophie chinoise. Une nation peut-elle avoir une philosophie ? Ou justement, une nation particulière peut-elle être telle qu'elle ne peut en avoir développé une ?

Il semble tout d'abord que la notion de nation soit très jeune et que le découpage du monde en ces entités le soit également. François Thual dans *La Planète émietlée. Morceler et lotir. Un nouvel art de dominer*, a posé la question de la prolifération des États au vingtième siècle.⁹⁹³ En effet, en 1945 il en existait quarante cinq alors qu'actuellement il en existe deux cents.

L'État nation, tel qu'il a été construit par la modernité européenne, présuppose un lien solidaire et défini entre un peuple, un appareil politique, policier et militaire centralisé et un territoire dont les frontières peuvent être bien définies, une unité politique homogène et souveraine, qui fait face à d'autres unités souveraines à l'extérieur de ses frontières.⁹⁹⁴

La notion d'État nation est une notion jeune, récente qui a été instituée par l'Occident. Elle pose comme base une identité entre un peuple, un sol, un gouvernement et un mode de coercition. La « fabrication » de nouveaux États a donc été progressive. Il semble aussi qu'elle ait eu lieu selon deux directions. La première serait le lien que procure le sentiment identitaire national ou ethnico-confessionnel qui précède la fondation de l'État. Ce serait le cas de l'Europe. La seconde serait la création de l'État, à partir d'un particularisme

⁹⁹¹ Carine Defoort, « Existe-t-il une philosophie chinoise ? », in Anne Cheng (Dir.), « Y a-t-il une philosophie chinoise ? », *Extrême Orient - Extrême Occident*, n°27, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2005, p. 69, évoque l'expression philosophie chinoise. « Dans l'expression « philosophie chinoise », l'emprise de l'adjectif sur le substantif semble si forte que, dans cette juxtaposition de termes, la philosophie risque d'être étouffée. »

⁹⁹² Sur la notion de nation voir Benedict Anderson, *L'Imaginaire national – Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 2002 ; Terry Eagleton, Fredric Jameson, Edward W. Saïd, *Nationalisme, colonialisme et littérature*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1994 ; René Galissot, « Nationalisme et racisme », in Annamaria Rivera, Mondher Kilani et René Gallissot *L'imbroglio ethnique en quatorze mots clés*, Lausanne, Payot, 2000, pp. 196-199 ; Homi K. Bhabha (Dir.), *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990.

⁹⁹³ François Thual, *La Planète émietlée. Morceler et lotir. Un nouvel art de dominer*, Paris, Arléa, 2002.

⁹⁹⁴ François Thual, *La Planète émietlée Morceler et lotir. Un nouvel art de dominer*, cité in Manola Antonioli, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, p. 158.

géographique, historique ou administratif, qui précède la consolidation identitaire du pays nouvellement créé. On peut penser à l'Amérique latine au dix-neuvième siècle.

En tant que territoire institué, la nation revêt une importance avec la philosophie car elle est aussi une entité culturelle.

La nation, elle, est une entité à la fois politique et culturelle. Alors que les entités culturelles et politiques ont toujours existé, les nations sont une innovation, introduite en Europe à l'époque moderne.⁹⁹⁵

Ainsi, comme le souligne Ernest Gellner dans *Nations et nationalisme*, « ce sont les hommes qui font les nations » dans le sens où ils doivent se reconnaître comme appartenant à la même nation.⁹⁹⁶ De plus, cette notion de nation renferme un caractère imaginaire comme le soutient Benedict Anderson quand il la définit comme « communauté politique imaginaire et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine. »⁹⁹⁷

La nation comme création tout aussi politique que culturelle va jouer un rôle dans la notion de philosophie car elle véhicule une culture. Mais comment pourrions nous définir la nation autrement qu'une entité à la fois politique et culturelle ? Il faut distinguer le terme de culture et celui d'États. On peut entendre la culture comme ce qui lie une communauté par une langue, une histoire et des coutumes communes. L'État peut se définir comme une communauté qui nous offre des droits et nous impose des devoirs. Celle-ci est donc instituée par l'imagination, de manière que Éric Hobsbawm soutient l'idée selon laquelle les nations ont inventé et imaginé le ciment de leur communion par le biais d'une tradition partagée.⁹⁹⁸ Les traditions inventées depuis la révolution industrielle établissent une cohésion sociale et créent le sentiment d'appartenance à un groupe. Elles « établissent ou légitiment des institutions, des statuts ou des relations d'autorité ».⁹⁹⁹ Elles contribuent aussi à une « socialisation » en inculquant des « croyances, des systèmes de valeurs et codes de conduites. »¹⁰⁰⁰

Ernest Renan tente de répondre à la question *Qu'est-ce qu'une nation ?* dans son œuvre du même titre.¹⁰⁰¹ Pour lui, ce qui lie une nation c'est le fait de vouloir vivre ensemble, d'avoir une vie et des pratiques en commun. Il la considère également comme un « principe

⁹⁹⁵ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, p. 237.

⁹⁹⁶ Ernest Gellner, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot et Rivages, 1999, p. 19.

⁹⁹⁷ Benedict Anderson, *L'imaginaire national*, Paris, La découverte, 1996, p. 19.

⁹⁹⁸ Sur nation et imagination, voir Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe : La pensée postcoloniale, la différence historique*, trad. de l'anglais par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Amsterdam, 2009, chapitre IV, pp. 229-269.

⁹⁹⁹ Éric Hobsbawm et Tenrence Ranger, *L'Invention de la tradition*, trad. de l'anglais par Christine Vivier, Paris, Amsterdam, 2006, p. 20.

¹⁰⁰⁰ Éric Hobsbawm et Tenrence Ranger, *L'Invention de la tradition*, p. 20.

spirituel ».¹⁰⁰² La nation « se résume pourtant dans le présent par un fait tangible : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. L'existence d'une nation est (...) un plébiscite de tous les jours. »¹⁰⁰³

La nation serait donc une entité culturelle. Montesquieu entend la culture comme ce qui est neutre, c'est-à-dire ni bon ni mauvais et en ce sens, il n'y en a pas de meilleures ou pire que d'autres. Selon lui, les « divers caractères des nations sont mêlés de vertus et de vices, de bonnes et de mauvaises qualités. »¹⁰⁰⁴

C'est la notion de fierté de la culture qui pourrait définir le nationalisme culturel. On peut voir la culture comme la mémoire du passé propre à une communauté. C'est une classification du monde qui nous permet de nous y orienter plus facilement. En effet, l'Occident, étant attaché à sa culture, la croyant supérieure aux autres, est conduit vers l'universel. Il pense bon de l'imposer aux autres car elle est la meilleure. C'est la caractéristique de l'ethnocentrisme.¹⁰⁰⁵ Comme le dit Tzvetan Todorov, « dans l'acception donnée ici à ce terme, il consiste à ériger, de manière indue, les valeurs propres à la société à laquelle j'appartiens en valeurs universelles. »¹⁰⁰⁶ L'ethnocentriste généralise ce qui est familier, habituel dans sa propre culture. Il existe aussi un universaliste non-ethnocentriste qui va fonder en raison la préférence qu'il ressent pour certaines valeurs, au détriment d'autres. Pour l'historien, l'ethnocentrisme « a donc deux facettes : la prétention universelle, d'une part ; le contenu particulier (le plus souvent national), de l'autre. »¹⁰⁰⁷

On peut rapprocher le comportement occidental du comportement d'un peuple concernant sa culture comme en parle Antonin Artaud dans *Messages révolutionnaires*. Selon lui, dans le nationalisme culturel « s'affirme la qualité spécifique d'une nation et des œuvres de cette nation et qui les distingue ».¹⁰⁰⁸ Todorov pose en opposition au nationalisme culturel, qui lie l'homme à sa culture, le nationalisme civique qui serait un choix préférentiel pour un pays contre les autres pays. Il l'analyse comme étant un choix, « antiuniversaliste » et il considère

¹⁰⁰¹ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ? et autres écrits politiques*, Paris, Imprimerie nationale, 1996. Voir à ce sujet Philippe Forest, *"Qu'est-ce qu'une nation ?", Ernest Renan : littérature et identité nationale de 1871 à 1914*, Paris, Bordas, 1991.

¹⁰⁰² Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, p. 240.

¹⁰⁰³ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, p. 241.

¹⁰⁰⁴ Montesquieu, *Esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1951, livre XIX, chapitre X, p. 562.

¹⁰⁰⁵ Pour des précisions sur l'ethnocentrisme des savants français, Voir Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, pp. 20-31.

¹⁰⁰⁶ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, p. 21.

¹⁰⁰⁷ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, p. 22.

¹⁰⁰⁸ Antonin Artaud, *Messages révolutionnaires*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2004, p. 721.

le nationalisme culturel, en tant qu'attachement à sa culture, comme « une voie qui conduit vers l'universel – en approfondissant la spécificité du particulier dans lequel on vit. »¹⁰⁰⁹

Ce qu'il nous faut en définitive retenir pour notre étude c'est que la nation est une entité instituée tout comme les deux blocs culturels que représentent l'Orient et l'Occident. Elles n'ont rien d'inné ni de naturel. Les distinctions sur la philosophie, basées sur la notion de nation, sont donc tout aussi instituées et non pas basées sur quelque chose de solide.

La nation, malgré l'illusion d'innéité qui est impliquée par l'idée de naissance commune qui y est contenue, a été la création « artificielle » et non « naturelle » d'une production de subjectivité collective et c'est bien cet État – nation, encore aujourd'hui, avec toutes ses diversités, qui devient modèle de réalisation pour l'axiomatique capitaliste, la forme vivante et passionnelle où s'exercent et se réalisent l'homogénéité et les exigences quantitatives et abstraites du capitalisme. On pourrait, parmi d'autres, citer l'exemple des difficultés que rencontre aujourd'hui l'État-nation (en France et ailleurs) à « intégrer » les citoyens issus de l'immigration dont la présence même remet en question la fiction d'une naissance commune, d'un peuple unique et de l'enracinement exclusif d'un sol natal.¹⁰¹⁰

Nous avons donc pu remarquer que le monde était donc divisé, comme nous l'avons vu au début de ce travail en deux entités que sont l'Orient et l'Occident, mais aussi selon des plus petites entités comme les territoires et les nations, qui ne sont pas uniquement des découpages géographiques mais tout autant des partitions culturelles sur lesquelles on construit des entités notionnelles comme la « philosophie chinoise ». Penchons nous maintenant sur la place qu'occupe l'Europe dans ce monde morcelé.

B - L'Europe au centre du monde

Si nous avons évoqué la division du monde selon les deux entités que sont l'Orient et l'Occident, il semble également que cette division prend la forme du centre et de la périphérie. L'Occident, ou l'Europe (même si de nos jours on y inclut les Etats-Unis, peuplés ou contrôlés par des anciens migrants), représente le centre du monde. Le reste du monde, ou les Autres, le « Tiers Monde », le(s) Sud(s), l'Orient, en sont la périphérie.¹⁰¹¹ Nous avons

¹⁰⁰⁹ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, p. 238.

¹⁰¹⁰ Manola Antonioli, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, p. 168.

¹⁰¹¹ La notion de « Tiers Monde » comme ensemble unifié des pays issus de la décolonisation n'appartenant pas aux blocs est et ouest, est relativement discutable. C'est un concept extrêmement réducteur qui lie entre des États qui ne sont pas encore « développés » donc en « retard ». En ce sens, il dénote une idéologie évolutionniste. Voir Maxime Szczepanski-Huillery « « L'idéologie tiers-mondiste ». Constructions et usages d'une catégorie intellectuelle en « crise » », *Raisons politiques* 2005/2, n°18, p. 27-48 ; R. Brauman (Dir.), *Le tiers-mondisme en question*, Paris, Olivier Orban, 1986 ; Georges Balandier, *Le Tiers du monde, sous-développement et développement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956 et Immanuel Wallerstein « "C'était quoi, le tiers-monde?" », *Manière de voir*, 2006/6, n°87.

remarqué que l'Occident et l'Europe avaient une place centrale dans le monde ; un rôle de dominant et d'organisateur tant spirituel, culturel, politique et économique du monde. Ce phénomène d'appropriation du monde par l'Europe s'est fait depuis l'expansion de l'Europe par la religion, développé dès les Jésuites, et par la colonisation. Elle continue de nos jours avec le phénomène que l'on appelle la mondialisation. Elle se fait avec l'Europe en son centre.

Elle instaure d'abord le temps de la mondialisation, c'est-à-dire concrètement de l'appropriation du monde par l'Europe occidentale et de l'indépendance de chacune de ses parties pour les besoins de sa domination. Les terres inconnues, c'est-à-dire non connues des Européens, occupent de moins en moins de place sur les cartes de plus en plus précises, du fait d'une expansion territoriale et commerciale sans précédent dans l'histoire des hommes.¹⁰¹²

Ce fait ancien n'est pas pour autant terminé et la mainmise de l'Europe continue de planer. L'Europe s'est arrogé le monopole de la rationalité grecque et du christianisme. Elle est parvenue à s'assurer le contrôle de l'ensemble de la planète. Cela l'a menée à nier ou à rabaisser toutes les valeurs culturelles non européennes. De plus, même si la décolonisation a eu lieu, l'Europe est toujours influente. Elle l'est par l'unification des modes de vie dans le monde.

L'influence occidentale sur l'ensemble de la planète, sensible dès les débuts de l'impérialisme européen, ne disparaît pas avec la décolonisation. Elle devient au contraire si forte que les espaces exotiques se transforment très vite.¹⁰¹³

Edward Saïd décrit ce mécanisme de l'Europe qui s'est auto décrétée centre du monde. L'Europe, principal observateur du monde, assurait sa supériorité et se convainquit de cette impression au fur et à mesure de ses découvertes et conquêtes. Elle développa alors une attitude mieux informée vis-à-vis de l'Autre et de l'exotique engendrée par les voyageurs mais aussi par des historiens qui pensaient que l'Europe pouvait se comparer avec des civilisations autres et plus anciennes.

Car, alors même que l'Europe s'avancit vers l'extérieur, le sentiment qu'elle avait de sa puissance culturelle se renforçait. C'est à partir de récits de voyageurs, et non seulement à partir de grandes institutions telles que les différentes compagnies des Indes, que des colonies ont été créées et que des perspectives ethnocentriques ont été assurées.¹⁰¹⁴

¹⁰¹² Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 27.

¹⁰¹³ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992, p. 85.

¹⁰¹⁴ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 140.

L'Europe s'est donc non seulement octroyé une place centrale dans le monde, mais nous avons vu plus haut que l'Occident dominait l'Orient et le rabaisait. Elle s'est donc également construite en position de force. C'est ce qui caractérise la relation entre l'Europe et « ses Autres ». Même si nombre d'auteurs ont reconnu l'ancienneté de la civilisation chinoise, nous l'avons vu dans la seconde partie de notre travail, il en résulte toujours que c'est l'Europe et sa philosophie qui sont supérieures. On peut y entrevoir une relation entre fort et faible, entre dominant et dominé. L'Occidental, ou l'Européen se sent donc au centre du monde et est supérieur aux « autres ». Sophie Bessis évoque la « ... tranquille certitude avec laquelle la plupart des Occidentaux – (...) - affirment la légitimité de leur suprématie. »¹⁰¹⁵ Cette suprématie ne reste pas dans le ressenti personnel mais va structurer la société, les discours et les sphères intellectuelles.¹⁰¹⁶

Elle structure la parole publique, le magistère intellectuel et les messages des médias. Elle loge au plus profond de la conscience des individus et des groupes. Elle semble à ce point constitutive de l'identité collective qu'on peut parler à son propos d'une véritable culture de la suprématie, constituant le socle de cette entité qu'on appelle aujourd'hui l'Occident, sur lequel continuent de se construire ses rapports avec l'autre.¹⁰¹⁷

Cette suprématie de l'Occident et de l'Europe sur les Autres se trouve donc non seulement dans son rapport avec les autres pays, mais aussi du point de vue philosophique. Comme le dit Sophie Bessis, « la centralité de l'Occident, donc de ce qu'il fait et de ce qu'il pense, organise le monde. »¹⁰¹⁸ En effet, cette centralité, ce sentiment de supériorité pourrait expliquer pourquoi « la » philosophie est une pratique que s'est exclusivement octroyée l'Occident et notamment l'Europe. Elle la garde jalousement pour elle, a construit tout un historique et un argumentaire pour en garder l'exclusivité et affirmer que les « autres » n'en sont pas capables et ont fatalement développé autre chose. Cette suprématie de l'Europe passe par une centralité d'un point de vue historique. Comme l'affirme Vincent Descombes, « l'Histoire est le mythe occidental. »¹⁰¹⁹ Cela implique de faire une critique de l'histoire. Mais ce n'est pas notre

¹⁰¹⁵ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 7.

¹⁰¹⁶ Voir à ce sujet Jack Goody, *The Theft of History*, Cambridge University Press, 2006. L'auteur s'élève contre l'historiographie qui tente d'expliquer l'ascension de l'Europe en raisonnant à partir d'une prémisse erronée. Elle écrit une histoire du monde déterminée par une fin « nécessaire » : la domination planétaire exercée par l'Europe capitaliste du dix-neuvième siècle. En ce sens, cela engendre une histoire rétrospective qui fait fi de toute rigueur scientifique. Si l'Europe a volé l'Histoire aux autres civilisations, dit-il, elle le doit surtout au fait d'avoir imposé ses cadres de pensée au reste du monde. La preuve en est que l'histoire par exemple prend la chronologie chrétienne pour référence. Elle est découpée selon les divisions temporelles comme la Préhistoire, l'Antiquité, le Moyen Âge et les Temps Modernes. Ainsi, on oublie les histoires de l'Asie et de l'Afrique.

¹⁰¹⁷ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 7.

¹⁰¹⁸ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 9.

¹⁰¹⁹ Vincent Descombes, *Le Même et l'Autre : Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979, p.131.

objectif ici. Nous voulons avant tout étudier en quoi l'histoire place au centre l'Europe, car cela va nous permettre de montrer que l'Occident est central et dominateur dans le monde, et d'expliquer pourquoi cela sert aussi à la philosophie de garder une identité exclusivement européenne.

Le spécialiste de l'histoire intellectuelle japonaise Naoki Sakai soutient l'idée que l'on considère l'Europe au centre de l'histoire. Selon lui, l'histoire moniste a travaillé au service d'une certaine domination historique spécifique. Elle a organisé le monde selon une structure en rapport avec le centre qu'elle constitue, tout se rapporte à elle.

Tout d'abord, l'histoire a semblé être un processus éternel d'unification et de centralisation avec l'Europe au centre. De là, on a conçu l'histoire simplement comme un processus d'europanisation.¹⁰²⁰

L'europanisation a donc été le mouvement de l'histoire. Sakai pense que de la bonne représentation de l'histoire était en rapport avec l'historicisme hégélien qui plaçait dans l'Europe le centre et le point fondamental de l'histoire. En effet, « l'histoire du monde était l'histoire européenne ». ¹⁰²¹ Mais depuis la fin du dix-neuvième siècle, selon Iwao Koyama de l'école de Kyoto, le monde non occidental a commencé à se déplacer vers son indépendance et à former son propre monde. Le monde que l'on croyait être le seul s'est avéré en être un parmi d'autres.

Dans cette histoire du monde, il a été assumé que l'on ne pouvait pas comprendre des changements historiques sans tenir compte des catégories spatiales déjà établies : climat, géographie, race, nation, culture, etc. Il était seulement possible de comprendre les événements historiques dans la structure fondée par ces catégories.¹⁰²²

On voit donc ici que l'histoire du monde s'est construite selon des catégories géographiques, « raciales », culturelles etc. On peut donc resituer à l'intérieur de cette histoire-ci la manière de se représenter la philosophie. La philosophie est la « chasse gardée » des Européens et elle a été instituée dans une histoire centrée dont l'Europe semblait être le seul artisan. À moins que le monde créé par l'histoire eurocentrée ne soit remis en cause ou menacé par d'autres, il continuera de se penser et de « fantasmer sur lui-même comme étant le représentant et la représentation de la totalité. » ¹⁰²³ Pour l'histoire eurocentrée, le monde n'existe pas. Il faut donc lire ce mythe de l'exclusivité européenne de la philosophie à travers cette construction

¹⁰²⁰ Naoki Sakai, « La modernité et sa critique : problème de l'universalisme et du particularisme », *Multitudes*, 2001/3, n°6, p.91.

¹⁰²¹ Naoki Sakai, « La modernité et sa critique : problème de l'universalisme et du particularisme », p. 92.

¹⁰²² Naoki Sakai, « La modernité et sa critique : problème de l'universalisme et du particularisme », p. 92.

¹⁰²³ Naoki Sakai, « La modernité et sa critique : problème de l'universalisme et du particularisme », p. 93.

centrée du monde par l'Europe. Pour la philosophie (européenne), les (autres) philosophies n'existent pas ; n'existe que « la » philosophie.

Comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, les oppositions et les différences ont permis à l'Europe, à travers le concept d'Occident, de fonder son identité en excluant ce qui ne s'y insérait. Vincent Descombes pense qu'« à l'intérieur de cette histoire qui est la nôtre, comme de toute histoire, règne une identité : une même culture y permet à plusieurs êtres humains de dire ensemble « nous ». Cette identité – c'est ce qu'il faut maintenant démontrer – se constitue par le moyen d'une série d'exclusions. Si toute culture est finie, limitée, ce n'est pas de façon négative, parce qu'aucune ne parviendrait à s'universaliser. »¹⁰²⁴ Ainsi, la « *ratio* occidentale » s'est créée par une série d'oppositions. Foucault parle de quelques-unes des dissociations qui « ont donné son identité à la *ratio* occidentale : opposition de l'Orient et de l'Occident, du rêve et de la réalité, du tragique et du dialectique. Mais la grande opposition de la raison et de la déraison rassemble toutes ces scissions. »¹⁰²⁵

Nous voyons donc que l'Europe en tant que centre du monde, et centre autour duquel s'est construite l'histoire, régit tout dans l'ordre mondial. Les Autres se définissent par rapport à elle.

La Chine s'est également définie en fonction de ces étalons que représentent l'Occident et l'Europe. Comme le pense Jean-François Billeter « depuis un siècle, la Chine s'est constamment définie par rapport à l'Occident sur le plan des idées, pour ou contre. Cela continue. En témoigne l'extraordinaire vogue des études comparées, qui opposent terme à terme conceptions chinoises et conceptions occidentales dans tous les domaines. »¹⁰²⁶ Il souligne que cette référence à l'Europe et à l'Occident s'est faite, depuis l'invasion de la Chine par les Occidentaux. On est en présence d'une redéfinition de la Chine et de sa philosophie à travers l'Europe. Il n'est pas question de tomber dans ce travers-ci comme nous l'avons expliqué en employant le terme de philosophie. Nous voulons souligner la capacité égale de tous les peuples à s'adonner à l'activité du philosophe en employant ce terme de philosophie.

Depuis une centaine d'années, les intellectuels chinois (...) ont réinterprété tout le passé chinois selon des catégories occidentales afin de le rendre homologable, pour ainsi dire. Ils l'ont fait au moyen d'un vocabulaire emprunté à l'Europe. La plus grande partie des termes utilisés aujourd'hui en matière économique, sociale, politique, en philosophie et dans les sciences humaines sont des néologismes

¹⁰²⁴ Vincent Descombes, *Le Même et l'Autre*, pp. 132-133.

¹⁰²⁵ Vincent Descombes, *Le Même et l'Autre*, pp. 132-133.

¹⁰²⁶ Jean-François Billeter *Chine trois fois muette*, Paris, Allia, 2000, p. 78.

calqués sur les termes européens. Qu'ils le veuillent ou non, les Chinois raisonnent aujourd'hui sur leur histoire et sur leur civilisation au moyen de notions venues d'ailleurs.¹⁰²⁷

Nous pourrions pourtant croire, avec la décolonisation de la seconde moitié du vingtième siècle, que ces notions de colonisation, d'influence et de domination de l'Europe sur le monde ont disparu. Mais ce n'est pas le cas. Comme le souligne Walter Mignolo, le « post » de post colonialisme signifie que le colonialisme continue mais sous une autre forme :

Therefore, post-modernity indicates that modernity continues under new forms; post-coloniality indicates that coloniality continues under new forms; and post-Occidentalism indicates that Occidentalism continues to be reproduced under new forms.¹⁰²⁸

Par conséquent, la post-modernité indique que la modernité continue sous des formes nouvelles; la post-colonialité indique que la colonialité continue sous des formes nouvelles ; et le post-Occidentalisme suggère que l'Occidentalisme continue à être reproduit sous des formes nouvelles.

Edward Saïd dans sa postface de *L'Orientalisme* parle de post modernisme et post colonialisme. Le « post » marque les continuités et discontinuités, en mettant l'accent sur les nouvelles modalités et les nouvelles formes des vieilles pratiques coloniales, et non pas sur leur dépassement, selon Ella Shohat.¹⁰²⁹ De même, le sociologue Anibal Quijano parle du concept de colonialité du pouvoir.¹⁰³⁰ Ramon Grosfoguel rapporte qu'il s'agit d'« un système tissé de formes multiples et hétérogènes de hiérarchies/dispositifs sexuels, politiques, épistémiques, économiques spirituels, linguistiques et raciaux de domination et d'exploitation à l'échelle mondiale.¹⁰³¹ L'une des innovations de la perspective de la colonialité du pouvoir se situe dans l'idée que la race et le racisme constituent le principe organisateur qui structure les multiples hiérarchies du système-monde. »¹⁰³² Selon lui, la colonialité et la modernité sont deux faces d'une même pièce. La colonialité est pour lui la « continuité des formes de dominations et d'exploitation après la disparition des administrations coloniales produites par

¹⁰²⁷ Jean-François Billeter *Chine trois fois muette*, p. 78.

¹⁰²⁸ Walter Mignolo, « Local Histories and Global Design : an interview with Walter Mignolo », *Discourse*, 22.3, p. 30.

¹⁰²⁹ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 377.

¹⁰³⁰ Anibal Quijano est un sociologue péruvien qui étudie les dynamiques socio-historiques du capitalisme en tant que système et a innové dans ce genre depuis les années 1990 en soulignant à quel point la colonisation des Amériques a joué un rôle crucial dans la genèse du système-monde moderne. Anibal Quijano, « Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America » (*Colonialité du pouvoir, ethnocentrisme et Amérique Latine*), *NEPANTLA*, 2000, Vol. 1, n° 3, pp. 533-580.

¹⁰³¹ Ramon Grosfoguel est spécialiste des études ethniques.

¹⁰³² Ramon Grosfoguel, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité. », trad. de l'espagnol par Anouk Devillé et Anne Vereecken *Multitudes*, 2006/3, n°26, p. 57.

les structures et les cultures hégémoniques du système-monde capitaliste/patriarcal moderne/colonial. »¹⁰³³

La colonialité du pouvoir désigne le processus crucial de structuration dans le système-monde moderne/colonial capitaliste/patriarcal qui entremêle les localisations périphériques de la division internationale du travail et les hiérarchies ethno- raciales globales et qui articule les migrants du tiers monde inscrits dans la hiérarchie ethno- raciale des villes globales métropolitaines avec l'accumulation de capital à l'échelle mondiale.¹⁰³⁴

Ainsi, la colonialité que théorise Anibal Quijano se situe au-delà du colonialisme et paraît être un ensemble de « valeurs » constitutives d'une idéologie née avec le monde moderne colonial depuis le seizième siècle. C'est un principe et une stratégie de contrôle qui présente des traits caractéristiques. Elle dépasse la simple exploitation économique pour mieux la servir et institue l'eurocentrisme qui devient ainsi la source d'une discrimination religieuse, ethnique mais surtout épistémologique. Elle induit autant le comportement du colonisateur que celui du colonisé. Selon lui, la colonialité du pouvoir est « l'oppression/exploitation politique, économique, culturelle, épistémologique, spirituelle, sexuelle et linguistique des groupes ethno- raciaux subordonnés par des groupes ethno- raciaux dominants avec ou sans administrations coloniales. »¹⁰³⁵ Pourquoi n'emploie t-il pas le mot de colonial ou de colonialisme ? C'est parce qu'ils font référence à colonialisme et à l'administration coloniale. Il pense que la colonialité n'a pas disparu avec la fermeture des administrations coloniales. C'est pour lui un mythe de notre époque et même un des plus puissants du vingtième siècle qui repose sur « l'idée que l'élimination des administrations coloniales équivalait à la décolonisation du monde, mythe qui en a créé un autre, celui d'un monde « postcolonial ». »¹⁰³⁶

La colonialité aurait donc survécu au colonialisme. Elle est donc toujours actuelle et continue de modeler le monde et son fonctionnement.

La colonialité survit au colonialisme qui s'est arrêté en Amérique latine au début du XXI^e siècle ; la colonialité est constitutive de la modernité et toujours actuelle. C'est la face cachée de la post modernité, la post colonialité serait l'émergence aujourd'hui d'une colonialité globale.¹⁰³⁷

Walter Mignolo pense que c'est l'idée de race et de pureté du sang qui gouvernent la classification des peuples dans le monde entier, en redéfinissant des identités et en justifiant

¹⁰³³ Ramon Grosfoguel, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité. », p. 61.

¹⁰³⁴ Ramon Grosfoguel, p. 61.

¹⁰³⁵ Ramon Grosfoguel, p. 62.

¹⁰³⁶ Ramon Grosfoguel, pp. 60-61.

¹⁰³⁷ Walter Mignolo, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », trad. de l'anglais par Anne Querrien, *Multitudes*, 2001/9, n°6, p. 67.

l'esclavage et le travail assujetti. Cette matrice du pouvoir s'est construite sur plusieurs terrains à travers l'existence et reproduction d'entités géo-historiques suivie d'une hiérarchie entre Européens et non Européens ainsi que d'un remodelage des institutions qui appartiennent à la colonialité du pouvoir établi au seizième siècle.¹⁰³⁸

Selon Ramon Grosfoguel, avant même la décolonisation, le monde était passé d'une période de colonialisme global à une période de colonialité globale. Mais cette mythologie de la décolonisation du monde obscurcit les continuités entre passé colonial et hiérarchies. On ne se situe plus dans l'histoire des colonialités et elle a pour conséquence de brouiller les cartes.

La mythologie de la « décolonisation du monde » obscurcit les continuités entre le passé colonial et les hiérarchies coloniales/ raciales contemporaines et contribue à masquer la « colonialité du pouvoir » qui perdure dans le système-monde capitaliste/patriarcal moderne/ colonial.¹⁰³⁹

Cette idée que nous vivons dans un monde post-colonial et que le monde et les centres métropolitains n'ont pas besoin d'une décolonisation fait partie du mythe eurocentrique. Dans cette définition conventionnelle, la colonialité est réduite à la présence d'administrations coloniales. La véritable solution pour sortir de cet écueil serait une décolonisation radicale. Mais nous étudierons les solutions qui s'offrent à nous dans le chapitre 12 de ce travail.

Quel est le rapport entre centralisation de l'Europe dans le monde, et « périphérisation » de ses « Autres » avec la philosophie chinoise ? Il réside dans le fait que la philosophie, ancrée dans une origine imaginée de la Grèce antique, donc en Europe, serait la propriété de l'Europe. On refuse ainsi ce nom et cette capacité à penser aux autres ou bien on imagine que l'Europe leur donne les moyens de penser avec une importation de tout l'outillage conceptuel qu'elle a institué en universalité de la pensée. La philosophie occidentale serait donc la matrice de la pensée et tout ce qui en diffère par le lieu n'est pas acceptable pour elle car cela mettrait en danger sa centralité et sa position de dominante. La philosophie assoit sa suprématie à travers un phénomène d'universalisation. L'absence de pensée située engendre donc une universalisation de la pensée. L'ennui est qu'on ne sait plus à la base, qui a pensé quoi. Ainsi, l'Occident et l'Europe s'arrogent la paternité de ces pensées. Walter Mignolo évoque Enrique Dussel qui parle du souci de l'absence de pensée située qui désigne pour lui « l'obscurité de l'universel moderne européen et capitaliste. »¹⁰⁴⁰

Pourquoi est-ce un problème ? Parce que si la localisation du sujet est effacée, cela a pour conséquence de produire le mythe universaliste. En effet, la philosophie, en ne disant pas qui

¹⁰³⁸ Walter Mignolo, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », p. 67.

¹⁰³⁹ Ramon Grosfoguel, p. 62.

¹⁰⁴⁰ Walter Mignolo, « Géopolitique », p. 60.

a déclaré telle ou telle idée ou fait telle ou telle découverte, se l'approprie et du même coup efface l'origine de la trouvaille. C'est ce qui s'est passé dans les sciences et techniques avec l'imprimerie par exemple. On dit que c'est Gutenberg qui en Allemagne vers 1440 a eu l'idée d'utiliser des caractères mobiles en plomb et qui donc a créé l'imprimerie mais nous avons vu que ce n'était pas le cas dans la partie précédente. Comme l'a souligné Needham, en Chine, on utilisait cette technique depuis fort longtemps.

Par l'effacement de la localisation du sujet dans les relations de pouvoir et dans son rapport à l'épistémologie, la philosophie occidentale et ses sciences réussissent à produire un mythe universaliste qui recouvre, ou plutôt qui cache les localisations épistémiques dans les relations de pouvoir à partir desquelles le sujet parle.¹⁰⁴¹

La dissimulation de la localisation du sujet d'énonciation implique une hiérarchie des connaissances. Après s'être approprié l'origine des idées lumineuses pour la connaissance, l'Europe a pu s'établir en autorité intellectuelle et instituer « ses Autres » en inférieurs. Cela lui a donc permis de logiquement dominer les Autres, et de les coloniser afin de les « éduquer », de leur fournir des connaissances supérieures aux leurs, qui peut-être finalement venaient à la base d'eux-mêmes. On peut noter un certain cynisme dans cet enchaînement. L'Europe se décrète comme détenant la vérité scientifique et intellectuelle, alors que les Autres ont aussi émis des réflexions scientifiques et philosophiques. Elle se pare alors du bon rôle en allant les coloniser pour leur apporter science et civilisation et trouve une raison pour étendre son territoire tant intellectuel que spatial. En vérité, il semble que l'Occident ait emprunté des connaissances et découvertes, voire des pensées comme nous l'avons vu dans la partie précédente.

En dissimulant la localisation particulière du sujet d'énonciation, l'expansion et la domination coloniale européennes ont pu établir à travers le monde une hiérarchie entre les connaissances supérieures et inférieures, et, donc, entre êtres supérieurs et inférieurs.¹⁰⁴²

Cette idée permet à l'Europe de se targuer de posséder l'écriture, la civilisation, le développement économique et enfin la démocratie par exemple. Ramon Grosfoguel évoque ce qui a caractérisé les « Autres » de l'Occident comme peuples inférieurs. On trouve tour à tour au fil des siècles, un passage des peuples sans écriture au seizième siècle aux peuples sans civilisation au dix-neuvième siècle, puis aux peuples sous développés au vingtième siècle, et au début du vingt-et-unième siècle, ce sont des peuples sans démocratie.¹⁰⁴³

¹⁰⁴¹ Ramon Grosfoguel, p. 53.

¹⁰⁴² Ramon Grosfoguel, p. 52.

¹⁰⁴³ Ramon Grosfoguel, p. 54.

Cette idée de cacher la localisation de l'épistémologie est une caractéristique de la philosophie en Occident. Le philosophe Santiago Castro-Gomez les nomme les épistémologies du « point zéro ».

Le point zéro est le point de vue qui cache le point de vue particulier comme s'il se situait dans un au-delà de tout point de vue. Cette perspective se présente comme celle du regard de Dieu et recouvre son épistémologie particulière sous un discours universaliste.¹⁰⁴⁴

La philosophie occidentale réussit à faire passer son discours particulier en un discours universaliste en annihilant les autres discours particuliers. Cela a eu pour conséquence que l'homme blanc européen croit qu'il fut et est le seul à détenir le savoir universel. Mais il est faussement universel car c'est un savoir particulier qui se fait passer comme tel. On peut situer ce passage de l'« égopolitique de la connaissance » comme initiée par Descartes. Il a effectivement situé l'homme européen à la place de Dieu dans le sens où il a trouvé le fondement, le « principe premier » et « indubitable » de la connaissance. Dussel précise que l'*ego cogito* cartésien a été précédé par l'*ego conquistus* européen du « je conquiers donc je suis ». On trouve donc bien une relation entre le lieu et la pensée mais Mignolo n'emploie pas le terme de géophilosophie. Il nomme cela la « géopolitique de la connaissance ».

Il faut souligner la relation entre les lieux – constitués par l'histoire et la géographie - et la pensée, ce qu'on appelle la géopolitique de la connaissance. Si la notion d'« être » a été inventée dans la philosophie occidentale, celle de « colonialité de l'être » ne peut en être la continuation critique (une sorte de déplacement post-moderne) ; il s'agit d'une refondation de la pensée et d'une attention critique à la géopolitique de la connaissance.¹⁰⁴⁵

Il faut donc selon Mignolo prendre en compte la « géopolitique de la connaissance ». Cela passe par le fait de spatialiser et d'historiciser l'épistémologie. Ainsi, à la notion de lieu, il faut ajouter celle de temporalité. Cela laisse voir où une idée a émergé et quand elle a été pensée. Cet exercice nécessaire autorisera l'action de décentrer la pensée et l'Europe et surtout en montrant qu'il y a plusieurs foyers épistémologiques dans le monde, et que l'un d'entre eux n'est pas supérieur aux autres.

L'épistémologie n'est pas a-historique. Elle ne se tient plus dans une histoire linéaire allant de la Grèce à la production de connaissance nord-atlantique contemporaine. Elle doit se spatialiser, s'historiciser, en faisant jouer la différence coloniale.¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴⁴ Santiago Castro-Gomez, « La Hybris del Punto Cero : Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810) », manuscrit non publié, Colombie, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2003, in Ramon Grosfoguel, p. 53.

¹⁰⁴⁵ Walter Mignolo, « Géopolitique », p. 61.

¹⁰⁴⁶ Walter Mignolo, « Géopolitique », p. 61.

Cela permettrait en outre de montrer que l'Europe et « sa périphérie » ne sont pas figés dans leurs développements et que leurs cultures se sont pas monolithiques et des emprunts entre elles sont classiques dans leur développement.

L'Europe a toujours énormément emprunté (et prêté) à ses voisins. Pour ce qui concerne l'apport des populations habitant les rives du sud de la Méditerranée, on peut à peine parler d'extériorité. Les terres d'Afrique du Nord font partie de l'Empire romain, et les Berbères qui les habitent fournissent à ce dernier des empereurs comme, plus tard, des Pères de l'Eglise. Dans l'Espagne occupée par les Maures s'épanouit une civilisation musulmane tolérante, par l'intermédiaire de laquelle passe aux autres Européens une bonne partie de l'héritage grec classique.¹⁰⁴⁷

La temporalité est aussi un élément dont les Européens se sont rendus maîtres et dont il se sont servis pour asseoir leur centralité. Walter Mignolo pense que « depuis la Renaissance, le temps a fonctionné comme un principe ordonnant de façon croissante les lieux, les reléguant avant ou en dessous en fonction des principes des maîtres du temps. »¹⁰⁴⁸ On trouve donc une discontinuité entre l'être et le temps et la colonialité de l'être et du lieu qui incite Dussel à souligner la différence (coloniale) entre la philosophie continentale (Vattimo, Habermas, Appel, Foucault) et la philosophie de la libération.¹⁰⁴⁹ La dépendance entre les deux philosophies est « liée à l'universalité attribuée au temps et à la singularité attribuée au lieu par l'idéologie américaine et européenne. »¹⁰⁵⁰

La temporalité doit s'inscrire dans une critique de la colonialité. En effet, la notion de modernité doit être critiquée, faisant référence en miroir à celle de retard dont on avait accusé la Chine et bien d'autres endroits du monde, lieux des « autres » de l'Occident.¹⁰⁵¹ Mais il est difficile de sortir de l'eurocentrisme même lorsqu'il critique la modernité. C'est pourquoi Enrique Dussel pense que « la critique postmoderne de la modernité n'est pas suffisante, car elle reste eurocentrique. »¹⁰⁵² Il distingue deux récits : celui de la civilisation occidentale dont la philosophie s'occupe et celui du monde moderne (Renaissance à nos jours) qui est l'objet des sciences sociales. Mignolo souligne que pour Dussel, la fondation du monde moderne

¹⁰⁴⁷ Tzvetan Todorov, *La peur des barbares*, Paris, Robert Laffont, 2008, p. 257

¹⁰⁴⁸ Walter Mignolo, « Géopolitique », p. 62.

¹⁰⁴⁹ Sur la philosophie de la libération, voir Mark Bailey, « Border Thinking, the Global Justice Movement and Mythologies of Resistance », Paper presented at the annual meeting of the ISA's 49th Annual Convention, Bridging Multiple Divides, Hilton San Francisco, USA, Mar 26, 2008 ; « Postcolonial et politique de l'histoire », *Multitudes*, 2006/6, n°26 ; Alexis Nouss « La Tour et la Muraille. De la frontière et du métissage », *Rue Descartes* 2002/3, n° 37, p. 8-18 ; Ramón Grosfoguel, « A Decolonial Approach to Political-Economy », *Kult 6 - Special Issue*, « Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications », Roskilde University, Fall 2009 et José David Saldívar, *Identity, Politics reconsidered*, New York, Palgrave, 2006.

¹⁰⁵⁰ Walter Mignolo, « Géopolitique », p. 62.

¹⁰⁵¹ Voir à ce sujet Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992 ; Christopher Alan Bayly, *La naissance du monde moderne (1780-1914)*, trad. de l'anglais par Michel Cordillot, Paris, L'Atelier, 2006.

¹⁰⁵² Walter Mignolo, « Géopolitique », p. 56.

comme colonial se fait au seizième siècle comme nous l'avions évoqué avec Sophie Bessis dans la première partie de ce travail. La modernité a maintenu l'idée de la civilisation occidentale développée depuis la Grèce ancienne. Mignolo pense qu'« il est clair que « la modernité » (et évidemment la postmodernité) a maintenu l'idée d'une civilisation occidentale se développant depuis la Grèce ancienne jusqu'au XVIIIe siècle.»¹⁰⁵³ Mais la conceptualisation du système-monde-moderne renvoie à une articulation spatiale du pouvoir et se situe vers la fin quinzième siècle et le lie au capitalisme. Cette idée est théorisée par Quijano en tant que la « colonialité du pouvoir ». Il y montre en effet que « la colonialité est une dimension omniprésente de la modernité, en distinguant donc colonialité et colonialisme.»¹⁰⁵⁴ Il conçoit la colonialité et la différence coloniale comme lieux d'énonciation. C'est ainsi qu'il nomme la géopolitique de la connaissance et la différence coloniale. Le monde moderne est donc un monde colonial.

Le statut de la localisation comme élément important de la pensée, se manifeste tout simplement par l'idée que lorsque l'on parle on énonce toujours de manière localisée. Grosfoguel pense que « nous parlons/énonçons toujours depuis une localisation particulière dans les relations de pouvoir.»¹⁰⁵⁵ De la même manière, nos connaissances sont toujours situées.

La féministe nord-américaine Dona Haraway (1988) avance que nos connaissances sont toujours situées : ce que les féministes noires ont appelé épistémologie depuis un savoir afro-centré (Collins 1990), le philosophe de la libération latino-américain Enrique Dussel (1977) l'a appelé la « géopolitique de la connaissance » et, pour reprendre Frantz Fanon (1967) et Gloria Anzalgua (1987), il faudrait parler de la « corpo-politique de la connaissance ». L'épistémologie a bien une couleur et une sexualité.¹⁰⁵⁶

Cette idée de localisation de la pensée soulève une question chez Grosfoguel qui se demande comment le système-monde capitaliste serait-il conceptualisé si on remplace le lieu d'énonciation d'un homme blanc européen par une femme indigène des Amériques. De la même manière, il s'interroge sur ce qui est arrivé aux Amériques. Selon lui, ce fut un « paquet » entremêlé de pouvoir et c'est surtout un « homme/européen/capitaliste/militaire/patriarcal/blanc/hétérosexuel qui arrive aux Amériques et établit simultanément dans le temps et l'espace plusieurs hiérarchies/dispositifs

¹⁰⁵³ Walter Mignolo, « Géopolitique », p. 58.

¹⁰⁵⁴ Walter Mignolo, « Géopolitique », p. 58.

¹⁰⁵⁵ Ramon Grosfoguel, p. 52.

¹⁰⁵⁶ Ramon Grosfoguel, p. 52.

de pouvoirs globaux entremêlés. »¹⁰⁵⁷ Ce profil d'homme a institué des hiérarchies de classes, où le capital domine, de division internationale du travail entre centre et périphéries ; des distinctions ethno- raciales, sexuelles et spirituelles. Mais celle qui nous intéresse est la « hiérarchie épistémique où les connaissances occidentales sont privilégiées sur les cosmologies et sur les connaissances non-occidentales et institutionnalisées à travers le système global des universités ; alors que les « autres » produisent des religions, du folklore, des mythes, jamais des théories ou des connaissances. »¹⁰⁵⁸ Comme nous l'avons souligné plus haut, il semble que la division du monde procède aussi de paire avec d'autres sortes de divisions. Cette division instituée par l'Européen constitue une colonialité intellectuelle que nous étudierons dans le chapitre suivant. Il s'agit surtout de remarquer ici que la philosophie chinoise s'insère dans cette division épistémologique du monde, étant chinoise, elle ne peut, selon cette logique de domination, être acceptée en tant que philosophie et prise au « sérieux » comme pensée véritable. On trouve aussi « une hiérarchie entre les langues européennes et non européennes, où les premières se confondent avec la production de connaissances et la communication, et les secondes subalternes, sont représentées comme de simples créatrices de folklores ou de cultures. »¹⁰⁵⁹ Cela explique donc les critiques faites à la langue chinoise qui ne rend pas l'abstrait et ne peut philosopher car étant trop imagée.

On voit donc que, même si les notions de territoire et de nation sont arbitraires, la localisation de la philosophie est bien nécessaire pour contrer l'universalisme et l'eurocentrisme de la pensée. Le fait de dire que tout vient du même endroit, c'est-à-dire d'Europe, contribue à universaliser faussement le savoir et à désigner un seul foyer épistémologique dans le monde. On croit que le colonialisme a disparu mais la colonialité est encore bien présente. Elle se manifeste notamment par une colonialité intellectuelle. Voyons maintenant comment le savoir a subi cette centralité de l'Europe et de quelle manière il a été organisé selon elle.

Chapitre XI - La colonialité de la philosophie

La colonialité centralise et hiérarchise les connaissances, et la philosophie n'échappe pas à ce phénomène. On voit donc que derrière la question inique de la capacité à philosopher de la

¹⁰⁵⁷ Ramon Grosfoguel, p. 56.

¹⁰⁵⁸ Ramon Grosfoguel, p. 57.

¹⁰⁵⁹ Ramon Grosfoguel, p. 57.

Chine, se trouvent des résidus de pensée colonialiste et un Orientalisme tenace. Essayons de voir comment la colonialité de la philosophie est encore présente, et comment la philosophie eurocentrée participe du mythe occidental de centre du monde intellectuel. Les sciences humaines apparaissent en effet comme une manifestation de cette épistémologie eurocentrée. Nous étudierons en dernier lieu si le discours sur la philosophie chinoise et l'imaginaire français négatif est l'un des effets de cette épistémologie eurocentrée.

A - L'organisation centralisée du savoir et la colonialité de la pensée

a) Une colonialité de la pensée tenace

La colonialité centralise et hiérarchise les connaissances, et la philosophie n'échappe donc pas à ce phénomène. Après tout ce que nous venons de voir, nous pouvons effectivement considérer que nous sommes encore dans une colonialité et un centralisme de la philosophie occidentale dans le monde. D'une façon générale, la philosophie européenne est encore considérée en Occident comme étant la seule, l'unique pensée valable et toutes les autres ne comptent pas, ne sont que de simples sagesses et sont réduites à tourner autour du centre telle des périphéries délaissées et inférieures sans atteindre le statut de « la » philosophie. Il semble donc que derrière la question injuste de la capacité à philosopher de la Chine, se trouvent des résidus de pensée colonialiste et un orientalisme persistant. On peut dire que c'est ce que l'on rencontre en ce qui concerne la philosophie chinoise : la présence même du questionnement de l'existence ou non de la philosophie chinoise par les philosophes européens montre des formes tenaces de pratique coloniale intellectuelle. Nous avons vu à travers l'action missionnaire des Jésuites, qu'il s'agissait, par l'expansion du christianisme, de répandre le mode de vie, de pensée et de croyance occidental. La colonisation ne fut donc pas uniquement matérielle. Orlando Fals-Borda évoque ce scénario. Pour lui « l'expansion occidentale n'a pas été seulement économique et politique, mais aussi culturelle et intellectuelle. (...) Les fondements du savoir étaient et sont encore trouvés dans la civilisation occidentale et ses multiples et complexes possibilités, du moment que la conceptualisation (qu'elle soit de droite

ou de gauche) reste dans le cadre du langage de la modernité. »¹⁰⁶⁰ Il pense que toute cette histoire de hiérarchisation des connaissances s'explique par la différence coloniale.

La différence coloniale a été du XVIe au XXIe siècle le mécanisme qui a minorisé la connaissance non occidentale. La double conscience épistémologique du « comment être un philosophe africain » (Eze) ou « un historien indien » (Chakrabarty) vient au-devant de la scène. L'épistémè monotopique de la modernité est confrontée à l'épistémè pluritopique de la colonialité. (...) Au contraire c'est une épistémè de la frontière, du bord de la pensée, annoncée à partir de la perspective de la colonialité.¹⁰⁶¹

Un penseur comme Anibal Quijano souligne l'eurocentrisme de la seule connaissance légitime, celle de l'Europe. L'épistémologie eurocentrée s'est donc développée tout au long de l'histoire par une production et une diffusion du savoir occidental dans le monde. On l'a vu avec la Chine où les missionnaires ont exporté la religion mais aussi le savoir européen. Par cette pratique, ils ont contribué à la diffusion et à l'exportation de la culture et de l'épistémologie européenne. Il apparaît effectivement que tout au long de l'histoire du « système monde et jusqu'à aujourd'hui, la culture, la connaissance et l'épistémologie produites en Occident ont été constamment privilégiées. »¹⁰⁶²

Nous constatons qu'il y a eu un enchaînement de faits colonisateurs ainsi que de textes qui peut expliquer la colonisation intellectuelle. À la chrétienté ont succédé les notions de développement aux vingtième siècle puis de démocratie au vingt-et-unième siècle, autant d'idées à imposer aux « Autres » inférieurs et à diffuser dans le but « louable » de sauvegarder ces « barbares » dangereux pour les autres et pour eux-mêmes.¹⁰⁶³

L'imposition de la chrétienté pour convertir les soi-disant sauvages et barbares du XVIe siècle a été directement suivie par le « fardeau de l'homme blanc » et par l'imposition de sa « mission civilisatrice » pour sauver les primitifs au cours des XVIIIe et XIXe siècles, puis par l'imposition du projet développementaliste pendant le XXe siècle et, plus récemment, par l'imposition du projet impérial basé sur des interventions militaires et une rhétorique de la « démocratie » et des « droits de l'homme » en ce début de XXIe siècle. Tous ces projets occidentalistes sont imposés par la violence avec l'argument qu'il faut « protéger les sauvages de leur propre barbarie ».¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶⁰ Orlando Fals-Borda, *Ciencia Propia y Colonialismo Intellectual: los nuevos rumbos*, (Colonialisme intellectuel et science propre : les nouvelles orientations), Bogota, Valencia, 1971, cité in Walter Mignolo, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », trad. de l'anglais par Anne Querrien, *Multitudes*, 2001/9, n°6, pp. 59-60.

¹⁰⁶¹ Walter Mignolo, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », p. 57.

¹⁰⁶² Ramon Grosfoguel, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité. », trad. de l'espagnol par Anouk Devillé et Anne Vereecken, *Multitudes*, 2006/3, n°26, p. 63.

¹⁰⁶³ Ramon Grosfoguel, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité. », p. 67.

¹⁰⁶⁴ Ramon Grosfoguel, pp. 63-64.

La colonisation ne fut donc pas uniquement économique mais aussi et surtout intellectuelle. On peut le remarquer notamment avec l'importation au dix-neuvième siècle des concepts philosophiques occidentaux. La colonisation intellectuelle de l'Europe s'est effectuée par le biais de concepts exportés de l'Occident partout dans le monde.

L'Orientalisme conçu par les Occidentaux n'était, même dans son esthétisme apparemment inoffensif et son scientisme apparemment neutre, qu'une machine de guerre pour coloniser spirituellement et matériellement l'Orient.¹⁰⁶⁵

La colonisation des esprits, c'est-à-dire culturelle, est bien présente dans le phénomène global de la colonisation qui ne se réduit pas aux seuls phénomènes de colonisation démographique et de domination économique et politique. Le sociologue indien Ashis Nandy pense que le malheur des hommes et des masses du « Tiers-monde » est bien entendu la colonisation, par la modernité et de l'occidentalisation de la planète.

Mais ce qui est pire, à ses yeux, que les aspects matériels de la colonisation, c'est la colonisation des esprits. C'est cette dernière qui a véritablement asservi les peuples du tiers-monde, à telle enseigne qu'il estime que « l'Occident informe la plupart des interprétations du colonialisme et donne même ses couleurs à l'interprétation de l'interprétation ».¹⁰⁶⁶

Cette colonisation des esprits est due à la croyance pour l'Occident en sa mission civilisatrice tout autant qu'à ses intérêts économiques. Toutes les mouvances politiques européennes au dix-neuvième siècle et dans les premières décennies du vingtième, sont d'accord pour penser que l'espèce humaine est dirigée par un ordre, une échelle et que le haut de cette hiérarchie est occupé par eux comme nous l'avons vu précédemment. Sophie Bessis l'analyse comme étant « la lourde mission civilisatrice que s'assigne l'homme blanc et qui, dès lors, peut servir d'alibi à toutes ses entreprises. »¹⁰⁶⁷

L'Occident a employé les notions de « modernité », « occidentalisme » et « raison » pour étendre sa suprématie et coloniser les esprits. C'est en effet l'idée qu'avance Mignolo.¹⁰⁶⁸ Il propose donc un modèle à atteindre, un étalon de développement et une matrice qui se pose comme « la » civilisation. L'Européen est, nous l'avons vu plus haut, « le » civilisé, tandis

¹⁰⁶⁵ Philippe Pelletier, « La grande séparation à résorber : L'Orient et l'Occident vus par Elisée Reclus », *Transtext(e)s, transcultures : Journal of Global Cultural Studies*, 2006/5, n°1, pp. 85-86.

¹⁰⁶⁶ Ashis Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983, p. 12, cité in Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008, p.153.

¹⁰⁶⁷ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres, Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte, 2001, p. 43.

¹⁰⁶⁸ « "Modernity", "Occidentalism" and "Reason" were the tools implemented in colonization that defines the coloniality of power and produced the colonial difference. », (« La «Modernité», l'«Occidentalisme» et la «Raison» ont été les outils mis en œuvre dans la colonisation et qui ont défini la colonialité du pouvoir et produit la différence coloniale. »), Walter Mignolo, « Local Histories and Global Design : an interview with Walter Mignolo », *Discourse*, 22.3, fall 2000, pp. 7-33, Detroit, Wayne State University, p. 29.

que le non-Européen ou non-Occidental, reste le sauvage. Se pose alors le problème de l'identification car les autres doivent s'adapter au modèle en se métamorphosant mais pour leur bien. Le non-Occidental ne pouvait donc « accéder à toute la plénitude de l'humanité moderne qu'en s'identifiant au modèle au terme d'une radicale métamorphose, dont on lui fera cependant comprendre au terme qu'elle est presque impossible. »¹⁰⁶⁹

Il va s'agir maintenant de savoir quel a été la place et l'implication des philosophes dans cette problématique de la colonialité.

b) La position de philosophie

Qu'a été la position de la philosophie dans cette problématique de la colonisation des pensées? Comme liberté de pensée et comme esprit critique, comment a-t-elle réagi? Il semble qu'elle ait participé à la légitimation de la vocation coloniale et qu'elle ait aidé à construire le mythe occidental de l'Europe centre du monde intellectuel. Comme le dit Sophie Bessis, « aux yeux de presque tout ce que l'Europe occidentale compte d'intellectuels, sa vocation coloniale devient donc rapidement et reste longtemps parfaitement légitime. »¹⁰⁷⁰ Si les intellectuels en viennent à critiquer le colonialisme ce n'est pas pour une remise en cause de la domination des Occidentaux mais pour dénoncer les inconvénients financiers qu'elle engendre ; « ce n'est pas qu'elles contestent le droit naturel des Occidentaux à dominer, mais qu'elle jugent la conquête inutile et coûteuse ou susceptible – c'est le point de vue des libéraux – de nuire à la liberté du commerce, du fait de la pratique de l'exclusif colonial réservant aux métropoles des échanges avec leurs possessions. »¹⁰⁷¹

L'Occident, par le biais de ses savants et ses intellectuels plus récemment, a produit l'appareil théorique pour légitimer sa supériorité. C'est là sa caractéristique. Ce n'est pas la seule entité géographique à avoir fait montre d'un usage illégitime de la violence et de la coercition pour parvenir à ses fins de domination. Beaucoup d'endroits du monde l'ont fait, comme la Chine par exemple. Mais il se trouve que l'Occident est le seul à avoir construit une

¹⁰⁶⁹ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 258.

¹⁰⁷⁰ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 47.

¹⁰⁷¹ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 47. Il nous faut néanmoins souligner l'existence de ce qu'on appelle les "valeurs asiatiques", une tentative récente, menée dans le contexte post-colonial et mondialisé des années 1980, de légitimation de l'exercice du pouvoir en Asie en opposition presque frontale aux "valeurs occidentales". Les valeurs asiatiques sont initiées par les premiers ministres de Malaisie et de Singapour et constituent un ensemble de principes qui s'insèrent dans une idéologie. Elles présentent une réponse de l'Asie orientale en réaction à la domination des valeurs occidentales que constituent les droits de l'homme et la démocratie. Ces valeurs regroupées dans un Livre Blanc établi en 1990 sont en fait un moyen de contrôle qui permet de souder la communauté nationale qui doit être prioritaire sur les individualités. Sur les valeurs asiatiques, voir Pierre Gentelle, « L'instrumentalisation du nom de Confucius par la Chine populaire », *Monde chinois*, été/automne 2006, n°8, note 6, p. 53 ; Bernard Cassen, « Du bon usage des "valeurs asiatiques" : un concept sur mesure né à Singapour et à Kuala-Lumpur », *Le Monde Diplomatique*, août 1995, n°497, p.2.

justification théorique pour la légitimer car « si les nations qui le composent sont en effet loin d'être les seules à avoir abusé dans l'histoire de l'usage de la loi du plus fort, elles sont les seules en revanche à avoir produit l'appareil théorique – philosophique, moral et scientifique – de sa légitimation. »¹⁰⁷²

La philosophie a donc aidé à légitimer la centralité de l'Occident et notamment de l'Europe. Cette discipline a apporté une justification de la domination par une production de la raison car il s'agissait de rendre rationnelle la domination occidentale. De manière générale, les peuples ont toujours eu tendance à ce que leurs dieux les désignent comme supérieurs humainement que leurs voisins. Il apparaît que seule l'Europe apporte la justification de cette suprématie et de ses méfaits par le discours rationnel et donc philosophique. Ce serait à partir du seizième siècle et de la rencontre entre les Amérindiens et les Européens que le discours européen commence à produire une idéologie dominante étayée par la rationalité. Les Européens ont donc construit un discours afin de justifier leur suprématie dominatrice plutôt que de la justifier à travers une vérité révélée. Cette argumentation pour la suprématie au dix-neuvième siècle prend la forme d'une classification et cette culture revêt une certaine cohérence doctrinale. Il est en effet question de justifier la colonialité par tout un ensemble cohérent de connaissances. Aussi, l'argument religieux n'est plus seul mais peut intervenir au besoin. Mais ce qui va servir à justifier cette entreprise est le racialisme comme nous l'avons vu auparavant qui au dix-neuvième siècle contient la théorie de la suprématie blanche, symbole du racisme moderne. Le racisme doit s'entendre comme la recherche des fondements théoriques élaborés au fait de refuser la qualité d'êtres humains à part entière. Cette attitude n'est bien entendu pas propre à l'Occident, mais c'est avec cette partie du monde que le phénomène est allé beaucoup plus loin, tant dans la théorisation de la hiérarchie des races que dans les mises en acte des théories. La xénophobie est quelque peu différente, en ce qu'elle consiste dans le rejet du voisin ou du plus lointain. On trouve avec Ernest Renan des détails sur la classification des « races ». Voici ce qu'il dit concernant les Chinois :

La nature a fait une race d'ouvriers, c'est la race chinoise, d'une dextérité de main merveilleuse sans presque aucun sentiment d'honneur (...); une race de travailleurs de la terre, c'est le nègre (...); une race de maîtres et de soldats, c'est la race européenne. (...) Que chacun fasse ce pour quoi il est fait, et tout ira bien.¹⁰⁷³

¹⁰⁷² Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 9.

¹⁰⁷³ Ernest Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, Paris, Complexe, 1990, pp. 92-94. Ce discours essentialiste de différenciation des "races" n'est pas uniquement porté par les "Occidentaux". Nous le retrouvons également en Asie et notamment en Chine ou son utilisation par l'élite et le pouvoir politique démontre toute la portée de ce discours utilisé à des fins de contrôle, de domination sociale et de mise au travail des populations pauvres. Comme le note Thomas Boutonnet, « l'abnégation du travailleur chinois, efficace, rapide et qui ne rechigne pas à la tâche est un discours essentialiste très ancien qui a toujours servi à justifier la domination et

La philosophie, loin d'utiliser l'esprit critique qui est censé la caractériser, va appuyer et justifier l'idéologie raciale. Il apparaît en effet que « la philosophie, puis la sociologie apportent également leur pierre à cette entreprise. On sait la postérité qu'a eue l'hypothèse hégélienne de l'existence de peuples sans histoire », et nous avons vu ce que Hegel pensait de la Chine dans la partie précédente.¹⁰⁷⁴ L'Afrique tient chez lui un rang encore inférieur, est également vu comme un pays de « l'enfance », enveloppé en plus « dans la couleur noire de la nuit ».¹⁰⁷⁵ L'historiographie continua donc d'exclure l'Afrique et la Chine de la civilisation.

Nous avons remarqué que la philosophie européenne était centralisée et qu'elle a colonialisé le monde de la pensée à travers son universalisation. Le concept d'universel semble donc être central dans notre problème. Le souci profond de l'Europe, et de la philosophie, est par conséquent sa prétendue vocation universaliste, une prétention à l'universel qui est la particularité de l'Europe selon Jürgen Habermas.¹⁰⁷⁶

Le philosophe allemand peut donc affirmer, sans contradiction, et sans recourir à une conception métaphysique de l'universel, que la prétention à l'universel, que la prétention à l'universalité est la particularité de l'Occident, et le critère de validité de normes valables partout et toujours. Peut-il dès lors affirmer, comme il le fait, avoir purgé l'universalisme de tout eurocentrisme ? Non.¹⁰⁷⁷

On peut donc dire que l'universalisme est ce qui guide l'Europe et l'Occident depuis son sentiment de suprématie.¹⁰⁷⁸ Sa référence devient « la » référence. Cet universalisme parcourt donc tout un ensemble de domaines. En philosophie, il se manifeste par « une histoire de philosophie chinoise ou japonaise est d'abord créée en soumettant la culture indigène aux

l'exploitation, et sur lequel s'est appuyé et s'appuie le pouvoir politique chinois. Une conférence récemment donnée en Chine par le Prix Nobel de Physique de 1957, Yang Zhenning 杨振宁, américain d'origine chinoise, est en ce sens une illustration édifiante de culturalisme appliqué aux sciences politiques. » (Thomas Boutonnet, « Vers une « société harmonieuse » de consommation ? Discours et spectacle de l'harmonie sociale dans la construction d'une Chine « civilisée » (1978-2008) », Thèse de doctorat soutenue à l'Université Jean Moulin Lyon 3 en 2009, Lyon, pp. 380-381.) Yang Zhenning y explique notamment que « comparés aux Américains, les Chinois peuvent endurer plus longtemps de travailler avec effort et diligence, ce qui est l'une des principales raisons de la croissance rapide du PIB chinois » qui devrait permettre à « deux cent millions de chinois de se débarrasser de la pauvreté et de la misère et à la Chine de devenir un grand pays consommateur » (Xinan wanbao 新南网, « Yang Zhenning jiehe Hefei fazhan xiangjie woguo GDP kuaisu zhenzhang yuanyi 杨振宁结合合肥发展向解我国GDP快速上涨张元义 », *Xinan wanbao* 新南网, édition du 14 novembre 2007 (« 杨振宁结合合肥发展向解我国GDP快速上涨张元义 », *Xinan wanbao* 新南网 »).

¹⁰⁷⁴ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 40.

¹⁰⁷⁵ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire : Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Plon, 2000, p. 247.

¹⁰⁷⁶ Jürgen Habermas continue de penser un universalisme initié par Kant qu'il illustre dans la *Théorie de l'agir communicationnel* (trad. de l'allemand par Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987), qui établit une typologie des actions pour en extraire la spécificité de cette action communicationnelle sans laquelle il ne peut y avoir de monde commun. Elle suppose l'égalité des locuteurs. Voir aussi Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008.

¹⁰⁷⁷ Kenta Ohji et Mickhael Xifaras, *Éprouver l'universel : Essai de géophilosophie*, Paris, Kimé, 1999, p. 42.

¹⁰⁷⁸ Voir Immanuel Wallerstein, *L'universalisme européen : De la colonisation au droit d'ingérence*, traduit de l'anglais par Patrick Hutchinson, Paris, Demopolis, 2008.

découpages de la culture occidentale. »¹⁰⁷⁹ Voyons comment ce concept fonctionne et œuvre dans la philosophie eurocentrée.

Il semblerait tout d'abord que l'universalité naît d'une l'expérience personnelle et singulière, on la hisse au niveau général où on l'applique à tous les hommes.

C'est toujours en effet à travers l'exploration d'une expérience singulière que surgit l'universalité alors que le particulier consiste dans le durcissement du singulier, de même que le général tend, par un processus d'abstraction, à l'appauvrissement de l'universel.¹⁰⁸⁰

L'Europe a créé l'universel mais en a limité les champs d'application. Ce concept est instrumentalisé par l'Occident pour justifier ses actions discutables sur les « autres ». L'Occident a modifié selon ses besoins le concept d'universel afin de se créer une justification des processus peu recommandables pour coloniser et dominer le monde. L'Europe mondialise/colonialise donc en fermant les portes de l'universel. Le processus de mondialisation ou d'indentification de l'Occident est comme nous l'avons vu un phénomène d'expulsion de ce qui n'était pas lui hors de sa communauté.

On peut se demander pourquoi elle semble n'avoir pu se lancer dans l'aventure de la mondialisation qu'en fermant à sa pensée les voies d'accès à l'universel par le rejet dans les ténèbres extérieures de tout ce qu'elle ne put identifier à elle. La déshumanisation de l'autre et la construction d'une identité fermée ont-elles constitué le versant idéologique obligé de cette aventure, ou vont-elles au-delà des exigences de la domination ?¹⁰⁸¹

L'Europe a donc limité les champs d'application de l'universel. L'universel n'est effectivement pas l'apanage de l'Occident mais il est le seul à construire un universel laïque, sorti des sphères religieuses pour s'instituer en principe d'égalité. Cette laïcisation a permis d'élargir le panel des droits divers et variés et on peut trouver un exemple de cet universel dans les Droits de l'homme. L'humain universel est donc une création occidentale dont la définition va permettre d'exclure les indésirables et permet à l'Occident de justifier ses forfaits au nom de ce droit qui concernerait chaque être humain.

À l'heure actuelle, les créateurs de cette notion d'universel n'ont pas renoncé à leur droit d'usage sur cette notion. Ils continuent de classer ce qui en fait partie ou ce qui en est exclu. Ils ont élargi le territoire de l'universel tout en n'ayant pas étendu ses frontières. Les Européens ont donc conservé ainsi le double privilège d'en pérenniser la clôture, tout en la

¹⁰⁷⁹ Joël Thoraval, « Transformation de la pensée néo-confucéenne en discours philosophique moderne », in Anne Cheng (Dir.), « Y a-t-il une philosophie chinoise ? », *Extrême Orient- Extrême Occident*, n°27, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2005, p. 96.

¹⁰⁸⁰ François Laplantine, *Je, nous et les autres : Être humain au-delà des appartenances*, Paris, Le Pommier-Fayard, 1999, p.19.

¹⁰⁸¹ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 28.

modernisant. Ils continuent à s'en instituer les administrateurs exclusifs. On peut remarquer au passage une contradiction de l'Occident. L'Europe a certes produit des universaux, a déclaré les droits de l'homme par exemple mais cela ne l'a pas empêché de les transgresser, comme dans les méfaits du colonialisme. Les droits de l'homme et la proscription de la torture ont par exemple été vite oubliés dans les guerres menées par l'Occident.

Le paradoxe de l'Occident réside dans sa faculté à produire des universaux, à les ériger au rang d'absolus, à violer avec un fascinant esprit de synthèse les principes qu'il en tire, et à ressentir la nécessité d'élaborer les justifications théoriques de ces violations.¹⁰⁸²

Cette manière pour l'Occident de déterminer qui appartient ou non à son critère universel ne permet pas toujours d'en expulser les indésirables. L'Europe ne désire en rien renoncer à son avantage de distribuer le caractère humain qui lui est semblable. Il semble que « la glorification de l'universel n'empêche toujours pas d'en expulser l' « Autre », même si les raisons données à son expulsion ont évolué avec le temps. L'Occident n'envisage guère de renoncer au privilège de distribuer à sa guise, et selon des critères définis par lui seul, les titres d'accès à la véritable humanité, celle qui lui ressemble. Il désigne également, en fonction des droits qui lui sont accolés et qui en est exclu. »¹⁰⁸³ On peut expliquer à la lumière de ce contexte la représentation de la philosophie chinoise par les intellectuels et savants français. C'est une des illustrations de ce problème relationnel de l'Occident et des Autres. En effet, la philosophie comme universel est censé s'exporter partout dans le monde. Mais il s'agit de la philosophie dans le sens occidental, avec tout son cortège de concepts et de courants qui la constituent. N'a pas sa place la philosophie des Autres, car le nom de philosophie lui est refusé et leur intérêt et réalité lui sont niés. Il n'apparaît donc qu'une seule philosophie, européenne, universelle, s'applique au monde entier et le reste des pensées ou sagesse ne l'atteignent pas et n'ont pas d'intérêt ni de droit d'être reconnues. C'est ce qui se passe avec la philosophie chinoise. Un véritable universel pourrait au moins reconnaître le droit et l'existence de tout humain à philosopher et à reconnaître en lui cette capacité. Mais l'universel qu'a construit l'Occident n'en est pas vraiment un car il est stratégique et exclut ce qui ne lui ressemble pas dans d'autres catégories bien souvent inférieures. Nous pouvons maintenant comprendre pourquoi la philosophie chinoise gêne autant et pourquoi les philosophes occidentaux la considèrent de manière dédaigneuse. Cela explique aussi pourquoi ils lui refusent le statut de philosophie pour lui laisser celui inférieur et inabouti de sagesse.

¹⁰⁸² Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 10.

¹⁰⁸³ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 239.

Qu'en est-il de l'universel aujourd'hui ? Il semble que jamais ce concept ne s'est aussi bien porté. Même si il y eut historiquement la phase de « décolonisation », ou à tout le moins celle des administrations, la colonialité reste toujours présente, un discours colonialiste continue de légitimer la suprématie occidentale. Même s'il a été affaibli, le discours de la suprématie occidentale est reconstruit par les intellectuels et figures lettrées de la société occidentale : « des historiens, des journalistes, des anthropologues, des économistes, venus aussi bien les gauches radicales que des droites libérales, reconstruisent un discours de légitimation de la prééminence de l'Occident. »¹⁰⁸⁴

L'histoire semble particulièrement avoir eu une influence dans cette construction du mythe occidental comme nous l'avons vu plus haut avec Naoki Sakai. Il en va de l'identité de l'Occident.

On peut désormais y voir plus clair et affirmer avec Todorov que « la prétention universaliste s'est révélée, au fil des âges, n'être que le masque dont s'affuble l'ethnocentrisme. »¹⁰⁸⁵ L'universel cachait donc la volonté ethnocentrique européenne ou l'eurocentrisme. En ce sens, comment aurait-on pu reconnaître un autre « foyer » de la philosophie que la Grèce, une autre philosophie qui serait la philosophie chinoise et qui aurait le même statut que « la » philosophie (occidentale) ? Ce que l'Occident a réussi à faire, pour « neutraliser » finalement la philosophie chinoise, est son exportation de concepts qui l'identifient. Cela lui a permis ainsi de garder une mainmise sur la production moderne de pensée en Chine. Alors quelle solution devons-nous adopter pour sortir du faux universalisme occidental ? Todorov, lui, suggère qu' « il est temps d'oublier les prétentions universelles, et de reconnaître que tous les jugements sont relatifs : à un temps, à un lieu, à un contexte. »¹⁰⁸⁶

Il faudrait en effet relativiser la place de l'Occident et les replacer, lui et ses idées, dans un cadre mondial non au centre mais comme une région parmi d'autres. C'est ce qu'a essayé de conceptualiser le courant subalterniste sur lequel nous nous pencherons plus loin. Il ne faut donc pas entrer dans une opposition ethnocentrisme contre relativisme, car le relativiste nous dit Tzvetan Todorov, ne peut tenir rien pour définitif puisqu'il peut toujours remettre en question une solution ou doctrine par une autre. Le vrai universalisme que nous devrions tous construire est celui qui affirme « notre appartenance à la même espèce : c'est peu, mais cela

¹⁰⁸⁴ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, p. 91.

¹⁰⁸⁵ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, p. 510.

¹⁰⁸⁶ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, p. 510. Il continue « ce relativisme n'a pas besoin de se confondre avec le nihilisme, ni avec le cynisme (le rejet de toute valeur) ; les valeurs sont, ici, reconnues, mais leur extension est limitée. »

suffit pour fonder nos jugements. »¹⁰⁸⁷ En effet, partir de cette affirmation nous permettrait d'en faire dériver tout ce qui découle de cette même espèce, c'est-à-dire les capacités de cette espèce. En ce sens, la philosophie serait une compétence de l'espèce humaine et non d'une partie de cette espèce en un endroit du monde. Cela permettrait de transcender les jugements de valeur de la culture où l'on est né. Tzvetan Todorov donne l'exemple de la tyrannie et du totalitarisme qui « sont mauvais en toute circonstances, comme l'est l'esclavage des hommes et des femmes. Cela ne signifie pas qu'une culture est déclarée *a priori* supérieure aux autres, unique incarnation de l'universel ; mais l'on peut comparer les cultures existantes, et trouver plus à louer ici, à blâmer là. »¹⁰⁸⁸

B - L'influence sur l'organisation de l'épistémologie

Quelle influence a donc eu la division du monde sur la gestion du savoir humain ? Il s'agit d'analyser quelles sont les conditions éthiques, pratiques et épistémologiques qui permettent l'échange et le partage des savoirs. Il semble en tout premier lieu que l'épistémologie européenne s'est exportée par la diffusion de la science et des sciences humaines. Elles sont la manifestation de cette épistémologie eurocentrée. Elle aurait aussi engendré la canalisation de la science comme appartenant à un compartiment Est ou Ouest. La pensée et la connaissance ont en effet été polarisées en deux zones, l'une relevant de l'Occident et l'autre de l'Orient. Le premier pôle était bien sûr sérieux, scientifique et l'autre irréfléchi, frivole et puéril comme nous l'avons vu dans la partie précédente.

L'Orientalisme en tant que « forme de pensée traitant de l'étranger, a présenté de façon caractéristique la tendance regrettable de toute science fondée sur des distinctions tranchées, qui est de canaliser la pensée dans un compartiment, « Ouest » ou « Est ». »¹⁰⁸⁹

L'ensemble des connaissances et surtout des sciences humaines semble donc subir depuis longtemps un phénomène de découpage et de cloisonnement. Elles ont encore l'idée de centre que représente l'Europe.

De plus en plus d'îlots de liberté et de rationalité critique commencent à émerger dans un océan dogmatique. Mais c'est bien peu de choses encore. Les sciences de l'homme et de la société, par exemple, sont encore loin d'avoir renoncé à l'idée qu'il n'y a plus de centre, plus de vérité, plus d'absolu.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁷ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, p. 514.

¹⁰⁸⁸ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, p. 514.

¹⁰⁸⁹ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Trad. de l'anglais par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2005, p. 61.

¹⁰⁹⁰ François Laplantine, *Je, nous et les autres. Être humain au-delà des appartenances*, p.10.

Les connaissances produites en Europe, et donc centralisées, sont considérées comme des connaissances sérieuses. Cette connaissance s'exporte par le biais de l'expansion des concepts épistémologiques et philosophiques européens tout autant que par le découpage des sciences humaines et sociales.¹⁰⁹¹ Le sociologue Orlando Fals-Borda pense aussi que la colonisation intellectuelle est encore d'actualité car les sciences humaines sont présentes sur toute la planète et que l'expansion planétaire « des sciences sociales implique que la colonisation intellectuelle reste en place, même si cette colonisation est pavée de bonnes intentions, faite par des gens de gauche et soutient la décolonisation. »¹⁰⁹² En Chine, au début du vingtième siècle, la colonialité de l'Europe et des Etats-Unis diffuse la « modernité » par le biais du Japon et à travers notamment l'invention de divers néologismes pour exprimer des concepts, pratiques et idées. Parmi eux se trouve le terme de philosophie. Même si une langue évolue toujours par des emprunts à d'autres langues, ce phénomène manifeste la domination d'une partie du monde sur une autre. Nous verrons dans le chapitre suivant le rôle paradoxal de la traduction dans la colonialité intellectuelle.

Les théories post-coloniales veulent justement rompre avec cette idée qu'il n'y aurait un savoir que du côté de l'Occident. Il y a un lien entre la constitution de ce savoir et les rapports de pouvoir. Il s'agit de pratiquer un relativisme relatif et attentif à la culture et aux savoirs dans le monde. Il est également question de retrouver à travers cette diversité des liens d'intelligibilité sans lesquels aucun échange et aucune compréhension ne sont rendus possibles.

Les étiquettes appliquées aux disciplines occidentales se fondent donc sur des critères relatifs à des définitions instituées. La philosophie fait partie des sciences humaines et de ce découpage. Aussi, si on refuse à la Chine, et à d'autres pays, la capacité de philosopher, c'est également dû au fait qu'on ne veut pas qu'elle rentre dans les critères occidentaux institués, de peur que la concurrence lui fasse perdre son hégémonie.

Il faut donc remettre en question cette division des sciences humaines et pensées imposées par l'Occident en transcendant les frontières des nations pour considérer la structure du pouvoir colonial :

It is crucial, (...), to rethink the articulations in the production and distribution of knowledge, and the role of the Humanities, the Social Sciences and the Natural Sciences in the corporate university under which

¹⁰⁹¹ Sur la catégorisation des disciplines, voir Immanuel Wallerstein, « Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines », paper was delivered, as the 2002 Sidney W. Mintz Lecture, to the Department of Anthropology of The Johns Hopkins University on November 13, 2002. <http://www.iwallerstein.com/anthropology-sociology-and-other-dubious-disciplines/> (dernière consultation 08/06/2010)

¹⁰⁹² Walter Mignolo, « Géopolitique », p. 60.

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□¹⁰⁹⁶

— La grenouille d'un puits effondré dit à la grande tortue de la mer Orientale : « Comme je suis heureuse ! je puis sortir de mon trou et sautiller sur la margelle, je puis me lover dans les anfractuosités de la paroi. Si je nage dans l'eau, celle-ci soutient mes aisselles et caresse mes cuisses ; je puis aussi me vautrer dans la vase, y enfouissant mes chevilles et mes pattes ; quand je contemple autour de moi les autres bestioles, larves, crabes, têtards et mollusques, je me dis que je suis vraiment la plus heureuse créature de toute la gent aquatique. Je suis maître d'un trou d'eau dont je dispose à ma guise, allant et venant librement entre les murs effondrés dont je suis la seule propriétaire. J'aimerais vous en faire les honneurs. »

Quand la tortue voulut mettre sa patte gauche dans le puits, celle de droite le remplissait déjà. Elle déclara avec hauteur : « On ne peut se représenter l'immensité ni la profondeur des océans. Aucune calamité, inondation ou sécheresse n'affecte le niveau de la mer, parce que sa masse liquide est infinie. Telle est la joie grandiose de la mer Orientale dont j'ai fait mon logis. » La petite grenouille se rencogna dans son trou et demeura tout impressionnée et frissonnante.¹⁰⁹⁷

La grenouille ne voit jamais la totalité du puits et elle ne saura jamais que son univers est limité. Elle n'est pas consciente que ce qu'elle croit être l'univers tout entier n'est qu'un petit puit. De même, « la grenouille croit qu'il n'y a aucun autre monde différent à l'extérieur de son petit monde. La connaissance de son petit monde est supposée être universellement valable.»¹⁰⁹⁸ C'est un peu ce que nous ressentons quand nous considérons le comportement de la philosophie occidentale. Elle a longtemps ignoré ou fait semblant d'ignorer le reste du monde et leurs philosophies. L'Occident a dénié l'existence des Autres telle la grenouille mais la différence est qu'elle savait que les autres existaient. Il serait bien que l'Europe, après son évanouissement, se mettent à considérer qu'elle n'est pas le centre du monde mais une partie de celui-ci et que sa philosophie en est une parmi d'autres et qu'il n'y a aucune raison qu'elle soit considérée comme l'étalon du penser. Les autres philosophies sont tout autant acceptables, intelligibles et intelligentes que celle d'Occident.

C - Déconstruire le discours sur la philosophie chinoise

Nous avons remarqué auparavant dans notre étude que tout ce que les savants et philosophes disaient sur la philosophie chinoise depuis des siècles relevait plus de l'imaginaire que de la réalité. On est donc en présence d'un discours, comme on l'a vu, avec une forme

¹⁰⁹⁶ Zhuangzi, 莊子, chapitre 17 « La crue d'automne, Petite leçon de métaphysique », (Les Oeuvres de Maître Tchouang, trad. du chinois par Jean Levi, Paris, l'Encyclopédie des nuisances, 2010, p. 132), 莊子內篇, 齊物論 Taipei, 1996, p. 338.

¹⁰⁹⁷ Zhuangzi, Les Oeuvres de Maître Tchouang, trad. du chinois par Jean Levi, p. 140.

¹⁰⁹⁸ Naoki Sakai « La modernité et sa critique : problème de l'universalisme et du particularisme », p. 89.

d’Orientalisme philosophique. Le discours sur la philosophie chinoise en France, et en Europe, est un des effets de l’épistémologie eurocentrée, notamment de la philosophie eurocentrée. Ce discours se manifeste par plusieurs caractéristiques comme des structures particulières du langage, des distinctions conceptuelles et une différence instituée entre sujet et objet. Ce discours s’est construit comme l’évoque Stuart Hall grâce à des représentations, ou pour le dire autrement, par une forme de connaissance racialisée de l’Autre que constitue l’Orientalisme.

A discourse produces, through different practices of representation (scholarship, exhibition, literature, painting, etc.), a form of racialized knowledge of the Other (Orientalism) deeply implicated in the operation of power (imperialism).¹⁰⁹⁹

Un discours produit, grâce à des pratiques différentes de représentation (érudition, expositions, littérature, peinture, etc), une forme de connaissance racialisée de l’Autre (l’Orientalisme) profondément impliquée dans le fonctionnement du pouvoir (l’impérialisme).

Ce système de l’Orientalisme philosophique et de la centralité de l’Europe dans la pensée s’insinue dans le langage par des formes grammaticales. Ce sont en effet des éléments constitutifs du discours sur l’Autre et notamment sur la philosophie chinoise. Il existe un système de comparaison dont l’Europe est le centre. Dans la déclaration « ils sont comme nous », le « nous » représente les Européens. Ce qui vient d’Europe est au centre de la comparaison, c’est le point de comparaison alors que les « Autres », ou le « ils », sont ce qui est comparé. Ce qui appartient à l’Occident est donc la norme et tout est comparé selon cette norme. Cette forme de construction grammaticale est centrale dans le discours colonialiste et orientaliste. Comme le pense Edward Saïd, « l’Orientalisme est en fin de compte une vision politique de la réalité, sa structure accentue la différence entre ce qui est familier (l’Europe, l’Occident, « nous ») et ce qui est étranger (l’Orient, « eux »). »¹¹⁰⁰ Cela prouve que nous sommes toujours dans une forme d’Orientalisme et de colonialité intellectuels.

Nous soutenons donc qu’il y a une forme d’Orientalisme dans la pensée française en ce qui concerne la philosophie chinoise, et nous allons à l’encontre de ceux qui clament que la philosophie n’a rien à voir avec l’Orientalisme, car ce n’est pas ce qu’il nous apparaît quand on y regarde de plus près. Contrairement à ce qu’affirme François Jullien, la philosophie est bien liée à l’Orientalisme. Premièrement, dans l’utilisation et le placement des philosophes en France par rapport à la Chine, la Chine est un objet d’étude pour le philosophe, un argument ou un cas auquel il va mesurer son système. Comme le dit Edward Saïd dans *L’Orientalisme*,

¹⁰⁹⁹ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Sage Publications, 1997, p. 257.

¹¹⁰⁰ Edward W. Saïd, *L’Orientalisme*, p. 59.

« dire à quelqu'un : « je possède la vérité sur toi » n'informe pas seulement sur la nature de mes connaissances, mais instaure entre nous un rapport où « je » domine et l'autre est dominé. »¹¹⁰¹ Dans la nature même de sa relation avec la Chine, le philosophe se trouve en position de dominateur car il détient une vérité sur l'autre en le jugeant, en lui attribuant ou non un label estampillé « philosophie » ou simple sagesse. Dans cette notion de domination, la clé est le discours car le maître est celui qui parle, qui parle pour l'autre, à sa place et sur l'autre. La connaissance permet toujours à celui qui la détient « la manipulation de l'autre ; le maître du discours sera le maître tout court. Est-ce un hasard si, d'une part, il y a un discours orientaliste en Occident mais aucun discours « occidentaliste » en Orient, et si, de l'autre, c'est justement l'Occident qui a dominé l'Orient ? »¹¹⁰² Le pouvoir est donc bien marqué par le fait qu'on doit représenter les dominés car les dominants soutiennent qu'ils ne le peuvent pas. Edward Saïd souligne que « l'extériorité de la représentation est toujours gouvernée par une version ou une autre du truisme : si l'Orient pouvait se représenter lui-même, il le ferait ; puisqu'il ne le peut pas, la représentation fait le travail, pour l'Occident, et, faute de mieux, pour le pauvre Orient. « *Sie können sich nicht vertreten, si müssen vertreten werden.* », comme l'écrit Marx dans le *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte.* »¹¹⁰³ Le discours sur l'Orient, et sur la philosophie chinoise, plus particulièrement est un discours dominant (et dominateur). Ce type de discours peut se définir comme étant un discours « sans sujet, dont la fonction logique est d'exprimer et de produire l'intégration logique et morale de la classe dominante. »¹¹⁰⁴ Mais ce qui est important dans notre cas est de noter que le discours dominant non seulement a pour fonction de « légitimer la domination mais aussi d'orienter l'action destinée à la perpétuer ». ¹¹⁰⁵

Si la philosophie est orientaliste c'est aussi par le biais d'un élément, le concept, qui la constitue et qui, quand il est appliqué à une personne, ou à une activité de certaines personnes liées entre elles par leur nationalité, devient problématique. La notion de concept est « la première arme de soumission d'autrui – car il le transforme en objet (alors que le sujet ne se réduit pas au concept) ; délimiter un objet comme « l'Orient » ou « l'arabe » est déjà un acte de violence. Ce geste est si lourd de signification qu'il neutralise en fait la valeur du prédicat qu'on ajoutera « l'Arabe est paresseux » est un énoncé raciste, mais l'énoncé « l'Arabe est

¹¹⁰¹ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 8.

¹¹⁰² Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, pp. 8 et 9.

¹¹⁰³ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 35. Les propos de Marx pourraient se traduire ainsi : « Ils ne peuvent se représenter eux-mêmes, ils doivent être représentés », Karl Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Gallimard, 1994, chap. VII, p. 533.

¹¹⁰⁴ Luc Botlanski et Pierre Bourdieu, *La Production de l'idéologie dominante*, Paris, Demopolis, 2008, p. 9.

¹¹⁰⁵ Luc Botlanski et Pierre Bourdieu, *La Production de l'idéologie dominante*, p. 94.

travailleur » l'est presque tout autant ; l'essentiel est de pouvoir parler de « l'Arabe ». »¹¹⁰⁶ Le philosophe occidental, en conceptualisant la philosophie chinoise, se retrouve en position de dominateur, comme ses prédécesseurs.

De fait, l'Occident est responsable du sens de l'Orient et ainsi « tout l'Orientalisme tient lieu de l'Orient, et s'en tient à distance : que l'Orientalisme ait le moindre sens dépend plus de l'Occident que de l'Orient, et l'on est directement redevable de ce sens à différentes techniques occidentales de représentations qui rendent l'Orient visible, (...) »¹¹⁰⁷

Le savoir serait dominateur. Pour Arthur James Balfour, savoir c'est « prendre une vue d'ensemble sur une civilisation, de son origine à son âge d'or et à son déclin – et naturellement aussi *avoir les moyens de le faire*. Savoir veut dire s'élever au-dessus des contingences actuelles, sortir de soi pour atteindre ce qui est étranger et lointain. L'objet de ce savoir est par nature exposé à l'épreuve de la vérification ; c'est un « fait » qui, s'il se développe, s'il se modifie ou se transforme comme le font fréquemment les civilisations, est cependant ontologiquement stable. Connaître un tel objet, c'est le dominer, c'est avoir autorité sur lui, et autorité signifie que « nous » « lui » refusons l'autonomie (au pays oriental), puisque nous le connaissons et qu'il existe, en un sens, *tel que nous le connaissons*. »¹¹⁰⁸

Cette colonialité et cet Orientalisme intellectuels sont en place surtout dans les sciences humaines et sociales qui se sont exportées dans le monde entier. Il faudrait donc inverser cette construction grammaticale pour annihiler ce processus de comparaison du centre et de la périphérie. Ce serait peut-être une solution pour sortir de l'eurocentrisme de s'habituer à ce nouveau langage « post colonial » comme le soutient Naoki Sakai. Selon lui, cette déclaration « ils sont comme nous », renvoie à « cette certitude de l'annihilation de l'autre » qui « dans son altérité est probablement la mission dont l'histoire moniste croit avoir la charge. »¹¹⁰⁹ Il met en face de celle-ci une autre déclaration : « nous sommes comme eux ». Mais à l'intérieur de cette déclaration, notre centralité n'est plus assurée.¹¹¹⁰ Nous voyons ici pleinement que le langage n'est pas un phénomène anodin, mais qu'il institue un ordre social

¹¹⁰⁶ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 9.

¹¹⁰⁷ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 35.

¹¹⁰⁸ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, pp. 46-47. Arthur James Balfour (1848-1930), Premier Ministre du Royaume-Uni et chef du parti conservateur, s'est illustré lors de la Première Guerre Mondiale en tant que Ministre des Affaires Étrangères. Edward Saïd évoque ici son discours du 13 juin 1910 à la Chambre des Communes sur les « problèmes que nous avons à résoudre en Égypte. » En effet, l'occupation de l'Égypte par le Royaume-Uni, autrefois profitable, devenait difficile avec la montée du nationalisme égyptien.

¹¹⁰⁹ Naoki Sakai, « La modernité et sa critique : problème de l'universalisme et du particularisme », p. 93.

¹¹¹⁰ Naoki Sakai, « La modernité et sa critique : problème de l'universalisme et du particularisme », p. 93.

et intellectuel et qu'il « représente le phénomène ou l'ensemble possédant la faculté d'instituer sociaux peuvent être institués et donc prendre du sens. »¹¹¹¹

On peut définir le langage comme une manière de s'exprimer au moyen de symboles verbaux, écrits ou non verbaux (mimiques, gestuelles, etc.) utilisée par les hommes pour communiquer entre eux et exprimer leur pensée ou leur émotions. Le langage traduit notre capacité à matérialiser ce que nous pensons ou ressentons, nous permet de témoigner du passé comme de nous projeter dans l'avenir. Le linguiste Émile Benveniste le définit comme tel :

Le langage représente la forme la plus haute d'une faculté qui est inhérente à la condition humaine, la faculté de symboliser. Entendons par là, très largement, la faculté de représenter le réel par un « signe », et de comprendre le « signe » comme représentant le réel, donc d'établir un rapport de « signification » entre quelque chose et quelque chose d'autre.¹¹¹²

La pensée est rendue possible par le langage. La linguiste Marina Yaguello avance l'idée qu'« avant d'être influencée par les langues, la pensée est rendue possible par le langage. »¹¹¹³ Sous la diversité des langues, il y a en effet la capacité du langage et l'aptitude universelle à utiliser un système symbolique. Le langage construit donc une réalité plus qu'il la reproduit et dévoile en cela une capacité de symbolisation.¹¹¹⁴ François Laplantine soutient que l'« on pense souvent que le langage se borne à « communiquer » des « informations » préexistantes, c'est-à-dire nommer ce qui existait déjà, et non faire advenir une réalité inédite. Avec les énoncés performatifs, on réalise que toutes les relations de signification sont loin de se réduire aux seules relations de représentations. Il existe des mots, des phrases, des livres qui ne représentent rien. Ils n'en sont pas pour autant dénués de sens. »¹¹¹⁵

L'anthropologue emprunte au philosophe allemand Ludwig Wittgenstein l'idée que « tout en croyant seulement enregistrer des faits, nous produisons également des formes. Voir n'est pas recevoir et écrire n'est pas transcrire. »¹¹¹⁶ Avec le langage, en essayant de décrire la Chine ou la philosophie chinoise, les savants et missionnaires français ont aussi créé une image d'elle.

Le pouvoir du langage est donc de nommer, de créer une réalité, un groupe, et notamment de distinguer « nous » des « autres ». Comme le pense Christine Delphy, classer c'est

¹¹¹¹ Claude Javeau, « Sociologies du langage », *Raisons politiques*, 2001/5, n°2, p. 85.

¹¹¹² Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Tome I, Paris, Gallimard, 1966, p. 26.

¹¹¹³ Marina Yaguello, *Science et Avenir*, 2000/12-2001/1, n°125, p. 10.

¹¹¹⁴ Sur la notion de « pouvoir symbolique » du langage, voir Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.

¹¹¹⁵ François Laplantine, *Je, nous et les autres*, p. 119.

¹¹¹⁶ François Laplantine, *Je, nous et les autres*, p. 122.

hiérarchiser. La classification des philosophies par exemple les hiérarchise simultanément parce que ces deux opérations sont liées et ont lieu en même temps.¹¹¹⁷

L'autre aspect de ce refus, c'est qu'en les [les dominants] nommant l'Autre, l'inférieur, le Noir, la femme, le pédé, la gouine usurpent leur privilège. Et leur privilège, c'est justement de nommer les individus, de les rassembler en catégories indépendamment de ce que les intéressés disent ou veulent, de les classer. Parce que classer, c'est hiérarchiser. Parce qu'aucun nom n'est neutre : « homosexuelle », ce n'est pas une description, c'est le nom d'une catégorie sociale inférieure. C'est ce qu'on fait à l'Autre. C'est comme ça qu'on signale que l'Autre est Autre. »¹¹¹⁸

Ainsi, le fait de nommer en retour permet également de classifier et de participer à la hiérarchisation. Le langage permet aux subalternes qui ont eux-mêmes été désignés comme Autres et inférieurs, de nommer leurs oppresseurs et donc de prendre le pouvoir sur les dominants. Le fait de désigner la philosophie occidentale ou Européenne permet de la localiser et donc de la placer parmi les autres philosophies. Cette volonté qu'ont les philosophes français de ne pas appeler la philosophie chinoise une philosophie devient également plus claire car si on la situe de point de vue de l'équation nommer = hiérarchiser et prendre du pouvoir, alors on peut comprendre leur réticence à la nommer philosophie : cela serait mettre la philosophie chinoise à l'égal de la philosophie occidentale et lui autoriser une identité commune avec « la » philosophie. Ainsi nommer la philosophie occidentale est une manière de situer, de localiser la philosophie dominante dans le monde et la décentraliser.

Car les dominé-e-s sont dominé-e-s soi-disant en raison de leur caractéristiques spécifiques ; mais nommer les dominants c'est les spécifiera leur tour. Et les spécifier d'un façon qui annule, toujours sur le plan symbolique, leur supériorité ; car il existe une égalité formelle entre les appellations, du moins du point de vue de la prétention à l'universalité ; « blanc-he » est aussi particulier que « noir-e » ou « homosexuel-le ». Remplacer l'opposition « général » versus « spécifique » par l'opposition entre deux particularités, c'est s'attaquer au tabou des tabous, au sacré : à la mainmise des Uns sur l'universel.¹¹¹⁹

Le langage est aussi un vecteur de l'hégémonie de l'épistémologie européenne. Walter Mignolo avance cette idée que le langage par des concepts choisis permet d'exercer une

¹¹¹⁷ On peut voir que Pierre-André Taguieff dans *La force du préjugé : Essai sur le racisme et ses doubles*, (Paris, La Découverte, 1987) pense que la différenciation précède la hiérarchisation. On peut le remarquer quand il définit le racisme en tant qu'idéologie par premièrement une différenciation des races qui se reproduisent sans varier selon un déterminisme biologique et possédant son « hérité différentielle » qui lui confère un monde propre. Ensuite se produit la hiérarchisation par le biais de l'hérité raciale différentielle qui définit supériorité et infériorité, Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé*, p. 230.

¹¹¹⁸ Christine Delphy, *Classer, Dominer. Qui sont les autres ?*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 40.

¹¹¹⁹ Christine Delphy, *Classer, Dominer*, p. 40.

forme de pouvoir et d'asseoir l'hégémonie et la centralité de l'Europe.¹¹²⁰ Le langage apparaît donc comme partie prenante du discours sur l'Autre et notamment sur la philosophie chinoise. Le « Nous » représente les européens, et « Eux », les autres. Cette limite entre nous et eux est instaurée par des représentations et des stéréotypes de l'Autre. La notion de stéréotype employée par Stuart Hall pour désigner comment on va emprisonner l'Autre dans cette sorte de cliché va construire une frontière entre le normal et le déviant. Le stéréotype crée une frontière symbolique entre le «normal» et le «déviant», le «normal» et le «pathologique», l'«acceptable» et l'«inacceptable», ce qui «appartient» et ce n'est qui n'appartient pas ou est «Autre», entre les «initiés» et «non-initiés», Nous et Eux.¹¹²¹

Edward Saïd reconnaissait que l'Orientalisme ne serait pas loin de la notion collective du « nous » qui définit les Européens et « ceux-là » qui sont non européens :

L'Orientalisme n'est jamais bien loin de ce que Denis Hay a appelé l'idée de l'Europe, notion collective qui nous définit, « nous », Européens, en face de tous « ceux-là » qui sont non européens ; on peut bien soutenir que le trait essentiel de la culture européenne est précisément ce qui l'a rendu hégémonique en Europe et hors d'Europe : l'idée d'une culture européenne supérieure à tous les peuples et à toutes les cultures qui ne sont pas européens. De plus, l'hégémonie des idées européennes sur l'Orient, qui répètent elles-mêmes la supériorité européenne par rapport à l'arriération orientale, l'emportant en général sur la possibilité pour un penseur plus indépendant, ou plus sceptique, d'avoir une autre opinion.¹¹²²

Cette frontière symbolique engendrée par le stéréotype facilite le ficelage de ce « Nous » avec le normal et de ce « Eux » avec l'anormal à l'intérieur de communautés imaginées.¹¹²³ Ce concept de stéréotype tend à se produire là où il existe des inégalités de pouvoir flagrantes.¹¹²⁴

Le langage va ainsi créer des oppositions binaires, des couples de termes opposés pour qualifier « nous » et les « autres », ou « nous » et « eux ». Le philosophe Jacques Derrida dans *Positions*, a souligné le rôle de ces oppositions binaires. Il pense par exemple que dans l'opposition binaire « nous/eux », le premier terme est connoté comme positif alors que le second est négatif. La première partie de cette opposition binaire est toujours valorisée et dominante qui exprime une « hiérarchie violente ».¹¹²⁵ De même, à l'intérieur de l'opposition bien/mal, le bien est valorisé par la philosophie occidentale alors que le mal est infériorisé.

¹¹²⁰ Walter Mignolo, « Local Histories and Global Design : an interview with Walter Mignolo », *Discourse*, 22.3, in *Fall* 2000, p.13.

¹¹²¹ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 258.

¹¹²² Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 19.

¹¹²³ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 258.

¹¹²⁴ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 258.

¹¹²⁵ Jacques Derrida, *Positions : Entretien avec Henri Ronsse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Paris, Minuit, 1972, pp. 56-57.

Cette notion d'opposition binaire que caractérise la représentation équivaut à une « binarité » des sens. C'est en effet entre deux extrêmes que le sens va advenir. Mais ce sens institué à l'intérieur de ces oppositions extrêmes comme noir/blanc est un peu trop réducteur et simpliste. Les choses et la réalité ne sont généralement pas aussi simples que cela.

So meaning depends on the difference between opposites. (...) though binary oppositions – white/black, day/night, masculine/feminine, British/Alien – have the great value of capturing the diversity of the world within their either/or extremes, they are also a rather crude and reductionist way establishing meaning.¹¹²⁶

Le sens dépend donc de la différence entre les contraires. (...) bien que les oppositions binaires – blanc/noir, jour/nuit, masculin/féminin, Britannique/Étranger - ont la grande valeur de saisir la diversité du monde dans leur extrême, elles instituent le sens de manière quelque peu brutale et réductrice.

C'est pourquoi Stuart Hall affirme que ces oppositions binaires sont un piège qui va enfermer l'extrême négative l'objet caractérisé. La structure binaire est donc un leurre. Par exemple, pour parler des Noirs, Stuart Hall évoque les deux extrêmes entre lesquels ils sont obligés de se déplacer, celui de l'enfant ou de la supersexualité.

The problem is that blacks are trapped by the binary structure of the stereotype, which is split between two extreme opposites – and are obliged to shuttle endlessly between them, sometimes being represented as both of the at the same time.¹¹²⁷

Le problème est que les Noirs sont piégés par la structure binaire du stéréotype, qui est divisée entre deux opposés extrêmes - et sont obligés de naviguer sans cesse entre eux, étant parfois représentés comme les deux en même temps.

Cette oppositions binaires et autres dichotomies n'ont de sens bien souvent qu'en Occident. Ce sont des couples de notions contraires que l'on étudie en philosophie comme celle entre la nature et la culture qui n'existe que depuis un siècle, mais qui a une grande influence sur l'ethnologie.

Toutes ces remarques sont à resituer dans la représentation de l'Autre que serait la philosophie chinoise pour la philosophie en Occident. Ainsi, le stéréotype créé par le langage hégémonique va classer les personnes concernées par lui afin de les exclure de la norme et va les cataloguer comme « autres ». Stuart Hall souligne que ce sont les personnes, différentes de la majorité - « eux » plutôt que « nous » - qui sont le plus souvent exposés à cette forme de représentation binaire.¹¹²⁸ C'est en ce sens que l'on peut comprendre la philosophie chinoise.

¹¹²⁶ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 229.

¹¹²⁷ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 263.

¹¹²⁸ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 229.

Les stéréotypes qui lui ont été appliqués l'ont instituée comme l'Autre de la philosophie occidentale, ou simple sagesse.

It classifies people according to a norm and constructs the excluded as 'other'.¹¹²⁹

Le stéréotype classe les personnes selon une norme et construit les exclus comme «autres».

Le langage participe par conséquent de la construction hégémonique de l'Europe sur ses autres intellectuellement. Le théoricien politique Antonio Gramsci a pensé le concept d'hégémonie, pouvoir basé sur une direction d'un groupe dans un grand nombre de domaines.¹¹³⁰ Il tente de décrire la direction intellectuelle et morale d'une société. Gramsci bâtit ce concept pour expliquer pourquoi, contrairement à ce qu'avait prévu Karl Marx, les révolutions communistes n'avaient pas eu lieu dans les pays industriels. L'« hégémonie culturelle » est un concept qui décrit la domination culturelle d'un groupe ou d'une classe et le rôle que les pratiques quotidiennes et les croyances collectives jouent dans l'établissement des systèmes de domination. Gramsci fonde une distinction entre la domination politique et la direction intellectuelle et morale. Il soutient que la suprématie d'un groupe social « se manifeste de deux manières : comme domination et comme direction intellectuelle et morale. (...) Un groupe social peut et doit être dirigeant déjà avant de conquérir le pouvoir gouvernemental. C'est là une des questions principales pour la conquête même du pouvoir. »¹¹³¹ Gramsci explique ce phénomène par l'emprise de la culture hégémonique bourgeoise sur l'idéologie et les organisations des prolétaires. L'idéologie dominante ou la culture de la classe dirigeante a gangréné la culture des travailleurs, et cette influence a eu lieu à travers des outils culturels hégémoniques tels que l'école obligatoire, la culture populaire ou encore les médias de masse. En conséquence, les travailleurs ont cédé au nationalisme, à la consommation, à l'individualisme, influencés par les représentants de religion bourgeoise. Pour sortir de cette domination, Gramsci pense que les travailleurs doivent s'emparer du pouvoir intellectuel avant de prendre le pouvoir politique.

Pour Gramsci, tout comme pour Foucault, le pouvoir implique le savoir, les représentations, les idées, le leadership culturel et la coercition. Le pouvoir ne contraint pas seulement, il est

¹¹²⁹ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 258.

¹¹³⁰ Voir Antonio Gramsci, *Textes*, Paris, Editions Sociales, 1983. Pour en savoir plus sur l'hégémonie culturelle de Gramsci voir Benichou Sarah, « Antonio Gramsci, l'hégémonie comme stratégie », *Que Faire*, Août/octobre 2008, n°9 ; Buci-Glucksmann Christine, *Gramsci et L'Etat*, Paris, Fayard, 1975 ; Piotte Jean-Marc, *La Pensée politique de Gramsci*, Chicoutimi, Québec, 2002 ; T. J. Jackson Lears, « The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities », *The American Historical Review*, Vol. 90, 1985, n°3, pp. 567-593 ; Florent Guénard, « Critique de l'hégémonie culturelle. A propos de Identités et Cultures de Stuart Hall », *La Vie des idées*, 26 octobre 2007, <http://www.laviedesidees.fr/Critique-de-l-hegemonie-culturelle.html> (dernière consultation 08/06/2010) Pour un rapprochement avec les thèses de l'intellectuel Qu Qiubai (1899-1935), voir Florent Villard, *Le Gramsci Chinois : Qu Qiubai, Penseur de la modernité culturelle*, Lyon, Tigre de Papier, 2009.

¹¹³¹ Antonio Gramsci, *Textes*, p. 21.

aussi productif, et dans notre cas, ses productions sont de nouvelles formes de savoirs comme l'Orientalisme, et de nouveaux objets de savoir, comme l'Orient. Dans *l'Ordre du discours*, Foucault soutient que « le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer. »¹¹³² Selon lui, le pouvoir circule surtout dans le contexte de la représentation. On trouve une connexion entre les différences, le pouvoir et les représentations. Il s'agit là d'un exercice du pouvoir symbolique à travers des pratiques représentationnelles. Le stéréotype, créé par le langage, est donc une clé de la violence symbolique.

Si l'on se penche du côté du concept d'Autre, il semble que sa définition soit assez vague. Cela « peut être Autrui, mon semblable en Dieu ou en l'humanité, bien que ça ne se voie pas au premier abord. Ça peut être toute une bande d'autres et en général, c'est ça : c'est un groupe, stigmatisé, dont on ne dit d'ailleurs pas qu'il est stigmatisé. »¹¹³³ On sait que les autres par définition, ce ne sont pas nous et ce sont ceux qui sont dans la situation d'être définis comme acceptables ou rejetables, mais en premier lieu nommés. Ainsi, on se retrouve avec des « déclarations comme « Nous » sommes ceci, « Ils » sont cela. ».¹¹³⁴ L'Un et l'Autre seraient les deux pôles Nous et les Autres. L'altérité se présenterait comme un moyen et une justification de la domination d'un groupe sur l'autre et permet une division hiérarchique. En prenant exemple sur la domination des femmes par le système patriarcal de la société, on peut interroger le processus de domination et le rôle de l'altérité.

Donc on est obligé de conclure que si les hommes sont parvenus à dominer les femmes, c'est parce que... ils les dominaient déjà. On se demande à quoi sert alors le détour par « l'altérité » ? La réponse est qu'il ne sert à rien. Ou plutôt : « l'altérité » naît de la division hiérarchique, elle en est à la fois le moyen – évidemment les inférieurs ne font pas les mêmes choses que les supérieurs, sinon à quoi cela servirait que quelqu'un commande.¹¹³⁵

On pourrait dénommer les Uns par les Européens et les autres par le reste du monde. Autant les « Autres » ne sont chez eux nulle part, autant « les Uns ont été élevés depuis leur naissance dans la croyance, qui fait partie intégrante d'eux puisqu'elle découle de leur position dominante, que rien d'humain ne leur est étranger et ne *doit* leur être étranger. Ils ont la conviction fortement ancrée qu'ils incarnent *toute* la condition humaine ; plus, qu'ils sont *les seuls* à pouvoir l'incarner. »¹¹³⁶

¹¹³² Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 12.

¹¹³³ Christine Delphy, *Classer, Dominer*, p. 17.

¹¹³⁴ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 266.

¹¹³⁵ Christine Delphy, *Classer, Dominer*, p. 21.

¹¹³⁶ Christine Delphy, *Classer, Dominer*, p. 37.

Ainsi, nous pouvons remarquer que tout le discours sur la philosophie chinoise présentée comme le grand Autre est basé bien entendu sur le fonctionnement de la différence.

We start by showing how important 'difference' is – by considering what is said to be its positive aspect. But we follow this by some of the more negative aspects of 'difference'. Putting these two together suggests why 'difference' is both necessary and dangerous.¹¹³⁷

Nous commençons par montrer combien la «différence» est importante - en étudiant ce qui est considéré comme son aspect positif. Mais nous poursuivons avec certains des aspects plus négatifs de la «différence». Réunir ces deux approches suggère pourquoi la « différence » est à la fois nécessaire et dangereuse.

C'est par la notion du « différent » que nous prenons conscience que quelque chose n'est pas soi-même souligne Victor Segalen.¹¹³⁸ Ainsi, Mondher Kilani souligne que l'exotisme n'est pas une « reconfiguration de l'autre à partir du même » mais une reconnaissance de sa distance.¹¹³⁹ La notion de différence de Derrida est fondamentale dans la création et de l'élaboration de la signification des cultures. La théorie du signe de Jacques Derrida s'inscrit dans le courant poststructuraliste.¹¹⁴⁰ Cette théorie est opposée au structuralisme de Saussure, où le signifiant, ou forme d'un signe ; renvoie directement au signifié, ou contenu d'un signe. Ce schéma véhiculait toute une pensée logocentrique, c'est-à-dire centrée sur la parole, qui existait depuis Platon. Derrida se propose de faire échec à l'histoire métaphysique par le biais du signe fonctionnant sous le mode d'oppositions. Il élabore donc une théorie de la déconstruction du discours qui remet en question le fixisme de la structure en proposant une absence de structure, de centre et de sens univoque. Ainsi chez lui, le rapport signifiant-signifié n'est plus celui du structuralisme. Il va proposer deux manières de gommer la différence entre le signifiant et le signifié. L'une, classique, consiste « à soumettre le signe à la pensée ; l'autre, celle que nous dirigeons ici contre la précédente, consiste à mettre en question le système dans lequel fonctionnait la précédente réduction : et d'abord l'opposition

¹¹³⁷ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 234.

¹¹³⁸ « poser la sensation d'Exotisme : qui n'est autre que la notion du différent ; la perception du Divers ; la connaissance que quelque chose n'est pas soi-même ; et le pouvoir d'exotisme, qui n'est que le pouvoir de concevoir autre. », Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme : une esthétique du divers*, Paris, Librairie générale française, 1999, p. 23.

¹¹³⁹ Mondher Kilani, *L'Invention de l'autre : Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 2000, p. 12.

¹¹⁴⁰ Le « poststructuralisme » est une perspective critique qui a émergé dans les années 1970. Elle s'oppose au structuralisme comme figure dominante de pensée du langage et du texte. Cette théorie propose une vision du langage où les signifiants, la forme des signes ; ne renvoient pas à des signifiés définis, le contenu des signes ; mais résultent plutôt en d'autres signifiants. Derrida (1930-2004), avec l'anthropologue Claude Lévi-Strauss (1908-2009) comme représentant de la pensée structuraliste, montre que, avec la prohibition de l'inceste, les oppositions nature/culture et universel/normatif, la structure ne peut plus tenir. Il rejette donc l'histoire métaphysique hiérarchisante et les dichotomies qui ont survécu jusqu'alors et sur lesquelles tout le raisonnement logique du monde était fondé.

du sensible et de l'intelligible. »¹¹⁴¹ Le terme différence provient d'une conférence prononcée par Derrida en 1968 à la Société française de philosophie et représente une synthèse de la pensée sémiotique et philosophique de Derrida. Ce qui nous importe ici est que la différence est la différence qui ruine le culte de l'identité et la dominance du Même sur l'Autre. En ce sens, elle renvoie à l'idée qu'il n'y a pas d'origine, c'est-à-dire d'unité originaire. Ainsi, différer, c'est ne pas être identique. La différence permet de montrer qu'une culture n'est pas figée, unique et fixe mais qu'elle se constitue à partir de divers emprunts et en aucun cas reste identique à elle-même. En ce sens, la différence contribue à lutter contre l'essentialisme.

Contrairement à ce que l'on pouvait penser, le système de classification de l'autre et sa hiérarchisation sont simultanés selon Christine Delphy. Ainsi, « la division se construit en même temps que la hiérarchie, et non pas avant. »¹¹⁴² L'Occident en classant les connaissances de chaque pays ou régions du monde les ont hiérarchisées tout comme elles l'ont fait avec les philosophies. Ce principe de la division explique la problématique de l'altérité.

Au principe, à l'origine de l'existence des Uns et des Autres, il y a donc le pouvoir, simple, brut, tout nu, qui n'a pas à se faire ou à advenir, qui est. Le mystère de l'Autre se trouve résolu. L'Autre est celui que l'Un désigne comme tel. L'Un c'est celui qui a le pouvoir de distinguer, de dire qui est qui : qui est « Un », faisant partie du « Nous », et qui est cet « Autre » et n'en fait pas partie ; celui qui a le pouvoir de cataloguer, de classer, bref de nommer.¹¹⁴³

La philosophie est impliquée dans ce discours qui a posé comme naturelle la haine de l'autre. C'est la société qui construit l'autre, et la haine de l'autre ne peut expliquer l'exclusion et la création de groupes car le rejet des autres est un psychologisme : on le transpose de l'individu à la société, et cette psychologie fait partie de la philosophie de l'Occident, détermine que l'autre est vu du point de vue du je. Ainsi, Descartes a facilité les conditions de la prééminence du « je » sur les autres et la philosophie en Occident a décrété ne pas en avoir besoin tout comme elle a institué que l'autre était un danger. Comment pourrait-on alors accorder une place à la philosophie chinoise ?

Ainsi, la philosophie occidentale, qui prétend dire la vérité sur l'être humain, indépendamment du lieu ou de l'époque, sur un être qui n'est donc pas spécifié par rien qui doive à sa situation concrète dans une société donnée, décrète que « l'autre personne » est un danger. Cette philosophie pose que

¹¹⁴¹ Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 413. Voir aussi Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967. Sur Derrida voir Marc Goldschmidt, *Jacques Derrida : une introduction*, Paris, Pocket, 2003 ; Nicholas Royle, *Deconstructions: A User's Guide*, New York, Palgrave Macmillan, 2000 ; Derek Attridge, « Deconstruction Today », *Études anglaises*, 2005/1, tome 58, pp. 42-52 ; Fred Poché, *Penser avec Jacques Derrida : Comprendre la déconstruction*, Paris, Chronique Sociale, 2007 ; Charles Ramond, *Derrida : La déconstruction*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

¹¹⁴² Christine Delphy, *Classer, Dominer*, p. 7.

¹¹⁴³ Christine Delphy, *Classer, Dominer*, p. 19.

l'objet de son étude, l'être-humain-en-général, ne peut que s'alarmer de l'existence de l'autre personne, et s'en passerait volontiers si c'était possible. Penser la condition humaine, pour la tradition occidentale, c'est la penser à partir d'un être humain seul sur terre, et qui préférerait le rester. Cette philosophie est donc simultanément une psychologie puisqu'elle décrit ou prédit des réactions (d'inquiétude face à l'autre personne) et des désirs (de solitude).¹¹⁴⁴

Il semble donc que le monde est encore soumis à une colonialité et un centralisme représentés par l'Europe. Cette domination et cette suprématie s'étendent également à la culture et au monde intellectuel et non pas que économique. Ainsi, la philosophie, bien loin de combattre cette suprématie, l'a construite et l'a justifiée. À la lumière de cette colonialité tenace de l'Europe, nous pouvons comprendre maintenant pourquoi la philosophie chinoise pose problème pour les philosophes français. Elle remet en question l'hégémonie européenne de la philosophie occidentale qui s'est exportée dans le monde entier à travers ses concepts. La philosophie eurocentrée s'est construite sur une universalisation de l'expérience particulière de pensée qu'elle représente pourtant et par la négation des autres expériences philosophiques du monde. Elle est ainsi la seule à penser et peut donc se permettre et surtout doit partager son savoir et ses lumières en les imposants au monde. Une fois éclairé le « problème de la philosophie chinoise », on peut essayer de déconstruire le discours eurocentré et colonial sur elle par une modification du langage. Essayons de voir maintenant comment nous pourrions entrevoir une voie pour décentraliser et décolonialiser la philosophie.

Chapitre XII - Stratégies pour décentrer la philosophie

Après avoir vu que l'Europe centralisée était au cœur du problème de l'existence, de la méconnaissance et du déni de la philosophie chinoise, nous avons décelé la persistance de la colonialité de la philosophie par son eurocentralisation. Comme il est temps de « provincialiser l'Europe » aussi dans le domaine de la philosophie, nous devons essayer de trouver des pistes pour décentraliser la philosophie et la décolonialiser. Il s'agit ici d'étudier les voies que des intellectuels dans le monde entier ont dégagées pour décentraliser l'Europe et comprendre le mécanisme de la colonialité afin de l'éradiquer.

¹¹⁴⁴ Christine Delphy, *Classer, Dominer*, pp. 13-14.

L'exportation des sciences humaines et de la philosophie européennes dans le monde entier, et l'existence du discours sur la philosophie chinoise induit par cette centralisation de la philosophie doivent nous amener à chercher puis à trouver des solutions pour décentrer la philosophie et la décoloniser véritablement. Car comme l'avance Walter Mignolo, « il est essentiel de reconnaître que la « totalité » épistémologique occidentale, de droite comme de gauche, n'est plus valable pour la planète entière. La différence coloniale est devenue incontournable. »¹¹⁴⁵

Il s'agit par cette recherche de rendre justice aux philosophies du monde et de pratiquer la philosophie avec plus d'éthique en faisant descendre de son piédestal la philosophie européenne. Il faudrait pouvoir l'utiliser avec et dans d'autres disciplines comme elle ne s'en prive pas lors de ses emprunts. La philosophie se donne en effet le droit d'aller chercher des idées et fait des emprunts dans les autres matières mais ces dernières ne peuvent faire le mouvement inverse. La philosophe croate Rada Ivekovic pense que la philosophie s'arroge ce droit de se servir des autres sans que l'inverse soit possible.

Ces disciplines ne sont ni reconnues ni perçues, en France, comme faisant partie d'un ensemble comparable aux Cultural Studies, bien que la philosophie, elle, ici comme ailleurs, se donne le droit de puiser dans les autres matières. Quand elle le fait, elle ne se targue pas pour autant de faire des « études culturelles », comme c'est le cas en langue anglaise.¹¹⁴⁶

Cette attitude d'emprunts disciplinaires à sens unique serait également à méditer et faire évoluer. C'est en ce sens qu'il faut entendre la transdisciplinarité. Il faudrait l'ouvrir dans une perspective de réciprocité et non de sens unique. Il semble donc que tout ce qui a été ou est dit sur la philosophie chinoise en France s'explique et doit s'éclairer par l'eurocentrisme de la philosophie et la colonialité de la pensée qui en est la conséquence. Essayons maintenant de voir quelles seraient les solutions qui s'offrent à nous et pourraient aider à décentrer et décoloniser la philosophie.

A - Décentrer la philosophie comme discipline eurocentrée

Nous avons vu dans le chapitre précédent que la philosophie occidentale se gardait de localiser certaines parties de la philosophie pour s'en arroger la genèse. La philosophie occidentale se fait passer pour universelle alors qu'elle n'est qu'une partie de la pensée

¹¹⁴⁵ Walter Mignolo, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », trad. de l'anglais par Anne Querrien, *Multitudes*, 2001/9, n°6, p. 68.

¹¹⁴⁶ Rada Ivekovic, « Langue coloniale, langue globale, langue locale », *Rue Descartes*, 2007/4, n°58, p. 27.

comme elle n'est qu'une partie du monde. Par conséquent, décentrer la pensée c'est la localiser. Se manifeste le besoin de rendre à chaque partie du monde ses idées et à resituer qui a pensé quoi. Il faut donc, comme le pense Walter Mignolo, ouvrir les possibilités de la diversité et des localisations diverses des connaissances. C'est l'unique moyen pour décentrer la connaissance et notamment dans le cas qui nous intéresse, la philosophie.

On the contrary, it is founded in my strong conviction that one of the rich avenues of postcolonial theorizing is, precisely, to open up the possibilities of diverse and legitimate theoretical loci of enunciation and, by so doing, to relocate the monologic and universal subject of knowledge inscribed in the modern/colonial period.¹¹⁴⁷

Au contraire, c'est ma ferme conviction que l'une des voies intéressantes de la théorie post-coloniale est, précisément, d'ouvrir les possibilités de lieux d'énonciation théorique divers et légitimes et, ce faisant, de déplacer le sujet de la connaissance monologique et universel inscrit dans la période moderne/coloniale.

Décentrer la pensée se fait également à travers l'émergence de nouvelles philosophies. Il semble en effet que pour les penseurs postcoloniaux d'Amérique du Sud, ceux de la philosophie de la libération, ce décentralisation ne peut se faire qu'à travers la « différence coloniale » ou autrement dit par les « Autres » de l'Europe et de l'Occident. Ainsi, l'apparition de nouvelles pensées alternatives à la pensée dominante européenne permet de remplacer petit à petit le canon occidental de la philosophie. Même une utilisation critique de ces archétypes est à rejeter selon Walter Mignolo. Selon lui, il ne va plus de soi de penser via les seuls canons de la philosophie occidentale même si c'est de manière critique. Ce serait reproduire un ethnocentrisme « qui rend difficile voire impossible une philosophie politique inclusive. La limite de la philosophie occidentale est le bord sur lequel émerge la différence coloniale, rendant visible la diversité des histoires que l'Ouest aussi bien à gauche qu'à droite pensait cachées et supprimées. Des penseurs comme Frantz Fanon, Rigoberta Menchu, Gloria Anzaldua, Subramani, Abdelkebir Khatibi et Édouard Glissant, entre autres, ont initié de nouvelles philosophies. »¹¹⁴⁸

Foucault avait déjà pressenti que l'avenir de la philosophie était hors d'Europe.¹¹⁴⁹ Mais cet avenir doit aussi se construire avec l'Europe car il n'est pas question de supprimer une philosophie pour faire de la place aux autres. Il n'est pas non plus utile de faire une simple confrontation entre Europe et non Europe, comme le fait François Jullien, afin uniquement de

¹¹⁴⁷ Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonisation*, Ann Arbor (Mich.), University Press of Michigan, 1995, préface, p. VIII.

¹¹⁴⁸ Walter Mignolo, « Géopolitique », p. 61.

¹¹⁴⁹ Michel Foucault, Préface à Folie et Déraison, *Histoire de la folie*, Paris, Plon, 1972, p. IV. Supprimé de la seconde édition de l'ouvrage.

revenir sur la philosophie occidentale. L'objectif est de les considérer toutes sans distinction ni supériorité possibles.

Walter Mignolo va proposer la solution de la « pensée frontalière », « border thinking ». Il résume ici le choix qui s'offre à nous. Soit nous continuons à reproduire l'universel dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, concept vecteur de l'expansion coloniale intellectuelle occidentale, soit nous essayons de penser des frontières pour montrer l'émergence d'alternative à la *ratio* occidentale.

On the other hand, since we cannot go back to other "original" thinking traditions (China, Islam, India, Amerindians and Latin Americans) because of the growing hegemony of Western and modern/colonial world, what remains available to us is either reproducing Western abstract universal and projecting them all over the world, or exploring the possibilities of border thinking to imagine possible futures.¹¹⁵⁰
D'autre part, puisque nous ne pouvons pas revenir à d'autres traditions de pensée « originales » (la Chine, l'Islam, l'Inde, les Amérindiens et les Latino-Américains) en raison de l'hégémonie grandissante de l'Ouest et du monde moderne/colonial, ce qui reste à notre disposition est soit la reproduction de l'universel abstrait occidental et leur dispersion dans le monde entier, soit l'exploration des possibilités de la pensée de la frontière pour imaginer les futurs potentiels.

Il faudrait donc sortir des limites de l'épistémologie traditionnelle pour rendre compte de la différence coloniale pour construire un espace alternatif à la philosophie et aux sciences sociales. Mignolo énumère ici les différentes solutions alternatives pour développer une épistémologie décentrée. On trouve donc des possibilités pour « penser autrement », à travers la pensée aux frontières, pour sortir et se libérer des catégories imposées par l'Occident. La créolité, la transculturation, la provincialisation de l'Europe, la critique négative introduite par les philosophes africains, etc, sont un déjà arsenal conceptuel existant qui permet de « penser autrement ».¹¹⁵¹

La décentralisation de la philosophie passe aussi par un changement dans la façon de regarder les choses et sur le point de vue de l'acteur en philosophie. Le philosophe Jean-Paul Sartre dénonçait déjà le regard du Blanc, qui est censé être un regard « pur » et qui a profité si

¹¹⁵⁰ Walter Mignolo, « Local Histories and Global Design : an interview with Walter Mignolo », *Discourse*, 22.3, fall 2000, pp. 7-33, Detroit, Wayne State University Press, 2001, p. 11.

¹¹⁵¹ « For instance, double critique, and une pensée autre, double consciousness, the Zapatistas's double transition, créolité, transculturation, provincializing Europe, negative critique introduced by African philosophers, etc., are an already existing conceptual arsenal making it possible to "think otherwise", from the interior exteriority of the border. That is, to engage in border thinking is to move beyond the categories created and imposed by Western epistemology. », (« Par exemple, la double critique, et une pensée autre, la double conscience, la double transition des Zapatistes, la créolité, la transculturation, la provincialisation de l'Europe, la critique négative introduite par les philosophes africains, etc., sont un arsenal conceptuel déjà existant permettant de « penser autrement », de l'extériorité intérieure de la frontière. C'est-à-dire que s'engager dans la pensée de la frontière c'est aller au-delà des catégories créées et imposées par l'épistémologie occidentale. »), Walter Mignolo, « Local Histories and Global Design : an interview with Walter Mignolo », *Discourse*, 22.3, p.11.

longtemps de regarder sans être vu.¹¹⁵² Ce déplacement du regard permettrait aussi de sonner le glas de l'exotisme. Selon Jean-Marc Mourra, il faudrait que « l'Européen accepte d'être lui-même l'objet du regard de l'autre. »¹¹⁵³ Il évoque ensuite l'expression d'« Occident exotique » employée par l'orientaliste Bernard Lewis, dans la revue *L'Histoire* en mai 1983 qui signale que l'Occident peut aussi être objet de méconnaissance et de représentation fantasmatique de la part d'une autre civilisation, notamment celle de l'Islam.¹¹⁵⁴ Ainsi, aider la décentralisation de l'épistémologie occidentale, notamment de la philosophie en Occident passerait par la dénaturalisation de la métaphysique occidentale. Il s'agirait d'aborder une nouvelle perspective déconstruite du dehors en changeant de place et de regard. Le philosophe américain Lucius Outlaw dénonce le caractère fermé de la métaphysique occidentale.¹¹⁵⁵

Un dialogue ne serait possible qu'en dénaturisant la métaphysique occidentale, en la déconstruisant de l'extérieur. Il s'agirait d'adopter une perspective tout à fait singulière, pour décoloniser la philosophie, ou tout autre branche du savoir.¹¹⁵⁶

Il faut aussi évoquer les autres philosophies qui depuis quelques années contestent la domination occidentale. L'anthropologue Jean-Louis Amselle évoque le « délitement supposé de l'Occident et la montée concomitante, concurrentes de pensées, de philosophies qui contestent à l'Europe et à l'Amérique leur intention de dominer le monde, c'est-à-dire, dans les termes de leurs contempteurs, mettre en question leur prétention à l'universalité. »¹¹⁵⁷ Il parle d'une pensée tricontinentale composée de l'Afrique, l'Asie, de l'Amérique centrale et du Sud. Mais il n'est pas question de créer un autre groupe de pensées et de philosophies pour les opposer simplement à la philosophie européenne. Un courant de pensée semble donc avoir initié ce mouvement et avoir donné la parole aux philosophies « autres ». Il s'agit du courant subalterniste. En quoi a-t-il consisté ? Le subalternisme propose de provincialiser l'Europe.¹¹⁵⁸

¹¹⁵² Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », préface à Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. IX.

¹¹⁵³ Jean-Marc Mourra, *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992, p. 193.

¹¹⁵⁴ Bernard Lewis, « Comment l'Islam regardait l'Occident », *L'Histoire*, mai 1983, n°56, p. 50 et pp.44-55. Judith Okely, *Own or Other Culture*, Londres, Routledge, 1996, parle également d'un regard exotique sur l'Occident.

¹¹⁵⁵ Lucius Outlaw est professeur de philosophie aux États-Unis, spécialiste des études afro-américaines et de la philosophie sociale et politique.

¹¹⁵⁶ Walter Mignolo, « Géopolitique », p. 64.

¹¹⁵⁷ Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché : Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008, p. 7.

¹¹⁵⁸ Il s'agit du titre du livre de Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale. La différence historique*, trad. en français par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Amsterdam, 2009. Gayatri Chakravorty Spivak née en 1942 est théoricienne de la littérature et critique littéraire contemporaine et représente ce courant de pensée. Spivak reproche aux théoriciens de la « French Theory » que sont Foucault et Deleuze de ne pas accorder pas de place à l'impérialisme occidental. Elle les blâme d'avoir une vision eurocentrée et de ne s'intéresser qu'aux opprimés du premier monde, qui eux justement à la différence des subalternes du « Tiers-Monde » ont toute possibilité de s'exprimer et de parler pour eux-mêmes. Elle leur oppose Derrida et sa notion de différance, dont elle estime qu'elle a le mérite d'écarter tout logocentrisme et toute métaphysique de la présence. Elle a notamment traduit *De la grammatologie* de Derrida (Paris, Les Minuit,

Comme l'affirme Amselle l'ensemble du « courant subalterniste, comme on le verra, est parfaitement représenté par le projet de Dipesh Chakrabarty qui consiste à « provincialiser l'Europe », c'est-à-dire à faire ravalier sa superbe à l'Occident tout en se défendant d'œuvre dans un sens relativiste ou indigéniste. »¹¹⁵⁹

L'intention de décentraliser l'Europe et de multipolariser la pensée est un modèle à suivre pour rendre justice à toutes les philosophies du monde qui ont été colonisées par la philosophie occidentale et dont on a effacé l'existence en universalisant la philosophie occidentale. L'historien indien Dipesh Chakrabarty soutient l'idée de la « mise en question de la prétention de l'Europe à gouverner le monde au nom de la raison universaliste, et la nécessaire provincialisation qui en résulte, c'est-à-dire sa réduction au statut d'une aire culturelle quelconque. »¹¹⁶⁰ Il faut interroger la prétendue suprématie intellectuelle de l'Europe sur le reste du monde et il faut la remettre à sa place, c'est à dire à une zone du monde qui n'est pas centrale.

La solution pour une philosophie égalitaire qui reconnaît toutes les philosophies autres serait donc de « provincialiser l'Europe » - centre de notre conception du temps historique – c'est à dire de refuser la médiation universelle par l'Europe. Michael Hardt, théoricien littéraire, dans son étude de « L'histoire eurocentrée » sur le livre de Dipesh Chakrabarty parle de cette idée de provincialisation de l'Europe.¹¹⁶¹

La provincialisation de l'Europe de Dipesh Chakrabarty prend comme prémisse fondamentale et comme point de départ, le point final de cette histoire commune. Au début de ce nouveau millénaire, il n'y a plus de dehors à l'histoire de l'Europe, ni de dehors à l'histoire du capital.¹¹⁶²

1967) de Derrida en anglais, Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. du français de Gayatri Spivak, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1998. Sur la pensée de Gayatri Chakravorty Spivak, voir Gayatri Spivak, *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*, Delhi, Oxford University Press, 1988 ; Gayatri Spivak, *Can the Subaltern Speak?* in Cary Nelson and Larry Grossberg (Dir.), *Marxism and the interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, 1988 (Traduction française : *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, trad. de l'anglais par Jérôme Vidal, Paris, Amsterdam, 2006) ; Gayatri Spivak, *En d'autres mondes, en d'autres mots : Essais de politique culturelle*, trad. de l'anglais par Françoise Bouillaux, Paris, Payot, 2009. La « French Theory » est un ensemble de théories philosophiques, littéraires et sociales, apparu dans les universités américaines à partir des années 1970 qui s'est inspiré des textes de différents auteurs français des années 1960-1980. La French Theory a connu un grand intérêt dans le domaine des *Humanities*, et a contribué à l'apparition des *Cultural studies*, *Gender studies* notamment. Les auteurs qui ont inspiré cette théorie sont principalement Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Jacques Lacan, Félix Guattari, Jean-François Lyotard, Louis Althusser, Julia Kristeva, et Hélène Cixous. Sur la French Theory voir François Cusset, *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze, & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003 ; Sylvère Lotringer et Sande Cohen (Dir.), *French Theory in America*, New York, Routledge, 2001 et Mike Gane, *French Social Theory*, Londres, Sage, 2003.

¹¹⁵⁹ Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché*. p. 30.

¹¹⁶⁰ Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché*, pp. 149-150.

¹¹⁶¹ Michael Hardt, « L'histoire eurocentrée », *Multitudes*, 2001/3, n°6, pp. 35-46.

¹¹⁶² Michael Hardt, « L'histoire eurocentrée », p. 35.

Dipesh Chakrabarty pense que l'histoire moniste et centralisée avait érigé de l'Europe le centre du monde. Ainsi, les histoires de toutes les régions du monde ont tendance à être conçues comme moments, répétitions ou permutations de l'histoire de l'Europe. Les histoire chinoise, histoire indienne, etc. ne sont pensables que situées dans ou par rapport à l'histoire de l'Europe qui apparaît donc comme la « médiation » de toutes ces histoires. Ainsi, la pensée historique ou l'historicisme est devenue un acteur de l'eurocentrisme. Une seule manière pour faire une place dans le monde à tous les autres peuples est le développement une histoire commune. La solution serait donc de penser chaque culture, civilisation comme résultante d'échanges, de contacts et d'emprunts avec d'autres et ne pas penser des identités pures, essentialisée et intangibles et donc de lutter contre l'essentialisme.¹¹⁶³

B - La traduction comme outil de la centralisation de la philosophie

La traduction est un concept essentiel dans cette problématique de la centralité de l'Europe dans la connaissance et dans la colonisation du monde par elle à travers l'épistémologie. Selon François Laplantine et Alexis Nouss la traduction repose sur les notions d'équivalence et de fidélité et cette conception traditionnelle d'appuie sur les trois principes du sens isolable de la forme, du texte réductible à un noyau sémantique figé et à la relation asymétrique entre deux énoncés.¹¹⁶⁴ Mais les deux auteurs pensent qu'une « telle théorie est marquée à la fois d'idéologie et d'illogisme : il s'agit d'accueillir l'étranger en lui ôtant tout marque d'étrangeté, accepter l'autre s'il a perdu toute marque d'altérité. »¹¹⁶⁵ De plus, la nature de la langue polysémique et en continuelle transformation et il apparaît que la traduction d'un texte « ne sera jamais que la somme de ses traductions successives et la fidélité reste constamment à redéfinir. »¹¹⁶⁶ La traduction en tant que « dialogue entre les langues » peut représenter un véhicule de la domination d'une partie du monde par l'autre.¹¹⁶⁷ Il semblerait que cette notion soit même centrale dans la colonialité et la centralité épistémique européenne.¹¹⁶⁸ Walter

¹¹⁶³ Voir Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe : La pensée postcoloniale, la différence historique*, pp. 37-52 et 130-136.

¹¹⁶⁴ François Laplantine et Alexis Nouss, *Le Métissage*, Paris, Téraèdre, 2008, pp. 34-35.

¹¹⁶⁵ François Laplantine et Alexis Nouss, *Le Métissage*, p. 35.

¹¹⁶⁶ François Laplantine et Alexis Nouss, *Le Métissage*, p. 36.

¹¹⁶⁷ François Laplantine et Alexis Nouss, *Le Métissage*, p. 37.

¹¹⁶⁸ Sur le maintien des catégories voir Naoki Sakai, « You Asians », *The South Atlantic Quarterly*, vol. 99, n° 4, Fall 2000, pp. 789-818 et Naoki Sakai, « Subject and Substratum », *Cultural Studies*, 2000, vol. 14, n°3 et 4, pp. 462-530. Sur la traduction comme moyen de domination voir Gayatri Spivak, « The Politics of Translation », in G. Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge 1993, p. 179-200 et Lydia Liu, *Clash of Empires*, Cambridge, Harvard, 2004.

Mignolo avance cette idée que la traduction constitue une assimilation des particularités et une expansion du même occidental. Kasereka Kavwahirehi rappelle que Mignolo, dans son livre *The Darker Side of the Renaissance*, pense « la traduction comme moyen d'absorption de la différence et donc de l'expansion du même occidental ». ¹¹⁶⁹ Mignolo considère les périodes historiques par paire en suggérant que la période historique instituée par l'Occident en cache une autre qu'elle essaie de dissimuler. Cela donne les couples Renaissance/côté obscur de la Renaissance ; début des temps modernes/période coloniale; Lumières/côté sombre des Lumières, période moderne/période coloniale. ¹¹⁷⁰ Dans son livre, ce philosophe considère ensemble la Renaissance et sa face sombre ainsi que le moderne précoce avec la période coloniale précoce. Mignolo étudie au premier chapitre de son livre la colonisation de l'Amérique latine par les Castillans et notamment la colonisation intellectuelle effectuée par l'imposition de la langue castillane. Pour ce penseur, une philosophie du langage basée sur la célébration de la lettre des langages vernaculaires a commencé à émerger à la fin du quinzième siècle en Europe. Il pense que Antonio de Nebrija, humaniste et grammairien castillan, a joué un rôle dans la fondation de l'expansion de l'alphabétisation occidentale. ¹¹⁷¹ Il a écrit la première grammaire d'une langue populaire écrite en Europe. Selon lui, cette grammaire est une base solide pour la propagation de l'alphabétisation de l'Occident dans le monde colonial à travers divers outils du langage comme l'orthographe et la grammaire. ¹¹⁷²

¹¹⁶⁹ Kasereka Kavwahirehi, « La littérature orale comme production coloniale. Notes sur quelques enjeux postcoloniaux », *Cahiers d'études africaines*, 2004/4, n°176, p. 796.

¹¹⁷⁰ « Renaissance/darker side of the Renaissance ; early modern/colonial period ; enlightenment/darker side of the Enlightenment ; modern/colonial period », Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*, Préface, p. I.

¹¹⁷¹ Antonio de Nebrija (1441-1522) est l'auteur de la *Grammaire castillane* publiée en 1492.

¹¹⁷² Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*, p. 43. Nous avons noté déjà chez les Jésuites une volonté de « convertir » la langue chinoise en la latinisant. En collectant les livres chinois, les missionnaires ont pu les diffuser en Europe par leur traduction. Ils ont contribué à cette romanisation de la langue chinoise comme par exemple avec kongzi, 孔子 qui devient Confucius. Comme le soutient Donald F. Lach, « In the field they contrived systems of romanization and made attempts to organize various of the Asian languages according to the principles of Latin grammar. », (« Dans le domaine, ils inventèrent des systèmes de romanisation et tentèrent d'organiser plusieurs langues asiatiques conformément aux principes de la grammaire latine. »), *Asia in the Eyes of Europe : Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Chicago, The University of Chicago Library, 1991, p. 23. Il s'agissait ainsi pour les Européens d'« alphabétiser » la langue chinoise. Donald F. Lach, p. 23. Nous avons déjà évoqué à ce sujet dans le chapitre 4 le rôle du Père jésuite Nicolas Trigault qui a écrit *Xiru Ermu zi* (西儒耳目資), ouvrage dont on pourrait traduire le titre comme « Une aide à l'œil et l'oreille des érudits occidentaux », qu'il avait composé à l'aide de deux lettrés, Han Yun et Wang Zheng (1571-1644). Ce livre contient des tableaux à double entrée, l'une pour les initiales, l'autre pour les lettres finales, pour l'ensemble des syllabes de la langue chinoise. Basés sur une analyse phonétique, ils permettent la classification des caractères chinois selon leur prononciation, notée en caractères latins. On parle encore au début du vingtième siècle de « romaniser » l'écriture chinoise, c'est-à-dire utiliser de l'alphabet latin pour écrire la langue chinoise. L'intellectuel chinois Qu Qiubai (1899-1935) a pensé l'élaboration des « nouvelles lettres latines », *Ladinghua xin zimu* 拉丁化新字母, qui se présente comme étant un « système de notation basé sur l'alphabet romain destiné à se substituer aux caractères » affirme Florent Villard dans son livre *Le Gramsci chinois : Qu Qiubai, penseur de la modernité culturelle*, Lyon, Tigre de Papier, 2009, p. 165. Ce penseur chinois propose de remplacer le système d'écriture chinoise qui date de deux mille cinq cent ans par une nouvelle écriture chinoise alphabétique. Sur les tentatives de réformes en Chine, voir Chu Xiao-qian, « Identité de la langue, identité de la Chine » in Anne Cheng (Dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 270-300 ; Chappell, H., "The Romanization Debate", *Australian Journal of Chinese Affairs*, 1980/7, n°4, pp. 105-118 ;

Walter Mignolo étudie donc la « castilianisation » des populations amérindiennes à travers les lois promulguées par le roi de Castille du seizième au dix-huitième siècle. Cette expansion de la langue occidentale qu'est le castillan s'est effectuée non seulement par l'éducation mais aussi par des édits et lois. De même la propagation de l'alphabet occidental s'est réalisée grâce aux rédactions de grammaires de la langue par des missionnaires. Des lois indiquent donc qu'il faut enseigner aux « Indiens » comment écrire et lire le castillan. Les langues amérindiennes deviennent alors des instruments de la christianisation et donc de l'expansion coloniale de l'Occident.

The model of the Renaissance philosophy of language placed Amerindian languages in the category of « adventitious », below the range of the paradigm offered by Greek, Latin, and Hebrew and, of course, of those vernacular languages born from such prestigious ancestors, as Aldrete emphatically argued. However, Amerindian languages (...) became instruments of Christianization and acquired, in some sectors of the colonial society, a currency comparable to Castillian and Latin.¹¹⁷³

Le modèle de la philosophie du langage de la Renaissance a placé les langues amérindiennes dans la catégorie des langues « accidentelle », bien inférieures au paradigme proposé par le grec, le latin et l'hébreu et, bien sûr, toutes ces langues vernaculaires trouvant leur origine dans de prestigieux ancêtres, comme Aldrete l'a affirmé catégoriquement. Toutefois, les langues amérindiennes (...) devinrent les instruments de la christianisation et acquirent, dans certains secteurs de la société coloniale, un usage comparable au castillan et au latin.

La traduction semblerait donc être une arme qui participe à la colonisation intellectuelle de l'Occident dans le monde. Le philosophe Kasereka Kavwahirehi dans son article « La littérature orale comme production coloniale. Notes sur quelques enjeux postcoloniaux » pense que les dictionnaires et les grammaires des missionnaires ou administrateurs des colonies se posent comme une classification et une politisation de la langue.

En ce sens, les innombrables écrits des administrateurs coloniaux, des missionnaires et des ethnologues qui dénombrent et démembrant, classent et synthétisent, transcrivent et traduisent les « dits de la nuit » pour en faire « des dits du jour », rédigent des dictionnaires et des grammaires des langues locales qu'ils s'approprient en les « politisant » et en les introduisant dans une échelle de valeur à la tête de laquelle se trouve la langue de la métropole, accomplissent les victoires de guerres d'occupation spatiale.¹¹⁷⁴

La traduction apparaît donc comme un rouage de la colonisation et « de la machinerie permettant de coloniser un lieu et une tradition étrangère, d'éliminer l'extériorité (une

¹¹⁷³ Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*, p. 54.

¹¹⁷⁴ Kasereka Kavwahirehi, « La littérature orale comme production coloniale. Notes sur quelques enjeux postcoloniaux », p.797.

transcendance) en la transférant à l'intériorité (l'immanence), de transformer en message (scripturaire, produit et compris) les bruits insolites et insensés venus des voix sauvages. »¹¹⁷⁵ Elle permet par exemple d'effacer la particularité d'un concept philosophique pour plaquer dessus non seulement une notion européenne mais aussi toute l'idéologie derrière ce concept. En ce sens, la traduction peut être vue comme une opération de pouvoir.

En somme, la transcription et la traduction en contexte colonial et impérial sont des opérations de pouvoir instaurant des ruptures dans le « corps social » étranger qu'on arrime à l'Occident.¹¹⁷⁶

On remarque bien le mouvement de « rattachement » de ce qui est étranger ou autre et extérieur à l'Occident à lui-même. En instaurant un « cadre nouveau d'énonciation ou, selon le mot de Jean-Marc Moura, une nouvelle scénographie, elles rendent autrement significatives les questions qui parle ? À qui ? Pour témoigner quoi ? »¹¹⁷⁷ De même, chez Naoki Sakai et Jon Solomon, on trouve l'idée d'une traduction complice de la gestion des populations pour le compte de la « domination impériale » du système monde colonial/capitaliste.¹¹⁷⁸ La traduction est décrite comme une « technique de segmentation, susceptible de s'appliquer à toute la surface du globe, qui vise la gestion des relations sociales en les faisant passer de force à travers les circuits du niveau « systémique ». »¹¹⁷⁹ La traduction va alors produire des sujets constitués selon la différence, classés selon la nation et la « race » qui contribuent à cette domination occidentale hiérarchisante. La traduction n'apparaît donc plus comme un simple transfert de sens mais comme un moyen de contrôle des populations et détient un « rôle historique déterminant dans la constitution du social. »¹¹⁸⁰ À cette traduction les auteurs de cet article « Traduction, biopolitique et différence coloniale » proposent une « biopolitique de la traduction », qu'ils entendent comme une critique de l'Ouest par le biais d'une critique épistémologique du savoir et un engagement pratique aux côtés des formes d'expressions sociales contemporaines.¹¹⁸¹ Une telle pratique permettrait de saisir « la manière dont

¹¹⁷⁵ Kasereka Kavwahirehi, « La littérature orale comme production coloniale. Notes sur quelques enjeux postcoloniaux », p.800.

¹¹⁷⁶ Kasereka Kavwahirehi, « La littérature orale comme production coloniale. Notes sur quelques enjeux postcoloniaux », p.800.

¹¹⁷⁷ Kasereka Kavwahirehi, « La littérature orale comme production coloniale. Notes sur quelques enjeux postcoloniaux », p.800. Voir le concept de « scénographie » des œuvres engagées chez Jean-Marc Moura dans *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 122-127.

¹¹⁷⁸ Naoki Sakai et Jon Solomon, « Traduction, biopolitique et différence coloniale », *Multitudes*, 2007, n° 2, pp. 5-13.

¹¹⁷⁹ Naoki Sakai et Jon Solomon, « Traduction, biopolitique et différence coloniale », p. 9.

¹¹⁸⁰ Naoki Sakai et Jon Solomon, « Traduction, biopolitique et différence coloniale », p. 9.

¹¹⁸¹ Naoki Sakai et Jon Solomon, « Traduction, biopolitique et différence coloniale », p. 11. Sur la notion de traduction et de domination systémique, voir Jon Solomon et Elsa Habib « Traduction métaphysicoloniale et sciences humaines : la région amphibologique comme lieu biopolitique », *Rue Descartes*, 2005/3, n° 49, pp. 92-96. Voir également Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity: on Japan and Cultural Nationalism*, Minneapolis : Minnesota, 1997 ; S. Rao, *Philosophies et non philosophie de la traduction*, thèse de doctorat en philosophie soutenue à Paris, 2003.

l'Ouest a établi et a conservé au cours des derniers siècles son « identité », identité spectrale de région dominante, sûre de son savoir et susceptible à ce titre d'exporter l'innovation et le développement dans toutes les régions du monde. Le concept même de « monde », selon lequel les régions sont imaginées en tant que telles, est pourtant un héritage direct du colonialisme. »¹¹⁸²

Mais, paradoxalement, il semblerait également que ce soit par la traduction qu'on trouverait un moyen de décentraliser la pensée. Michael Hardt pense que la traduction pourrait apparaître comme un refus de cette médiation entre le centre et la périphérie.

Ce qui est principalement en jeu ici, est le type de traduction sociale et culturelle qu'utilise l'histoire européenne comme moyen une fois de plus de médiation universelle, la norme par laquelle toutes les autres histoires sont comprises.¹¹⁸³

Pour Dipesh Chakrabarty, la traduction est une des métaphores ou un des modes par lesquels on pourrait refuser la médiation par le centre qu'est l'Europe. Il propose que nous renoncions au modèle commun de traduction qui pose l'équivalence par la médiation d'un terme universel et homogénéisant. Il donne alors un exemple, avec le mot hindi "pani" qui est rendu en français "eau" par la médiation de la formule scientifique universelle H₂O.¹¹⁸⁴ Il évoque notamment la notion de « glossaire » qu'il critique et qualifie de reproduction d'une « série de « traductions grossières » de termes indigènes, souvent empruntés aux colonialistes eux-mêmes. »¹¹⁸⁵ Ces traductions coloniales étaient grossières, approximatives et donc une caractérisation de la domination coloniale. L'historien indien préférerait un modèle d'échange de troc qui serait un échange de terme à terme, très local et particulier.¹¹⁸⁶ Ce mode de traduction refuse une médiation universelle dans laquelle les deux termes ou éléments peuvent établir une relation sans perdre leurs différences.¹¹⁸⁷ Le type de traduction sociale et culturelle qu'utilise l'histoire européenne comme moyen de médiation universel est visé. Elle est la norme par laquelle toutes les autres histoires sont comprises. Elle est donc à réformer car elle représente un moyen de la colonialité de l'Europe et d'expression de sa centralité.

En ce qui concerne la philosophie chinoise, on pourrait ainsi trouver une approche de la traduction qui démystifie la philosophie chinoise et la rend accessible. Comme le suggère

¹¹⁸² Naoki Sakai et Jon Solomon, « Traduction, biopolitique et différence coloniale », p. 10. Sur le concept de monde, voir Paul Clavier, *Le concept de monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000 ; Jean Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002 ; Jean Luc Nancy, *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 2001.

¹¹⁸³ Michael Hardt, « L'histoire eurocentrée », p. 39.

¹¹⁸⁴ Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, p. 145.

¹¹⁸⁵ Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, p. 55.

¹¹⁸⁶ Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, p. 146.

¹¹⁸⁷ Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, p. 147.

Jean-François Billeter, en présentant des textes entiers, pas nécessairement longs, on peut montrer comment ces auteurs parlent et de quoi ils parlent, « afin de juger sur pièce de la qualité et de l'intérêt de leur pensée, et reconnaître leur ton. »¹¹⁸⁸ Il propose une présentation de textes qui « devraient être éclairés, commentés, placés dans leurs contextes pour devenir pleinement intelligibles. »¹¹⁸⁹

Le fait d'ôter de son contexte un texte philosophique contribue à l'universalisation du savoir. Cela revient à lui enlever sa dimension temporelle et spatiale. C'est ce que fait la philosophie occidentale tout comme la science pour s'appropriier les idées ou découvertes faites par ses « Autres ». Elle peut ainsi devenir propriétaire des idées découvertes. Au final, il n'est plus possible de distinguer qui a pensé quoi. C'est notamment ce que Jean-François Billeter reproche à François Jullien. Il observe que Jullien traduit le terme *dao*, 道 par « procès », et à d'autres endroits par « voie ». Il est en effet difficile de traduire des concepts comme *dao*, 道 ou *karma* car le « sens de ces termes est généré dans le cadre linguistique et philosophique de cultures qui sont totalement différentes des nôtres. »¹¹⁹⁰

Jean-François Billeter donne l'exemple d'un texte de Zhuangzi dont il propose une traduction où Confucius voit un nageur s'ébattre dans un torrent où les eaux sont tumultueuses.

Confucius admirait les chutes de Lü-leang. L'eau tombait d'une hauteur de trois cent pieds et dévalait ensuite en écumant sur quarante lieues. Ni tortues ni crocodiles ne pouvaient se maintenir à cet endroit, mais Confucius aperçu un homme qui nageait là. Il crut que c'était un malheureux qui cherchait la mort et dit à ses disciples de longer la rive pour se porter à son secours. Mais quelques centaines de pas plus loin, l'homme sortit de l'eau et, les cheveux éparés, se mit à se promener sur la berge en chantant. Confucius le rattrapa et l'interrogea :

¹¹⁸⁸ Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris, Allia, 2006, p. 46.

¹¹⁸⁹ Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, p. 46.

¹¹⁹⁰ « meaning of such terms is generated within the linguistic and philosophical framework of cultures which are wholly different from our own. », John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997, p. 182 et p. 184.

¹¹⁹¹ Zhuangzi, 莊子 Zhuangzi, 第 19 章 « Comprendre la nature de la vie ou L'activité du corps », (Les Oeuvres de Maître Tchouang, trad. du chinois de Jean Levi, Paris, l'Encyclopédie des nuisances, 2010, p. 150) 台北, 1996, pp. 380-381.

- Je vous ai pris pour un revenant mais, de près, vous m'avez l'air d'un vivant. Dites-moi : avez-vous une méthode pour surnager ainsi ?

- Non, répondit l'homme, je n'en ai pas. Je suis parti du donné, j'ai développé un naturel et j'ai atteint la nécessité. Je me laisse happer par les tourbillons et remonter par le courant ascendant, je suis le mouvement de l'eau sans agir pour mon propre compte.

- Que voulez-vous dire par partir du donné, développer un naturel, atteindre la nécessité? demanda Confucius.

L'homme répondit :

- Je suis né dans les collines et je m'y suis senti chez moi : voilà le donné. J'ai grandi dans l'eau et je m'y suis peu à peu senti à l'aise : voilà le naturel. J'ignore pourquoi j'agis comme je le fais : voilà la nécessité.¹¹⁹²

Confucius assiste à la maîtrise extraordinaire d'un homme qui semble ordinaire et qui répond à une interrogation de Confucius, alors qu'il est censé être le maître et détenir le savoir. Jean-François Billeter remarque que le texte exprime plus le partage d'une expérience que d'une méthode ou d'un *dao*, 道. Le nageur l'exprime par ces trois éléments que sont le donné, le naturel et la nécessité dont Billeter explique ses choix de traductions.¹¹⁹³ Le texte montre donc la stupéfaction de Confucius devant ce spectacle d'un homme qui s'aventure dans les eaux tumultueuses et qu'il pense être un désespéré tellement le courant semble violent. Mais cet homme, simple ayant les cheveux « épars » dénote par rapport à Confucius et ses disciples qui doivent avoir les cheveux noués comme c'était le cas pour les lettrés de cette époque. Comme le remarque Billeter, « il se promène tandis que les disciples se hâtent, inquiets, et que Confucius se hâte à leur suite. »¹¹⁹⁴ Le traducteur évoque l'inversion des positions sociales en expliquant que plus le rang dans la société est élevé, plus la démarche est lente. On remarque que la place de Confucius dans le *Zhuangzi* qui est celle de celui qui « croyait savoir, qui ne comprend plus et cherche à comprendre, prêt à s'incliner devant plus savant que lui. »¹¹⁹⁵ L'interrogeant sur sa méthode, ou *dao*, 道, il reconnaît sa limite. Finalement, le *dao*, 道 ici repose sur les trois éléments que décrit le nageur, et qui consiste à se conformer à la nécessité, à la force de la nature, mais aussi le souligne Billeter, « à toutes les forces qui agissent au sein d'une réalité en perpétuelle transformation, hors de nous », symbolisée par l'eau, mais aussi « en nous ».¹¹⁹⁶ Ainsi, la traduction du terme *dao*, 道 n'est pas tout le temps identique et dépend

¹¹⁹² Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2002, pp. 28-29.

¹¹⁹³ Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, pp. 29-30.

¹¹⁹⁴ Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 32.

¹¹⁹⁵ Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 32.

¹¹⁹⁶ Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 33.

du contexte évoqué dans le texte. Ici la il s'agit moins pour le nageur d'exprimer une méthode que de décrire une expérience.

François Jullien se défend dans *Chemin faisant* en disant qu'il ne traduit pas tout le temps *dao*, □ par *procès* mais aussi par *voie* ou le laisse parfois tel quel.

Il suffit d'ouvrir mes livres pour voir que je ne traduis pas tao par « procès » (JFB, p. 50). Je traduis le plus souvent tao par « voie », ce qui est son sens propre, obvie, ou laisse parfois tao (puisque tao, de même que yin – yang, sont des termes en passe d'être intégrés dans notre langue).¹¹⁹⁷

Il soutient aussi que Jean-François Billeter n'a pas compris le sens de ses traductions et affirme que quand il traduit, il traduit un concept, et pas un mot.

Tout simplement, il prend pour une traduction (d'un mot) ce qui de ma part est la production d'un concept. Ce n'est pas que j'« enfonce partout, comme un clou, la traduction française » à laquelle je me suis arrêté (p. 50), mais que je forge, chemin faisant, en cours d'essai, à partir de la diversité des cas rencontrés, des domaines explorés, une telle unité d'intellection. Ce n'est donc pas que la traduction soit « artificielle » (ibid.), mais il y a bien en effet création (conceptuelle).¹¹⁹⁸

Ici, Jullien, en voulant contrer le reproche de Jean-François Billeter de toujours traduire un terme chinois par un terme français univoque, démontre sa contribution à la colonialité de la pensée occidentale. En traduisant les termes et concepts chinois, il leur impose une création conceptuelle occidentale. Au lieu de localiser le concept exprimé par le philosophe chinois en question, il plaque dessus une conceptualisation européenne. C'est en ce sens que nous parlions plus haut dans ce travail du fait que Alain Badiou louait Jullien pour apporter des structures occidentales et européennes à « ce charabia de vieux radoteurs » que représente la philosophie chinoise. On voit donc ici illustrée la colonialité de la pensée où les philosophes et traducteurs appliquent des notions et concepts européens sur des réalités autres.

Selon Jean-François Billeter, l'exotisme viendrait « d'un choix de traduction contestable. »¹¹⁹⁹ Pour lui, « trop de sinologues continuent à poser *a priori* que la pensée chinoise est trop différente de la nôtre, puisqu'elle est fondée sur des notions telles que le *Dao*, et à traduire en conséquence, prouvant par leurs traductions ce qu'ils ont posé au départ. »¹²⁰⁰ Bien entendu, il ne faut pas recouvrir les concepts chinois par des concepts et traductions occidentales au risque de plaquer sur ces idées et concepts des conceptions philosophiques européennes ce qui contribuerait à colonialiser encore plus cette philosophie chinoise. Jean-François Billeter, en

¹¹⁹⁷ François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie, Réplique à ****, Paris, Seuil, 2007, p. 64.

¹¹⁹⁸ François Jullien, *Chemin faisant*, p. 62.

¹¹⁹⁹ Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, p. 50.

¹²⁰⁰ Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, p. 53.

prenant exemple sur le *Huainanzi*, 淮南子, montre que si on avait choisi une traduction adéquate du mot *dao*, 道 on aurait pu comprendre le but de l'ouvrage.¹²⁰¹ Un bon choix de traduction permettrait d'éradiquer le développement d'une mystique obscure de la philosophie chinoise qui contribue à la cantonner à un rôle de l'Autre incompréhensible pour qui n'est pas Chinois.

Cela aurait pu placer cette œuvre, non dans un ailleurs fantastique et inaccessible mais dans un passé historique que nous pouvons comprendre comme nous comprenons le nôtre.¹²⁰²

Ainsi, pour sortir du « mythe de l'altérité foncière de la Chine », il faudrait donc inverser le mécanisme et poser « d'emblée l'unité de l'expérience humaine » : « cherchons à comprendre, à partir de là, la réalité chinoise que nous étudions et à en rendre compte de la manière la plus directe possible. »¹²⁰³ La notion de traduction apparaît donc comme un concept important mais néanmoins difficile à manier pour sortir de l'Orientalisme et du centralisme colonial de la philosophie.

C - Décoloniser la philosophie

La solution pour sortir de cet écueil de la philosophie colonialiste et eurocentrée serait donc de la décoloniser. Walter Mignolo avance l'idée que la décolonisation intellectuelle viendra des subalternes et des autres de l'Europe.

La décolonisation intellectuelle ne peut venir de philosophies et de l'épistémologie de la seconde modernité européenne. Elle surgira de la différence coloniale, du conflit entre la « modernité épistémologique » et « les connaissances traditionnelles » et viendra de ces dernières, des connaissances mineures.¹²⁰⁴

C'est ainsi que se déroulerait le projet du philosophe mexicain Enrique Dussel qui reprend les arguments de Orlando Fals-Borda pour une décolonisation intellectuelle. Il s'agirait de contribuer à la libération sociale, et à la libération de la philosophie en tant que projet attaché à l'histoire occidentale. À la lumière de la vision orientaliste que nous avons trouvée en Europe, décoloniser la pensée serait aussi la désorientaliser. Edward Saïd remarquait que

¹²⁰¹ Le *Huainanzi* 淮南子 est un ensemble de vingt-et-un chapitres traitant de sujets divers comme l'astronomie, la médecine, la cosmologie et la mythologie, les sciences naturelles, la philosophie et la politique ; rédigés au II^e siècle av. J.-C. sous les Han Occidentaux, *xihan*, 西漢 à l'initiative de Liu An, 劉安 (179-122 avant notre ère), oncle de l'empereur Wudi, 武帝 (156-87 av. J. C.) et roi de Huainan, *huainanwang* 淮南王

¹²⁰² Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, p. 57.

¹²⁰³ Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, p. 82.

¹²⁰⁴ Walter Mignolo, « Géopolitique », p. 60.

« l’Orientalisme apparaissait comme un corollaire idéologique du colonialisme. »¹²⁰⁵ Il soutient même que le colonialisme est un produit de l’Orientalisme.

In a revealing use of the word ‘delivered’, Said remarks at one point that Orientalism delivered the Orient to colonialism, so that colonialism begins to appear as a product of Orientalism itself.¹²⁰⁶

Dans une utilisation révélatrice du mot « livré », Saïd remarque à un moment que l’Orientalisme a livré l’Orient au colonialisme, de sorte que le colonialisme commence à apparaître comme un produit de l’Orientalisme lui-même.

L’Orientalisme, en tant que discours sur l’Orient, est une manifestation du pouvoir colonial/capitaliste comme le soutient Aijaz Ahmad. En effet, selon lui,

What gave European forms of these prejudices their special force in history, with devastating consequences for the actual lives of countless millions and expressed ideologically in full-blown Eurocentric racisms, was not some transhistorical process of ontological obsession and falsity - some gathering of unique force in domains of discourses - but, quite specifically, the power of colonial capitalism, which then gave rise to other sorts of powers.¹²⁰⁷

Ce qui a donné aux formes européennes de ces préjugés leur force particulière dans l’histoire, avec des conséquences dévastatrices pour la vie réelle de millions de personnes et exprimé idéologiquement dans les racismes eurocentriques extrêmes, n’a pas été un processus transhistorique d’obsession ontologique et de fausseté – un ensemble de force unique dans le domaine des discours - mais, très concrètement, la puissance du capitalisme colonial, qui a ensuite donné lieu à d’autres sortes de pouvoirs.

Un tel projet tient à la différence coloniale. Il faudrait enfin reconnaître la différence coloniale. C’est seulement par ce biais que des questions comme « y-a-t-il une philosophie chinoise ? » et « La Chine pense-t-elle ? » pourront être résolues. Reconnaître la différence coloniale c’est reconnaître les « autres » philosophies et décentraliser la philosophie qui vient de l’Occident et notamment de l’Europe.

En reconnaissant la différence coloniale Bernasconi rompt avec des siècles d’aveuglement philosophique européen quant à la différence coloniale et à la minorisation du savoir.¹²⁰⁸

La philosophie européenne et notamment française continue voire s’acharne à rester aveugle aux autres philosophies et aux études postcoloniales ou aux *Cultural Studies*. La philosophie a reproduit la différence coloniale. C’est-à-dire qu’elle a contribué à cantonner les autres en dehors de « la » philosophie, seule norme sérieuse de réflexion.

¹²⁰⁵ « Orientalism appears to be an ideological corollary of colonialism. », Ahmad Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso, 1992, p. 181.

¹²⁰⁶ Ahmad Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, p. 181.

¹²⁰⁷ Ahmad Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, p. 184.

¹²⁰⁸ Walter Mignolo, « Géopolitique », p. 64.

La différence coloniale est reproduite par la philosophie dans son invisibilité. Il s'agit chez les philosophes africains de s'en libérer par un double mouvement : s'approprier la modernité, mais surtout aller vers une « transmodernité » entendue comme une stratégie de libération, un projet de décolonisation, pour tous, qui inclut le colonisateur et le colonisé.¹²⁰⁹

Une des solutions également apportées par la pensée frontalière est la notion de transmodernité. La modernité et le concept de « moderne » sont des concepts imposés par l'Occident pour diffuser la raison.¹²¹⁰ La notion de modernité comme le présente Enrique Dussel, est « pour beaucoup (...) un phénomène essentiellement ou exclusivement européen. »¹²¹¹ Le philosophe parle ici de Jürgen Habermas et de Charles Taylor.¹²¹² Leur compréhension de la notion de modernité est partielle et provinciale et Dussel soutient la thèse que en effet, la modernité est un fait européen mais qu'elle se constitue dans une relation dialectique avec les non-Européens.¹²¹³

Modernity appears when Europe affirms itself as the « center » of a World History that it inaugurates ; the « periphery » that surrounds this center is consequently part of its self-definition.¹²¹⁴

La modernité apparaît quand l'Europe s'affirme en tant que « centre » d'une Histoire du *Monde* qu'elle inaugure ; la « périphérie » qui entoure ce centre est donc le cadre de son auto-définition.

On peut alors entendre la notion de modernité comme un « mythe ». Enrique Dussel décortique le mythe de la modernité en sept éléments. L'Europe se comprend elle-même comme la civilisation la plus développée et supérieure. Le sens de cette supériorité implique de « développer » les civilisations les plus primitifs, barbares et sous-développées. Ainsi, le développement de l'Europe s'est joué entre l'antiquité et le Moyen Âge et les autres civilisations doivent suivre ce schéma, et si jamais les « primitifs » opposent une résistance, il faut nécessairement recourir à la violence pour surmonter cet obstacle à la civilisation. Cette violence est ritualisée et repose sur le personnage du héros civilisateur, qui se consacre à la victime (colonisé, esclave, femme, destruction écologique de la terre...) qui de ce point de

¹²⁰⁹ Walter Mignolo, « Géopolitique », p. 64.

¹²¹⁰ Sur la notion de modernité, liée à l'anachronisme, voir Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe : La pensée postcoloniale. La différence historique*, pp. 361-368.

¹²¹¹ Enrique Dussel, « Eurocentrism and Modernity », in John Beverley, *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham Duke University Press, 1995, p. 65.

¹²¹² Jürgen Habermas, philosophe et sociologue allemand né en 1929. Il fait partie de l'École de Frankfurt tout en s'éloignant de ses thèses initiales. Voir *Le Discours philosophique de la modernité*, (Der philosophische Diskurs der Moderne), trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988. Charles Taylor, né en 1931, est un philosophe québécois d'expression anglaise et spécialiste des sciences politiques. Voir son ouvrage *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.

¹²¹³ « Modernity is, in fact, a European phenomenon, but one constituted in a dialectical relation with a non-European alterity that is ultimate content. » (« La modernité est, en fait, un phénomène européen, mais constitué dans une relation dialectique avec une altérité non-européenne qui est le contenu final. »), Enrique Dussel, « Eurocentrism and Modernity », p. 65.

¹²¹⁴ Enrique Dussel, « Eurocentrism and Modernity », p. 65.

vue est barbare et victime innocente que l'on doit émanciper de sa culpabilité. Enrique Dussel pense en définitive que les souffrances et sacrifices pour accéder à cette civilisation et rédemption sont nécessaires et inévitables.¹²¹⁵ Ce mythe renferme une notion de concept rationnel d'émancipation à assumer mais en même temps, il développe aussi un mythe « irrationnel » opposé, qui justifie la violence des génocides.¹²¹⁶ Enrique Dussel inaugure donc la modernité européenne à cette date : 1492, année où les Castillans débarquent en Amérique Latine, et non en Inde, pour la convertir et la coloniser.¹²¹⁷ L'idée fondamentale ainsi défendue par le philosophe mexicain est que la modernité s'est instituée en Europe lorsqu'elle s'est opposée aux autres.

But modernity as such was « born » when Europe was in a position to pose itself against an other, when, in other words, Europe could constitute itself as a unified ego exploring, conquering, colonizing an alterity that gave back its image of itself.¹²¹⁸

Mais la modernité en tant que telle est « née » quand l'Europe a été en mesure de se poser contre autre, lorsque, en d'autres termes, l'Europe a pu se constituer comme un ego unifié explorant, conquérant, colonisant une altérité qui rendit son image d'elle-même.

La notion de « moderne » s'oppose à celle de « tradition », et est à « classer » dans le champ notionnel du progrès, dont les peuples colonisés et soumis à l'Occident ont été dépourvus. Le projet de Enrique Dussel est donc de dépasser la modernité eurocentrée. Il ne s'agit pas de combattre l'idée de modernité par l'antimodernisme. Il s'agit au contraire de proposer des notions telle la « diversité » qui est un « projet universel de décolonisation de la modernité eurocentrée ».¹²¹⁹ Enrique Dussel va à l'encontre de Jürgen Habermas qui pense que la modernité est un projet inachevé. Ce philosophe allemand pense que l'humanité doit défendre ce projet et le continuer afin de ne pas perdre son humanité. Sa philosophie préconise de ne pas abandonner le monde social au profit de la raison instrumentale qui n'est qu'un simple moyen.

Habermas pense l'égalité entre les cultures et les peuples divisés à un niveau global par les deux pôles de la différence coloniale. Mais pour Enrique Dussel, ce n'est pas suffisant. Ce

¹²¹⁵ Enrique Dussel, « Eurocentrism and Modernity », p. 75.

¹²¹⁶ Enrique Dussel, « Eurocentrism and Modernity », p. 66.

¹²¹⁷ Voir aussi Anibal Quijano, « Modernity, Identity, and Utopia in Latin America », in John Beverley, *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham Duke University Press, 1995, p. 202.

¹²¹⁸ Enrique Dussel, « Eurocentrism and Modernity », p. 66.

¹²¹⁹ Ramon Grosfoguel, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité. », trad. de l'espagnol par Anouk Devillé et Anne Vereecken, *Multitudes*, 2006/3, n°26, p. 71.

dernier défend « une multiplicité de propositions critiques décolonisantes à partir des localisations épistémiques des peuples colonisés. »¹²²⁰

La philosophie de la libération dont parle Mignolo propose de passer par des penseurs critiques de chaque culture en dialogue avec d'autres cultures. Comme le résume le sociologue Ramon Grosfoguel, le monde passe du « christianise toi ou crève » à un « civilise toi ou crève » du seizième au dix-huitième siècles et dix-neuvièmes; ainsi qu'au « développe toi ou crève » du vingtième siècle et plus récemment au « démocratise toi ou crève » au début du vingt-et-unième siècle. Il dénonce une absence totale de respect et de reconnaissance et de formes de démocraties indigènes islamiques ou africaines. Ainsi, des formes d'« altérité démocratiques sont rejetées à priori. »¹²²¹

Nous voyons donc qu'il existe des solutions pour décentraliser l'Europe et le faire notamment dans la pensée. On trouve l'idée chez Mignolo de remplacer post-colonialisme par post-occidental.¹²²² Le post-colonialisme soutient que l'« Orientalisme et l'Occidentalisme sont la condition de l'Orientalisme, sans Occidentalisme, pas d'Orientalisme. »¹²²³ Et sans colonialisme, il n'y a pas de modernité.¹²²⁴

"Modernity" was a notion that contributed to the self definition of post-Renaissance Europe in the time frame. "Modernity" implied the colonization of time and the invention of "Middle Ages". And "Occidentalism" was a notion that contributed to the self-definition of post-Renaissance Europe in the frame of space. "Modernity" implies also the colonization of space and the making of the colonial difference.¹²²⁵

La "Modernité" est une notion qui a contribué à la définition de soi de l'Europe après la Renaissance au niveau temporel. La « Modernité » impliquait la colonisation du temps dans l'invention du « Moyen Âge ». Et l'« Occidentalisme » est une notion qui a contribué à l'auto-définition de l'Europe après la Renaissance au niveau spatial. La « Modernité » implique aussi la colonisation de l'espace et la réalisation de la différence coloniale.

¹²²⁰ Ramon Grosfoguel, p. 66.

¹²²¹ Ramon Grosfoguel, p. 67.

¹²²² Walter Mignolo, « Local Histories and Global Design : an interview with Walter Mignolo », *Discourse*, 22.3, in *Fall 2000*, p.28.

¹²²³ « Without Occidentalism there is no Orientalism. », Walter Mignolo, « Local Histories and Global Design : an interview with Walter Mignolo », *Discourse*, 22.3, Fall 2000, p. 28.

¹²²⁴ Pour approfondir sur le concept de modernité, Denis Monnerie, « Vous avez dit "modernité" ? Modernité, nationalisme et consommation dans un monde globalisé », *L'Homme*, 2006/4, n° 180, pp. 184-196. Sur un essai de définition de la modernité voir Bruno Latour, « Le rappel de la modernité - approches anthropologiques », *ethnographiques.org*, novembre 2004, n° 6 - <http://www.ethnographiques.org/2004/Latour.html> (dernière consultation 08/06/2010) Sur les relations entre Orientalisme et Postmodernisme voir John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997, chap. 12, pp. 210-225.

¹²²⁵ Walter Mignolo, « Local Histories and Global Design : an interview with Walter Mignolo », *Discourse*, 22.3, in *Fall 2000*, p.29.

Puisque la colonialité intellectuelle se fait passer pour universelle alors qu'elle n'est que particulière, il faudrait peut-être construire une véritable universalité.

La nécessité d'un langage critique commun décolonisateur exige une forme d'universalité distincte des conceptions globales/universelles impériales monologiques et monotopiques de droite comme de gauche imposées, au nom de la civilisation, par la persuasion ou par la force au reste du monde. Il appelle cela un « universel radical décolonial anti-systémique diversel ».¹²²⁶

En opposition aux universaux abstraits des épistémologies eurocentriques qui absorbent le particulier dans l'identique, un « universel diversel décolonisateur anti-systémique » serait un universel concret qui construit un universel décolonisateur « à partir des luttes éthico-épistémiques particulières contre le patriarcat, le capitalisme, l'impérialisme et la modernité eurocentrée, à partir d'une « diversalité » de projets éthico-épistémiques. »¹²²⁷ Ramon Grosfoguel lance un « appel à créer un universel qui soit pluriversel, un universel concret qui incluse toutes les particularités épistémiques dans une lutte décolonisatrice pour une socialisation du pouvoir transmoderne. »¹²²⁸ Peut-être est-ce une des solutions qui permettrait de décentrer et de décoloniser la philosophie et qui rendrait enfin justice aux philosophies autres qui n'ont pas la parole ni droit d'existence ? Nous allons le voir dans le bilan de cette recherche qui va nous permettre de répondre aux questions que nous nous posions initialement.

Conclusion

Dans l'universalité de la ratio occidentale, il y a ce partage qu'est l'Orient : l'Orient pensé comme l'origine, rêvée comme le point vertigineux d'où naissent les nostalgies et les promesses de retour, l'Orient offert à la raison colonisatrice de l'Occident, mais indéfiniment inaccessible, car il demeure toujours la limite : nuit du commencement, en quoi l'Occident s'est formé, mais dans laquelle il a tracé une ligne de partage, l'Orient est pour lui tout ce qu'il n'est pas, encore qu'il doive y chercher ce qu'est sa vérité primitive. Il faudra faire une histoire de ce grand partage, tout au long du devenir occidental, mais le laisser apparaître aussi dans son hiératisme tragique.¹²²⁹

Au terme de notre recherche, nous avons pu éclairer ce problème de l'existence, de la réception et de la représentation de la philosophie chinoise en France.

¹²²⁶ Ramon Grosfoguel, p. 70.

¹²²⁷ Ramon Grosfoguel, p. 71.

¹²²⁸ Ramon Grosfoguel, p. 71.

¹²²⁹ Michel Foucault, Préface à Folie et Dérison, *Histoire de la folie*, Paris, Plon, 1972, p. IV. Supprimé de la seconde édition de l'ouvrage.

Puisque la philosophie chinoise représente une autre philosophie que la philosophie occidentale, nous avons, avant d'étudier les discours des savants et philosophes français sur la philosophie chinoise, analysé comment l'Occident se représente l'Autre parce que la philosophie chinoise représente l'autre de la philosophie (occidentale). Par là, comme parler des discours sur la philosophie chinoise qui ont permis de l'imaginer, c'est aussi parler de l'imaginaire de la Chine en général et par voie de conséquence de l'Autre tel que l'on imagine en Occident ; il a donc fallu comprendre dans un premier temps comment on s'est représenté l'Autre en Occident, ou l'Orient. En tout premier lieu, il a été nécessaire de déterminer quel était l'imaginaire européen de l'Orient jusqu'au point de départ de l'Orientalisme appliqué à la philosophie chinoise que constituent les Jésuites. Il est alors apparu que les entités d'Orient et d'Occident ont été instituées, en miroir l'une de l'autre ainsi qu'en opposition. Le contraste constitutif de ces deux idées s'est construit à travers la notion de frontières et de limites imaginaires. L'Occident s'est construit par opposition avec l'Orient, dont il s'est expurgé de toutes les caractéristiques, notamment par le biais de la création de la filiation grecque de l'Europe avec l'institution au dix-neuvième siècle du « Modèle Aryen » dont parle Martin Bernal, un modèle qui rejette les influences égyptienne et phénicienne dans la culture et pensée grecques, un modèle contemporain à la montée du racisme scientifique de ce siècle.

La manière dont les savants et philosophes français se sont représentés la philosophie chinoise dépend de cette construction dichotomique du monde, et la question des discours sur la philosophie chinoise chez les savants français doit s'analyser à travers les notions d'Orientalisme, d'exotisme, et à l'aide des concepts d'imaginaire et de représentation. L'Orientalisme, auquel la philosophie participe, représente le discours de l'Occident sur l'Orient qui légitime la colonialité occidentale et théorise l'Autre par une conjonction de représentations qui au final essentialise l'Orient (tout autant que l'Occident). Ainsi l'imaginaire caractérise ce discours sur l'Autre que sont la Chine et sa philosophie et est constitué par une série de représentations que les penseurs se transmettent par le biais de leurs textes tout au long des siècles depuis les Jésuites jusqu'à nos jours. Ce discours sur la philosophie chinoise est également à comprendre à la lumière de l'exotisme dans le sens où la Chine, représentant l'Autre et l'Ailleurs de l'Occident, a pu être utilisée par les philosophes pour son altérité et sa distance géographique afin d'éviter la censure sur les questions nationales. Cette rêverie de l'étranger caractérise et essentialise la Chine et sa philosophie, beaucoup plus imaginées et rêvées que connues.

Une fois présenté le cadre idéologique qui accompagne l'imaginaire sur l'Autre, nous avons pu étudier la représentation de l'Autre avant les missions en Chine. Il s'agissait dans l'ordre de notre réflexion d'identifier l'Autre avant les missions jésuites dont nous avons pressenti qu'elles représentaient le départ de l'Orientalisme européen sur la Chine. Il s'est alors agi de déterminer comment l'Occident avait défini l'Orient avant de voir concrètement, par le biais de stéréotypes, comment apparaissait l'Autre dans l'imaginaire occidental et plus particulièrement la Chine et les Chinois. Ainsi, est apparue l'idée que l'Orient avait été institué par l'Occident dans son imaginaire car c'était une « région » plus fantasmée que connue avant les missions jésuites du seizième siècle. Cela a permis à l'Occident de dessiner les contours de son territoire, en plaçant l'Orient dans un « coin » en haut de ses cartes, endroit du Paradis, merveilleux et inaccessible. Jusqu'aux missions jésuites, l'Autre est apparu comme une inversion de l'Européen, tantôt sous les clichés de l'étranger, du Sarrazin ou de l'Infidèle, tantôt s'opposant aux civilisés d'Europe revêtant les masques du barbare et du sauvage. Ainsi, la Chine et les Chinois, même si ces termes sont anachroniques comme nous l'avons vu, apparaissaient comme mystérieux et peu connus. L'Europe a imaginé les Mongols, qui occupaient alors la Chine au treizième siècle et qui avaient fondé la dynastie Yuan, comme un danger et un peuple de l'enfer mais qu'ils pouvaient convertir. C'est alors que des membres d'Ordres religieux mendiants comme Jean de Plan Carpin et Guillaume de Rubrouck ont été envoyés afin de comprendre, et d'espionner à des fins de conversion religieuse. Ces rencontres pré-jésuites n'ont pas apporté beaucoup de connaissances concrètes sur la Chine et sa philosophie et c'est avec Marco Polo qu'émerge l'idée que la Chine est l'image inversée de l'Europe.

Les Jésuites ont en revanche engagé le véritable début de la relation suivie entre la Chine et l'Europe. Par le biais de leur connaissance de la langue chinoise, ils ont pu renseigner l'« Occident » sur la Chine et ses philosophies. Ces missionnaires représentent le début de la sinologie et fournissent à l'Europe un grand nombre de connaissances sur ce pays. Il semble par contre que ces connaissances n'étaient pas désintéressées, car conditionnées par l'aspect religieux de leur mission religieuse. Même s'ils étaient versés dans les sciences, ils restaient en définitive des envoyés du Pape pour convertir ce peuple considéré comme païen avant tout. Les Jésuites ont donc présenté à l'Europe des informations sur la Chine tournées vers ce but, et, surtout, ont interprété dans ce sens ce dont ils étaient témoins. Ils ont offert à l'Occident une image idéalisée et déformée de la Chine dans le but de justifier leur entreprise de conversion et leur objectif n'était donc pas de présenter une description scientifique et réaliste de la Chine. Les Européens ont donc continué à s'imaginer la Chine et la philosophie chinoise

à travers le prisme de la vision des Jésuites qui rappelons-le, ne fréquentaient que des personnages privilégiés et des lettrés, hauts placés dans l'échelle de la société chinoise de l'époque. Ils se sont donc fait le relais d'une seule Chine, [celle d'une couche sociale particulière](#), parmi la multiplicité des [autres](#) représentations possibles. Les descriptions et représentations que les Jésuites ont données de la Chine ont eu en définitive un grand rôle et un impact considérable dans la construction de la vision que l'Europe a eu ou a encore de la Chine. Certains thèmes, comme les images du despote éclairé et le mythe du sage chinois, ont en effet beaucoup influencé l'Europe des Lumières qui, à son tour, a transmis ces représentations aux intellectuels suivants. Certains philosophes ont contribué à répandre une image positive et de modèle de la Chine alors que d'autres l'ont attaquée et critiquée. [Les représentations de la philosophie chinoise qu'ont érigées les Jésuites](#) ont également participé à dresser une frontière imaginaire entre la Chine et l'Europe constituant un espace indépassable. En effet, les Jésuites décrivant la Chine autre, monde différent et opposé à celui de l'Europe, ont contribué à construire une « altérité » chinoise qui est encore bien en place de nos jours.

La suite de notre enquête sur la réception et la représentation de la philosophie chinoise en France demandait d'analyser quel avenir eurent ces images qu'avaient apportées les Jésuites en Europe, et particulièrement en France. Notre hypothèse reposait sur l'idée qu'elles avaient contribué à nourrir ce discours sur la philosophie chinoise, à leur époque mais aussi tout au long des siècles qui suivirent et peut-être jusqu'à aujourd'hui. Nous avons [alors](#) remarqué que les représentations des Jésuites de la Chine et de sa philosophie avaient été transmises de penseurs en penseurs et de textes en textes. Ainsi, la thèse que défend Saïd sur l'Orientalisme quand il avance l'idée qu'il s'agit d'un système et d'un réseau de textes au sein desquels des auteurs (se) transmettent idées et constructions sur l'Orient, s'est avérée [pertinente et applicable](#) à la philosophie chinoise. Nous avons donc pu identifier quelles représentations sur la Chine, les Chinois et leur philosophie, initiées par les Jésuites leur ont « survécu » et considérer leur influence dans la représentation contemporaine de la philosophie chinoise. La prétendue altérité absolue de la Chine est la première représentation qui a été décelée, les missionnaires la présentant comme l'étrangeté absolue, monde étrange et mystérieux. La philosophie chinoise est alors apparue comme l'Autre de la philosophie en Occident, les philosophes se la représentant tour à tour comme un « autre globe », exotique. [La philosophie chinoise était](#) classifiée dans les histoires de la philosophie en période pré-chrétienne comme si il n'y avait eu de philosophie chinoise « ancienne ». Cela laisse apparaître l'idée, non fondée, qu'il y ait un seul foyer de la philosophie, ce qui est impossible comme [cela est tout](#)

autant impossible dans les sciences et toutes les autres productions intellectuelles, techniques, poétiques et artistiques de l'humain.

Les Jésuites avaient aussi été les instigateurs de l'idée selon laquelle la Chine est scientifiquement « attardée ». Les envoyés du Pape ont remarqué une « progression » dans les sciences qui s'est arrêté dans le temps et la Chine reste figée. Ce état de fait serait causé pour les Jésuites par « l'inertie » et le « pragmatisme » des Chinois, trop pratiques et trop peu théoriques. Nous avons pu remarquer que les Histoires de la philosophie à partir du dix-neuvième siècle, période qui voit les expansions colonialistes de l'Europe ainsi que la montée du racisme scientifique, avaient développé une image de la Chine et des Chinois cantonnés au « pratique », n'ayant pas développé d'idées abstraites, autant d'idées dont Hegel s'est fait le relais. La dimension pratique de la pensée des Chinois est assimilée aux commencements de la philosophie. Cette idée de commencement implique un début et une fin, c'est-à-dire une vision linéaire de l'histoire qui place la philosophie de la Chine au départ de cette progression dans une échelle du progrès dont la civilisation occidentale en serait l'aboutissement. Ce racialisme, ou racisme scientifique, a débordé les sphères intellectuelles pour s'immiscer dans un lectorat populaire qui reprend ces idées de « déficience » théorique des Chinois. Nous avons vu que cette notion de retard était déterminée selon le seul critère de l'Occident. Les Chinois ont en fait posé les questions différemment que les Occidentaux et à des moments divers. Ce « retard » appliqué à la Chine dans la sphère intellectuelle et scientifique, est une caractéristique de la colonialité et les figures des dominés et colonisés sont anachroniques tandis que celles des dominants et colonisateurs modernes. Les philosophes se sont fait le relais de cette idée initiée par les Jésuites qui présente les Chinois comme inférieurs aux Occidentaux dans les sciences théoriques. Cette idée de retard dans les sciences relève également de la théorie anthropologique de l'évolutionnisme qui soutient une idée de développement d'une espèce humaine unique mais selon des stades précis. La Chine serait donc à un stade inférieur par rapport à l'Occident. Se trouve alors inauguré un des lieux communs développés sur la Chine et les Chinois, celui d'un monde statique et archaïque, par opposition au monde occidental qui serait doté d'un potentiel moderne et de développement extraordinaire. Même les plus sinophiles des penseurs français comme Voltaire se font le relais de l'idée selon laquelle les Chinois ont été novateurs dans les sciences mais qu'ils se seraient stoppés à un moment donné et que l'Occident les dépasse maintenant. Cette idée de « retard » dans le développement est donc subjective et relative au seul point de référence qu'est l'Occident. Les Chinois sont à l'origine d'inventions qui ont bouleversé leur société et en aucun cas la Chine ne peut être considérée comme une entité éternelle au vu de son histoire

chaotique. Elle a subi des bouleversements historiques et sociétaux comme n'importe quelle société. Ces accusations occidentales servent à asseoir la supériorité des Occidentaux qui ignorent totalement la production scientifique, l'histoire de la Chine et la philosophie chinoise. Les seules inventions qu'ont faites les Chinois seraient utilisées à des fins puérides. Cette idée de retard scientifique se retrouve encore de nos jours chez François Jullien qui apporte une structuration qu'il considère comme manquante à la philosophie chinoise. Mais les structures philosophiques (occidentales) dont il dote généreusement la philosophie chinoise sont en fait une manière d'universaliser la philosophie européenne. La Chine est également considérée comme anhistorique, immuable et éternelle du fait de l'histoire centrée sur l'Europe dont elle est le vecteur.

L'idée de l'incompatibilité de la Chine au philosophe, une idée encore contemporaine, a été initiée par les Jésuites à travers le développement de trois *a priori* représentés par les idées que la Chine occuperait la place d'« enfance de la pensée », que la langue chinoise ne permettrait pas la philosophie et que la Chine serait essentiellement religieuse et superstitieuse. Les Jésuites présentaient déjà l'écriture chinoise comme étant composée de hiéroglyphes, il en fallût donc peu pour que les savants dont les missionnaires étaient la source d'information sur la Chine, reprennent ce début d'idée négative sur l'écriture en Chine. L'idée de la Chine enfance de la pensée est à resituer dans une perspective évolutionniste et raciste qui la place au début de l'échelle linéaire du développement vers le progrès dont l'Europe et sa philosophie représentent l'aboutissement. On a donc comparé les Chinois à des enfants à cause de leur « écriture grossière qui représentait des dessins » selon Herder et que les philosophes ont identifiée à une forme de proto-écriture empruntée aux linguistiques. De même, ces idées sont à replacer dans le contexte du foyer unique de la philosophie. Toutes les raisons étaient bienvenues pour conserver cette idée encore défendue actuellement de foyer unique de la philosophie, en Grèce, et qui correspond à un mythe développé par les théoriciens du racisme du dix-neuvième siècle. Comme la philosophie commence en Grèce, toutes les philosophies qui la précèdent ou sont situées ailleurs sont considérées comme son enfance car en amont sur l'échelle du développement vers la civilisation. Ces idées d'enfance sont étayées par un racisme sans bornes où les Chinois sont décrits en des termes peu reluisants, décadents, mentalement différents et fourbes. Cette idée d'origine de la philosophie chinoise est encore présente de nos jours chez par exemple François Jullien. Cette notion d'origine que le philosophe contemporain emploie est lourde de sens et doit se replacer dans un contexte de temporalité. Elle sous-entend que la philosophie chinoise est toujours vue comme un « avant » de la philosophie sur l'échelle linéaire de la philosophie et des histoires

de la philosophie finalement. Employer le terme « origine » c'est quelque part dire « enfance ». L'écriture fut aussi un critère pour nourrir cette impossibilité pour la Chine de philosopher. Les Jésuites dans leurs *Lettres* avaient déjà qualifié l'écriture chinoise d'étrange et de hiéroglyphes, ce qui rendait exotiques leurs écrits. Elle fut décrite comme une langue inapte à rendre l'abstrait et donc à philosopher chez Leibniz, [ce qui fut repris par](#) Hegel. Cette idée assez répandue que la langue chinoise aurait été un frein au développement scientifique en Chine trouve son origine chez les linguistes qui en font une langue primitive car simple, idéographique et monosyllabique. Enfin, la dernière caractéristique chinoise qui la couperait de la capacité à philosopher serait sa religiosité. Les Jésuites avaient déjà évoqué dans leurs *Lettres* les pratiques magiques et la croyance aux démons. La philosophie chinoise a été rangée du côté des croyances et superstitions et assimilée à une philosophie religieuse.

Il a ensuite été question au cours de notre étude d'étudier les images et clichés que les Jésuites avaient dressés de la Chine et des Chinois et qui figeaient la philosophie chinoise dans des stéréotypes qui ont traversé les âges. Le premier concernait l'image du « sage chinois » initiée par les Jésuites en la personne de Confucius qu'ils teintaient de religion. Ce philosophe chinois a été comparé à Socrate, et a été érigé en figure du « sage chinois » tout au long des siècles chez les philosophes, comme champion de la morale. Ce stéréotype du « sage chinois » explique sans doute que l'on affuble la philosophie chinoise de quiétude spirituelle, sagesse pratique et savoir vivre. Cette image du « sage chinois » est encore présente comme essentialisée chez des [intellectuels](#) comme [Michel Maffesoli](#) qui parlent comme d'une entité [de la sagesse extrême orientale pour parler de Zhuangzi](#), 卅 penseur et du « sage chinois ». Cette image développée sur la philosophie chinoise n'est pas légitime car éloignée de la réalité. Ce cliché du « sage chinois » [a été](#) initié par les Jésuites pour des besoins de conversion en Chine et de justifications de leur entreprise en Europe. Quand ils ne critiquent pas Confucius, c'est pour lui donner un rôle de précurseur du christianisme. Ainsi, au fil du temps, ce n'est pas le véritable message de Confucius qui circule dans les textes philosophiques sur la philosophie chinoise, mais des clichés que se sont appropriés les savants français. Les Jésuites sont aussi les instigateurs de l'image du despote éclairé ou de la Chine despotique. Cette image positive chez les Jésuites est dénigrée chez des penseurs comme Montesquieu ou reprise positivement chez Voltaire chez qui cette idée de despote éclairé est mêlée à celle de philosophe-roi, accentuée par celle d'un pays gouverné par des philosophes, les fonctionnaires étant recrutés par des concours sur les Classiques du pays.

Au terme de cette analyse de l'avenir qu'ont eu les représentations de la philosophie chinoise initiées par les Jésuites, nous en sommes arrivés à la conclusion que toutes ces représentations accolées à la Chine et à sa philosophie se rejoignent en leur usage stratégique. La Chine et sa pensée sont donc un argument pour les philosophes français, un objet, une étape dans un raisonnement, un argument religieux, philosophique, économique et politique. Ces représentations ont fait l'objet d'un usage calculé *a priori* et la philosophie chinoise n'a pas été étudiée pour elle-même mais pour répondre à des questions du temps de ces philosophes. La Chine a pu donc être utilisée comme argument religieux. Chez Malebranche elle apparaît comme participant d'une argumentation pour convertir le peuple chinois tandis que chez Leibniz et Voltaire la Chine et sa philosophie représentaient un modèle religieux de tolérance qui pouvait servir à mettre fin aux conflits religieux entre Catholiques et Protestants. La Chine et sa philosophie offrent à Montesquieu une épreuve pour vérifier sa théorie des gouvernements politiques et elles apparaissent comme une formalité argumentative à surmonter. Cette utilisation stratégique de la Chine est encore présente à l'heure actuelle chez des penseurs qui continuent à utiliser la Chine comme d'un outil philosophique, une « prothèse mentale » et un simple opérateur qui servirait la pensée narcissique européenne.

Le mouvement de la réflexion, après nous avoir poussé à considérer comment l'Occident s'est représenté l'Autre et a construit un discours sur la philosophie chinoise, puis à voir la description de ces représentations et images de cette philosophie, nous a amené, enfin, à considérer les causes de l'ensemble du problème afin de le comprendre et de le résoudre. Nous avons tenté une explication des enjeux profonds de la problématique de l'existence de la philosophie chinoise car comme nous l'avons vu à travers quelques textes, il s'agit bien d'une philosophie. Nous avons essayé d'aborder la philosophie chinoise sous un nouvel angle, qui viendrait renverser l'ensemble des représentations et images qui ont nourri le discours sur la philosophie chinoise.

C'est pourquoi notre étude de l'eurocentrisme a démontré qu'il constituait le noeud du problème de la méconnaissance et du manque de reconnaissance de la philosophie chinoise. Nous avons vu en quoi cette division du monde était réductrice et cachait une domination par le biais de l'établissement d'une géographie imaginaire dans le sens d'un mécanisme de création de l'espace qui sert l'Orientalisme. Elle participe de cette institution imaginaire d'une limite entre « Nous » et les « Autres » ou entre les « civilisés » et les « barbares ». La notion de territoire a joué un rôle dans cette division et s'est montrée comme non naturelle et comme un fait de culture. Cette segmentarisation du monde implique celle de la vie humaine ainsi que

de la pensée et il s'est avéré que le territoire était occupé par l'Occident, autant de manière concrète que abstraite par la pensée, et s'est ainsi montré une manifestation résultante de la colonisation. Cette notion de territoire va de pair avec celle de nation, notion moderne de communauté imaginée comme limitée et souveraine. Cette division du monde est tout autant horizontale, Orient et Occident, que verticale, Nord et Sud ; mais elle est surtout concentrique, avec un centre et une périphérie qui tend vers ce dernier. C'est l'Occident qui occupe la place du centre de domination du monde mais qui en même temps représente la fin de l'histoire linéaire qu'elle a mis en place, en tant qu'aboutissement de l'évolution humaine vers le progrès de la « civilisation ». Cette place centrale que se sont octroyés l'Europe et l'Occident est fondamentale dans la compréhension de la problématique de l'ignorance et de la méconnaissance de la philosophie « des Autres » et ce que cette position implique. En effet, les Autres se définissent par rapport au centre que représente l'Occident et c'est la colonialité comme survivance du colonialisme qui a institué cette division. Le rapport entre centralisation de l'Europe dans le monde, et « périphérisation » de ses « Autres » avec la philosophie chinoise réside dans le fait que la philosophie, ancrée dans une origine imaginée de la Grèce antique, donc en Europe, est la propriété instituée de l'Europe. Ainsi, les Européens refusent ce nom et cette capacité à penser aux autres ; ou bien on imagine que l'Europe leur donne les moyens de penser avec une importation de tout l'outillage conceptuel qu'elle a institué en universalité de la pensée. Mais il s'est avéré que les philosophies dont l'Europe s'octroie la « paternité » sont en réalité composées d'emprunts à d'autres pensées et qu'il est impossible de concevoir un hermétisme des idées qui ont forcément voyagé, d'autres foyers philosophiques existant fatalement dans le monde. Comme la dissimulation de la localisation du sujet d'énonciation implique une hiérarchie des connaissances, il est nécessaire de relocaliser la pensée afin de rétablir l'origine des idées et enfin sortir du mythe de l'universalisme de la philosophie européenne. Nous avons vu que cette idée de cacher la localisation de l'épistémologie est une caractéristique de la philosophie en Occident. Le philosophe Santiago Castro-Gomez les nomme les épistémologies du « point zéro » qui « cache le point de vue particulier comme s'il se situait dans un au-delà de tout point de vue. Cette perspective se présente comme celle du regard de Dieu et recouvre son épistémologie particulière sous un discours universaliste. »¹²³⁰ Cette dissimulation implique la domination et sert la colonialité des esprits. Nous avons finalement vu que la philosophie européenne était

¹²³⁰ Santiago Castro-Gomez, « La Hybris del Punto Cero : Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810) », in Ramon Grosfoguel, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité. », trad. de l'espagnol par Anouk Devillé et Anne Vereecken, *Multitudes*, 2006/3, n°26, p. 53.

un discours particulier qui s'était érigé en discours universaliste. Au final, la localisation de la philosophie est bien nécessaire pour contrer l'universalisme et l'eurocentrisme de la pensée. Le fait de dire que tout vient du même endroit, c'est-à-dire l'Europe, contribue à universaliser faussement le savoir et à désigner un seul foyer épistémologique dans le monde. On croit que le colonialisme a disparu mais la colonialité est encore bien présente. Elle se manifeste notamment par une colonialité intellectuelle.

La colonialité centralise et hiérarchise donc les connaissances, et la philosophie n'échappe pas à ce phénomène. Derrière la question de la capacité à philosopher de la Chine se trouvent des résidus de pensée colonialiste et un orientalisme tenace. La colonialité de la philosophie est encore bien présente et la philosophie eurocentrée, considérée comme unique philosophie, participe du mythe occidental de centre du monde intellectuel. Cette colonialité en les classant, hiérarchise les connaissances ainsi que la philosophie et se manifeste par la diffusion des sciences humaines, de catégories et de néologismes à travers le monde. Cette influence épistémique occidentale laisse croire que l'Europe est l'unique centre du savoir et neutralise les autres philosophies en empêchant leurs connaissances.

Ainsi, le discours sur la philosophie chinoise dans l'imaginaire français négatif s'est manifesté comme l'un des effets de cette épistémologie eurocentrée. À travers l'utilisation d'un langage construit selon cette opposition « nous » et « eux », la philosophie en Occident a réduit au silence les autres philosophies. La philosophie chinoise est devenue un objet d'étude et un concept, ce qui l'a essentialisé. Ce langage participe de l'hégémonie culturelle de l'Occident sur le reste du monde et de la domination d'un groupe sur un autre.

Le monde est donc encore soumis à une colonialité et à un centralisme de l'Europe qui se manifestent nt par une domination et une suprématie qui s'étendent également à la culture et au monde intellectuel et non pas que économique. Ainsi, la philosophie, bien loin de combattre cette suprématie, l'a construite et l'a justifiée. À la lumière de cette colonialité tenace de l'Europe, nous pouvons comprendre maintenant pourquoi la philosophie pose problème pour les philosophes français. Elle remet en cause l'hégémonie européenne de la philosophie qui s'est exportée dans le monde entier à travers ses concepts. En effet, la philosophie eurocentrée s'est construite sur une universalisation de l'expérience particulière de pensée qu'elle représente pourtant et par la négation des autres expériences philosophiques du monde. Elle est ainsi la seule à penser r et peut donc se permettre et surtout doit partager son savoir et ses lumières en les imposant au monde.

Ce travail de recherche s'est au départ interrogé sur l'origine de la question de la non-existence de la philosophie chinoise, question inique et paradoxale à nos yeux. Il nous est apparu clairement que cette représentation des philosophes et savants français de la philosophie chinoise devait avoir une origine identifiable et nous avons décidé de remonter dans l'historique des relations intellectuelles franco-chinoises. Nous avons émis l'hypothèse que cette représentation actuelle de la philosophie chinoise avait son origine chez les Jésuites et nous avons essayé d'identifier ce système de représentations dans un premier temps afin de voir si il avait eu une pérennité et quelles implications il avaient dans la vision contemporaine française de la philosophie chinoise.

Il s'avère au final que la réception de la philosophie chinoise en France est au départ biaisée par les informations relayées par les Jésuites qui non seulement proviennent de sources restreintes, mais aussi sont tournées de manière à favoriser leur mission d'évangélisation. Nous avons aussi vu que les philosophes et penseurs européens et notamment français se sont transmis, tel un héritage, ces représentations de la Chine et de sa philosophie à travers les siècles dans leurs textes. Ainsi, nous pouvons affirmer que l'image contemporaine qu'ont les philosophes de la philosophie chinoise résulte de ce « patrimoine » orientaliste qu'ont légué les Jésuites.

Nous avons également remarqué que ce problème ne pouvait se comprendre qu'au travers de la relation que l'Occident a à l'Autre et dans une perspective colonialiste, orientaliste et eurocentriste. Cette question doit s'analyser et se résoudre à partir de cette grille de lecture ambitieuse. C'est parce que le monde est encore dans une colonialité intellectuelle et un eurocentrisme de la pensée tenaces que l'on ne reconnaît pas la philosophie des Autres. Si les autres philosophies sont réduites à des sagesses, des pensées, ou des spiritualités, cela s'explique avec la place centrale de l'Occident dans le monde comme point unique du savoir.

Il existe néanmoins des pistes et stratégies pour sortir de cette domination épistémique occidentale qui essaie enfin de « provincialiser l'Europe » dans le domaine de la philosophie, et certains intellectuels dans le monde entier essaient de décentraliser l'Europe, de comprendre le mécanisme de la colonialité afin de l'éradiquer.

Il s'agirait tout d'abord comme le pense le philosophe Walter Mignolo, d'ouvrir les possibilités de la diversité et de la localisation diverse des connaissances. C'est l'unique moyen pour décentraliser la connaissance et notamment, dans le cas qui nous intéresse, la philosophie. Il faut considérer l'émergence de nouvelles philosophies développées par les penseurs postcoloniaux d'Amérique du Sud, de la philosophie de la libération, et que cette

décentralisation ne peut se faire qu'à travers la « différence coloniale » ou autrement dit par les « Autres » de l'Europe et de l'Occident. Des penseurs comme Frantz Fanon, Rigoberta Menchu, Gloria Anzaldua, Subramani, Abdelkebir Khatibi et Édouard Glissant ont initié de nouvelles philosophies, et il existe déjà tout un arsenal, mais peu diffusé en France, pour « penser autrement », à travers la pensée aux frontières, pour sortir et se libérer des catégories imposées par l'Occident. La créolité, la transculturation, la provincialisation de l'Europe, la critique négative introduite par les philosophes africains, en font notamment partie. La décentralisation de la philosophie passe aussi par un changement dans la façon qu'a l'Europe de regarder les choses. Il faudrait dépasser ce rôle de voyeur et accepter d'être vu comme le proposait le philosophe Jean-Paul Sartre qui dénonçait déjà le regard « pur » du Blanc. Il s'agirait aussi de sortir des limites traditionnelles épistémiques en développant des transdisciplinarités, le transculturel ainsi que la transtextualité afin de rétablir des totalités éparpillées. Il s'agirait alors de repenser la relation entre les parties et la totalité, le local et le mondial, le particulier et l'universel, les spécificités des socio-cultures et l'espace mondial qu'elles occupent. Cette décentralisation de la philosophie serait un modèle à suivre pour rendre justice à toutes les philosophies du monde qui ont été colonisées par la philosophie occidentale et dont on a effacé l'existence en universalisant la philosophie occidentale. La solution pour une philosophie égalitaire qui reconnaîtrait toutes les philosophies autres serait de « provincialiser l'Europe » c'est-à-dire de refuser la médiation universelle par l'Europe.

Nous avons notamment vu que la traduction était un concept essentiel dans cette problématique de la centralité de l'Europe dans la connaissance et dans la colonisation du monde par elle à travers l'épistémologie, car elle constitue une absorption des particularités et l'expansion du même occidental. La traduction semblerait donc être une arme qui participerait à la colonisation intellectuelle de l'Occident dans le monde comme nous l'avons vu à travers les dictionnaires et les grammaires des missionnaires ou des administrateurs des colonies qui apparaissent comme une classification et une politisation de la langue. En tant que composante de la colonialité, la traduction permet d'effacer la particularité par exemple d'un concept philosophique pour plaquer dessus non seulement une notion européenne mais aussi toute l'idéologie que ce concept renferme. En ce sens, la traduction peut être vue comme une opération de pouvoir. La traduction n'apparaît donc plus comme un simple transfert de sens mais comme un moyen de contrôle des populations en jouant un rôle qui détermine la constitution du social. Mais nous avons également vu que, paradoxalement, la traduction pourrait nous donner les moyens pour décentraliser la pensée. La traduction pourrait être une des métaphores ou un des modes par lesquels on pourrait refuser la médiation par le centre

qu'est l'Europe, et c'est en ce sens que l'historien Dipesh Chakranbarty propose que nous renoncions au modèle commun de traduction qui pose l'équivalence par la médiation d'un terme universel et homogénéisant.¹²³¹ Enfin, une approche originale de la traduction pourrait démystifier la philosophie chinoise et la rendre accessible comme le pense Jean-François Billeter. En présentant des textes entiers, pas nécessairement longs, on peut montrer comment ces auteurs parlent et de quoi ils parlent. Jean-François Billeter propose une présentation de textes qui « devraient être éclairés, commentés, placés dans leurs contextes pour devenir pleinement intelligibles ». ¹²³² Le fait d'ôter de son contexte un texte philosophique contribue à l'universalisation du savoir, cela revient à lui enlever sa dimension temporelle et spatiale. C'est ce que fait la philosophie occidentale tout comme la science pour s'approprier les idées ou découvertes faites par ses « Autres ». Une nouvelle approche de la traduction permettrait de mettre fin à l'exotisme qui viendrait « d'un choix de traduction contestable. »¹²³³ Selon Jean-François Billeter, « trop de sinologues continuent à poser *a priori* que la pensée chinoise est trop différente de la nôtre, puisqu'elle est fondée sur des notions telles que le *Dao*, et à traduire en conséquence, prouvant par leurs traductions ce qu'ils ont posé au départ. »¹²³⁴

Nous avons enfin décelé que la décolonialisation de la philosophie allait passer par une libération sociale. Désorientaliser la philosophie participerait aussi à sa libération. Il faudrait enfin reconnaître la différence coloniale. C'est seulement par ce biais que des questions comme « y a-t-il une philosophie chinoise ? » et « la Chine pense-t-elle ? » pourront être éradiquées. Reconnaître la différence coloniale, c'est reconnaître les « autres » philosophies et décentraliser la philosophie qui vient de l'Occident et notamment de l'Europe. Par exemple, la philosophie de la libération dont parle Walter Mignolo propose de passer par des penseurs critiques de chaque culture en dialogue avec d'autres cultures. De nouvelles histoires de la philosophie qui insèrent les autres philosophies sont aussi un début pour changer cet état de fait.¹²³⁵

Au terme de cette étude, nous nous demandons quand est-ce que la philosophie européenne pourra sortir de sa « myopie culturelle » philosophique selon l'expression de John J. Clarke ?¹²³⁶ La philosophie européenne et notamment française continue, voire s'acharne, à

¹²³¹ Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe : La pensée postcoloniale, la différence historique*, trad. de l'anglais par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Amsterdam, 2009, p. 145.

¹²³² Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris, Allia, 2006, p. 46.

¹²³³ Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, p. 50.

¹²³⁴ Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, p. 53.

¹²³⁵ Voir notamment Robert C. Solomon, Kathleen M. Higgins, *A Short History of Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1996.

¹²³⁶ John J. Clarke, *Oriental Enlightenment : the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997, p. 114.

rester aveugle aux autres philosophies et aux études postcoloniales ou aux *Cultural Studies*, [et](#) reproduit la différence coloniale. Quand va-t-elle se laisser convaincre de descendre de son piédestal, et se laisser séduire par une véritable manière de penser, une pensée qui épouse toutes les pensées dans le monde et qui philosopherait par amour et partage du savoir et non dans l'optique d'une domination systémique et épistémique du monde colonial ? L'Occident laissera-t-il « l'universel lui échapper pour devenir enfin ce qu'il est supposé être, ce corpus et ce discours dans lesquels toute l'humanité pourrait se reconnaître ? »¹²³⁷

Bibliographie

Ouvrages

ABU-LUGHOD Lila, « Writing against culture », in R. Foxed (Dir.), *Recapturing Anthropology*, Sante Fe, New School of American Research Press, 1991.

ADORNO Theodor W., *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 1979.

AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité : Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

AIJAZ Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso, 1992.

ALLETON Viviane et GENTELLE Pierre, *Chine : Peuple et civilisation*, Paris, La Découverte, 2004.

ALLETON Viviane, *L'Écriture chinoise*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

AMIN Samir, *L'Eurocentrisme : critique d'une idéologie*, Paris, Anthropos, 1988.

AMIN Samir, *Modernité, religion et démocratie : critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes*, Lyon, Parangon-Vs, 2008.

AMSELLE Jean-Loup, *Branchements : Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.

¹²³⁷ Sophie Bessis, *L'Occident et les autres : Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte, 2001, p. 334.

- AMSELLE Jean-Loup, *L'Occident décroché : Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008.
- ANDERSON Benedict, *L'Imaginaire national – Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 2002.
- ANQUETIL Jacques, *Routes de la soie : Des déserts de l'Asie aux rives du monde occidental, vingt-deux siècles d'histoire*, Paris, Broché, 1992.
- ANTONIOLI Manola, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- ARIFON Olivier et RICAUD Phillipe, « L'art du décentrement ou comment la sinologie de François Jullien éclaire la médiation interculturelle », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée. A partir du travail de François Jullien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. du grec par Jules Tricot, Paris, Vrin, 1990.
- ARTAUD Antonin, *Messages révolutionnaires*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2004.
- ASAD Talal (Dir.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973.
- AUGUSTIN Saint, *La Cité de Dieu*, in *Œuvres, Tome II*, Paris, Gallimard, 2000.
- AUGUSTODUNENSIS Honorius, *De imagine mundi libri tres*, Spira, Apud Bernardum Albinum, 1583.
- BADIOU Alain, « Jullien l'apostat », in *Oser construire : Pour François Jullien*, Paris, Seuil, 2007. |
- BADIOU Alain, « L'invention de la Chine », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée. A partir du travail de François Jullien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- BALANDIER Georges, *Le Tiers du monde, sous-développement et développement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956.
- BALL Pamela, *L'Essence du Tao*, trad. de l'anglais par Sabine Boulongne, Paris, Pocket, 2007.

- BARTHES Roland, *Éléments de sémiologie*, Paris, Denöel, 1965.
- BARTHES Roland, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1972.
- BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1970.
- BARUZI Jean, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Darmstad, Scientia Verlag Aalen, 1975.
- BAYLE Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Tome V, Amsterdam, Compagnie des Libraires, 1734.
- BAYLE Pierre, *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg international, 1983.
- BAYLY Christopher Alan, *La Naissance du monde moderne (1780-1914)*, trad. de l'anglais par Michel Cordillot, Paris, L'Atelier, 2006.
- BEAUFRET Jean, *Dialogue avec Heidegger*, Tome I : Philosophie grecque, Paris, Minuit, 1983.
- BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Tome I, Paris, Gallimard, 1966.
- BERGERON Pierre, *Relation des voyages en Tartarie Fr. de Guillaume de Rubruquis, Fr. Jean du plan Cardin, Fr. Ascelin*, Paris, Georges Losse, 1634.
- BERGERON Pierre, *Voyages fait principalement en Asie dans les XII, XIII, XIV et XVe s. par Benjamin Trudele, Jean du Plan Carpin, N. Ascelin...*, La Haye, 1735.
- BERNAL Martin, *Black Athena : les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, trad. de l'anglais par Maryvonne Menget et Nicole Genaille, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- BERNARD-MAÎTRE Henri, *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1935.
- BESSIS Sophie, *L'Occident et les autres : Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte, 2001.
- BHABHA Homi K. (Dir.), *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990.
- BILLETTER Jean-François, *Chine trois fois muette*, Paris, Allia, 2000.
- BILLETTER Jean-François, *Contre François Jullien*, Paris, Allia, 2006.
- BILLETTER Jean-François, *Études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2004.

- BILLETER Jean-François, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2002.
- BLACK Jeremy, *Regards sur le monde : Une histoire des cartes*, Paris, Octopus-Hachette, 2004.
- BOIA Lucian, *L'Occident, une interprétation historique*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- BOOTHROYD Ninette et DÉTRIE Muriel (Dir.), *Le Voyage en Chine : anthologie des voyageurs occidentaux, du Moyen âge à la chute de l'Empire chinois*, Paris, Robert Laffont, 2004.
- BORUP Jørn, « Zen and the Art of Inverting Orientalism Buddhism: Religious Studies and Interrelated Networks », in Peter Antes, Armin W. Geertz et Randi R. Warne (Dir.), *New Approaches to the Study of Religion: Regional, Critical, and Historical Approaches*, New York, Walter de Gruyter & Co, 2004.
- BOST Hubert, *Pierre Bayle et la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- BOTLANSKI Luc et BOURDIEU Pierre, *La Production de l'idéologie dominante*, Paris, Demopolis, 2008.
- BOUGNOUX Daniel, « Respirer avec François Jullien », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée. A partir du travail de François Jullien*, Presses Universitaires de France, 2005.
- BOULNOIS Luce, *La Route de la Soie*, Genève, Olizane, 1992.
- BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.
- BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.
- BOUTONNET Thomas, « Vers une « société harmonieuse » de consommation ? Discours et spectacle de l'harmonie sociale dans la construction d'une Chine "civilisée" (1978-2008) », Thèse de doctorat soutenue à l'Université Jean Moulin Lyon 3 en 2009.
- BOXER Charles (Dir), *South China in the Sixteenth Century: Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P., Fr. Martin de Rada, O.E.S.A.*, Londres, The Hakluyt Society, 1953.

- BRAUMAN R. (Dir.), *Le Tiers -mondisme en question*, Paris, Olivier Orban, 1986.
- BROCKNEY Liam Matthew, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579–1724*, Cambridge, MA, Press of Harvard University Press, 2007.
- BRUN Jean, *Les Présocratiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- BRUNET Roger, *Les Mots de la Géographie : Dictionnaire critique*, Paris, 1993.
- BUCI-GLUCKSMANN Christine, *Gramsci et L'État*, Paris, Fayard, 1975.
- BUGAULT Guy, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- BURUMA Ian et MARGALIT Avishai, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, New York, Penguin Press, 2004.
- CAMOUS Thierry, *Orients-Occidents : Vingt-cinq siècles de guerres*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- CANNOCHE-BOURGNE Chantal, « L'Orient, réalité et discours dans *L'image du monde* », in *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval, littérature et civilisation*, Senefiance n° 11, Aix-en-Provence, Publications du CUER MA de l'Université de Provence, 1982.
- CARPIN Jean de Plan, *Histoire des Mongols*, trad. du latin par le Père C. Schmitt, Paris, Éditions franciscaines, 1961.
- CARTIER Michel, « Voyage à travers une Chine imaginaire : la pérégrination de Fernao Mendes Pinto », in *Actes du IVe colloque international de sinologie – Chantilly 1983 – Chine et Europe : évolution et particularité des rapports est-ouest du XVIe au XXe siècle*, Paris, Institut Ricci, 1991.
- CASTORIADIS Cornélius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe : La pensée postcoloniale, la différence historique*, trad. de l'anglais par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Amsterdam, 2009.
- CHÂTELET François, *Hegel*, Paris, Seuil, 1968.
- CHEN Fong-ching et JIN Guantao, *From Youthful Manuscripts to River Elegy, The Chinese Popular Cultural Movement and Political Transformations, 1979-1989*, Hong Kong, Chinese University Press, 1997.

CHEN Xiaomei, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

CHENG Anne, « « Y a-t-il une philosophie chinoise ? » : est-ce une bonne question ? », in Anne Cheng (Dir.), *Extrême Orient- Extrême Occident*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2005.

CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997.

CHENG Anne, *La Chine pense-t-elle ?*, Paris, Collège de France, Fayard, 2009.

CHENG Tcheng, *Ma mère et moi à travers la première révolution chinoise*, Paris, Entente, 1975.

CHESNEAUX Jean et NEEDHAM Joseph, *Histoire générale des sciences, Tome 2 : La science moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

CHIENG André, « Une lecture stratégique de l'économie chinoise », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée : A partir du travail de François Jullien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

CHOU KING, *Les Annales de la CHine, Shujing* 書經 traduit par Séraphin Couvreur, Paris, You Feng, 1999.

CHU Xiao-qian, « Identité de la langue, identité de la Chine » in Anne Cheng (Dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007.

CHUNQIU, *Annales de Printemps et Automne, Chunqiu* 春秋, Traduction de Séraphin Couvreur, Paris, Cathasia, Les Belles Lettres, 1951.

CLARKE John J., *Oriental Enlightenment: the Encounter Between Asian and Western Thought*, New-York, Routledge, 1997.

CLAVIER Paul, *Le Concept de monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

CLIFFORD James, *The predicament of Culture, twentieth-century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive*, Paris, Hermann, 1998.

COOK Daniel J. et ROSEMONT Henry Jr, *Writings on China*, Chicago et LaSalle, Opencourt, 1994.

COPANS Jean (Dir.), *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspéro, 1975.

CORM Georges, *L'Europe et le Mythe de l'Occident : La construction d'une histoire*, Paris, La Découverte, 2009.

COSANDEY David, *Le Secret de l'Occident : Vers une théorie générale du progrès scientifique*, Paris, Flammarion, 2007.

COTTEN Jean-Pierre, *Autour de Victor Cousin : Une politique de la philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

COUCHOT Hervé, « Torsion ou hétérotopie japonaise ? », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée : À partir du travail de François Jullien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

COUSIN Victor, *Cours d'Histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1829.

COYAUD Maurice, *Graphie et phonie : introduction aux systèmes d'écriture*, Paris, PAF (« Pour l'Analyse du Folklore »), 1995.

COYAUD Maurice, *Les langues dans le monde chinois*, Paris, PAF (« Pour l'Analyse du Folklore »), 1988.

CREEL Herrlee G., *Confucius and the Chinese Way*, New York, Harper & Row, 1960.

CREEL Herrlee G., *What is Taoism?: and Other Studies in Chinese Cultural History*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

CRÉPON Marc, *L'Imposture du choc des civilisations*, Paris, Pleins feux, 2002.

CRÉPON Marc, *L'Orient au miroir de la philosophie : Une anthologie*, Paris, Pocket, 1993.

CRÉPON Marc, *Les Géographies de l'esprit : Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Paris, Payot, 1996.

CRISTOFOLINI Paolo, *Vico et l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

CRITCHLEY John, *Marco Polo's Book*, Aldershot, Ashgate, 1993.

CRONIN Vincent, *Le Sage venu de l'Occident*, Paris, Albin Michel, 1957.

CUSSET François, *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze, & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003.

D'ARGENS Marquis, *Lettres chinoises ou Correspondance philosophique historique et critique entre un chinois voyageur à Paris et ses correspondans à la Chine, en Moscovie, en Perse et au Japon, par l'auteur des "Lettres juives" et des "Lettres cabalistiques"*, Paris, Pierre Gosse, 1751.

D'AVEZAC M., *Relation des Mongols ou Tartares par le frère Jean du Plan Carpin*, Paris, 1838.

DAWSON Christopher, *The Mongol Mission: Narratives and letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, New York, Sheed and Ward, 1955.

DAXUE, *La Grande Étude, daxue 大道*, traduit par M. Hasse, Paris, Cerf, 1984.

DE CANDOLLE Augustin Pyrame, *Théorie élémentaire de la botanique ou exposition des principes de la classification naturelle et de l'art de décrire et d'étudier les végétaux*, in DE CANDOLLE Augustin Pyrame, *Mémoires et souvenirs (1778-1841)*, Genève, Chêne-Bourg, 2004.

DE COURTOIS Sébastien, *Chrétiens d'Orient sur la route de Soie : Dans les pas des Nestoriens*, Paris, La Table Ronde, 2007.

DE DIÉGUEZ Manuel, *Le Mythe rationnel de l'Occident*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980.

DE GÉRANDO J.M., *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, in Jean Copans et Jean Jamin (Dir.), *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, J.M. Place, 1994.

DE GÉRANDO J.M., *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris, 1822.

DE GOBINEAU Joseph Arthur, *l'Essai sur l'inégalité des races humaines, 1853-1855*, Paris, P. Belfond, 1967.

DE LA MOTHE LE VAYER François, *La Vertu des païens*, in *Oeuvres*, Paris, Augustin Courbe, 1662.

DE MORAND Georges Soulié, *L'Épopée des Jésuites français en Chine*, Paris, Plon, 1933.

DE PORDENONE Odoric, *De Venise à Pékin*, Paris, Téqui, date non communiquée.

DE PORDENONE Odoric, *Les Voyages en Asie au XIVe siècle du bienheureux Frère Orodic de Pordenone*, Paris, Leroux, 1891.

DE RÉCALDE I., *Histoire jésuite. Histoire vraie : à propos du bref « dominus ac redemptor » et de la querelle des rites*, Paris, Librairie Moderne, 1924.

DE RUBROUCK Guillaume, *Voyage dans l'Empire Mongol*, trad. du latin par Claude et René Kappler, Paris, Payot, 1985.

DEFOORT Carine, « Existe-t-il une philosophie chinoise ? », in Anne Cheng (Dir.), « Y a-t-il une philosophie chinoise ? », *Extrême Orient - Extrême Occident*, n°27, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2005.

DEHAISNES Chrétien, *Vie du Père Nicolas Trigault*, Tournai, 1861.

DELACAMPAGNE Christian, *Figures de l'oppression*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.

DELPHY Christine, *Classer, Dominer. Qui sont les autres ?*, Paris, La Fabrique, 2008.

DELUMEAU Jean, *La Peur en Occident XIV-XVIIIe siècles*, Paris, Hachette, 1999.

DELUZ Christiane, « Le paradis terrestre, images de l'Orient lointain dans quelques documents géographiques médiévaux », in Hisayasu Nakagawa et Jochen Schlobach (Dir.), *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval, littérature et civilisation*, Paris, Honoré Champion, 2007.

DELVOLVÉ Jean, *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, New York, B. Franklin, 1971.

DEMARIAUX Jean-Christophe, *Le Tao*, Paris, Cerf, 1990.

DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

DERRIDA Jacques, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

DERRIDA Jacques, *Positions : Entretien avec Henri Ronsbo, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Paris, Minuit, 1972.

DESBONNETS Théophile, *De l'intuition à l'institution : Les Franciscains*, Paris, Éditions Franciscaines, 1983.

DESCOMBES Vincent, *Le Même et l'Autre : Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.

DÉTIENNE Marcel, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.

DICKASON Olive Patricia, *Le Mythe du sauvage*, trad. de l'anglais par Jude Des Chênes, Paris, 1995.

DRÈGE Jean-Pierre, *Marco Polo et la Route de la Soie*, Paris, Gallimard, 1989.

DREYFUS Paul, *Matteo Ricci : Le Jésuite qui voulait convertir la Chine*, Paris, Édition du Jubilé-Asie, 2004.

DU HALDE Jean-Baptiste, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de Chine et de la Tartarie chinoise*, Paris, Le Mercier, 1735.

DU PONT Alexandre, *Roman de Mahomet*, Paris, Peeters, 1996.

DUBY Georges, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.

DUCORNET Étienne, *Matteo Ricci, le lettré d'Occident*, Paris, Cerf, 1992.

DUMONT Jean-Paul, *Les Écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991.

DURANT Gilbert, *L'Imaginaire : Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier, 1994.

DURANT Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod 1997.

DUSSEL Enrique, « Eurocentrism and Modernity », in John Beverley (Dir.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham Duke University Press, 1995.

DUTEIL Jean-Pierre, *L'Europe à la découverte du monde du XIIIe au XVIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 2003.

DUTEIL Jean-Pierre, *Le Mandat du ciel: Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)*, Paris, Editions Arguments, 1994.

DYCK Anne-Lise, « La Chine hors de la philosophie », in Anne Cheng (Dir.), « Y a-t-il une philosophie chinoise ? », *Extrême Orient - Extrême Occident*, n°27, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2005.

DYCK Anne-Lise, *Réception française de la philosophie chinoise au dix-neuvième siècle*, mémoire de DEA dirigé par Anne Cheng et Joël Thoraval, soutenu à l'INALCO en 2004, Paris.

EAGLETON Terry, JAMESON Fredric et SAID Edward W., *Nationalisme, colonialisme et littérature*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1994.

EINAUDI Luigi, *François Quesnay et la physiocratie*, Paris, Institut national d'études démographiques, 1958.

ÉTIEMBLE René, *Confucius*, Paris, Gallimard, 1985.

ÉTIEMBLE René, *Connaissons-nous la Chine ?*, Paris, Gallimard, 1964.

ÉTIEMBLE René, *Les Jésuites en Chine 1552-1573 la querelle des rites*, Paris, Juillard, 1966.

ÉVANGILE SELON SAINT MATTHIEU, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963.

FENG Youlan, *A Short Story of Chinese Philosophy*, New York, Derk Bodde, 1950.

FÉVRIER James, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, 1995.

FICARRA F., *Les Dominicains*, Paris, Vecchi, 2005.

FISCHBACH Frank, *Fichte et Hegel, la reconnaissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

FLEURY Cynthia, *Dialoguer avec l'Orient*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

FOREST Philippe, *"Qu'est-ce qu'une nation ?", Ernest Renan : littérature et identité nationale de 1871 à 1914*, Paris, Bordas, 1991.

FOUCAULT Michel, *L'Histoire de la Folie à l'Age Classique : Folie et déraison*, Paris, Gallimard, 1972.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.

FOUCAULT Michel, « Préface à Folie et Déraison », in Michel Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, Plon, 1972.

FOUCAULT Michel, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

FOUCAULT Michel, *Les Mots et les Choses : Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

FOUCAULT Michel, *Naissance de La Clinique : Une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

FOUILLÉE Alfred, *Histoire de la philosophie*, Paris, Delagrave, 1879.

FRANGVILLE Vanessa, *Construction nationale et spectacle de la différence en République Populaire de Chine*, thèse de doctorat soutenue à l'Université Jean Moulin Lyon III en 2007, Lyon.

FRÉMONT Christiane, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois, plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*, Paris, l'Herne, 1987.

GADRAT Christine, *Une image de l'Orient au XIVe siècle*, Paris, École de Chartres, 2005.

GALISSOT René Galissot, « Nationalisme et racisme », in Annamaria Rivera, Mondher Kilani et René Gallissot *L'imbroglio ethnique en quatorze mots clés*, Lausanne, Payot, 2000.

GANE Mike, *French Social Theory*, Londres, Sage, 2003.

GAULLIER-BOUGASSAS Catherine, *La Tentation de l'Orient dans le roman médiéval : Sur l'imaginaire médiéval de l'Autre*, Paris, Honoré Champion, 2003.

GEERTZ Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

GELLNER Ernest, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot et Rivages, 1999.

GERNET Jacques, *Chine et christianisme : La première confrontation*, Paris, Gallimard, 1991.

GERNET Jacques, *L'Intelligence de la Chine : le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994.

GERNET Jacques, *Le Monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1999.

GIRARD Pierre et REMAUD Olivier (Dir.), *Recherches sur la pensée de Vico*, Paris, Ellipses, 2003.

GIROD Michel, *Penser le racisme : De la responsabilité des scientifiques*, Paris, Calman-Levy, 2004.

GOBRY Ivan, *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain*, Paris, Seuil, 2001.

GODIN Christian, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Fayard, 2004.

GOLDSCHMIDT Marc, *Jacques Derrida : une introduction*, Paris, Pocket, 2003.

GOODY Jack, *L'Orient en Occident*, trad. de l'anglais par Pierre-Antoine Fabre, Paris, Seuil, 1999.

GOODY Jack, *The Theft of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

GOOSAERT Vincent, « L'Invention des religions en Chine moderne », in Anne Cheng (Dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007.

GORDON Pierre, *L'Image du monde dans l'Antiquité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

GRAHAM Angus C., « The Origins of the Legend of Lao Tan », in Livia Kohn and Michael LaFargue (Dir.), *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Albany, State University of New York Press, 1998.

GRAHAM Angus C., *Disputers of the Tao : Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Open Court, 1989.

GRAMSCI Antonio, *Textes*, Paris, Editions Sociales, 1983.

GRANET Marcel, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, E. Leroux, 1929.

GRANET Marcel, *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 2002.

GRANGER Gilles Gaston, *La Raison*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

GRAZIANI Romain, *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, Paris, Gallimard, 2006.

GRENIER Jean, *L'Esprit du Tao*, Paris, Flammarion, 1992.

GROUSSET René, *L'Empire des steppes : Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, Paris, Payot, 1948.

GROUSSET René, *L'Empire du Levant*, Paris, Payot, 2000.

GROVER Yvonne, « La correspondance scientifique du Père Dominique Parrenin », in *Actes du 11e colloque international de sinologie : les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières* 16-18 septembre 1977, Paris, les Belles Lettres, 1980.

GUILLERMOU Alain, *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus*, Paris, Seuil, 1960.

HABERMAS Jürgen, *Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008.

HABERMAS Jürgen, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. de l'allemand par Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987.

HAGÈGE Claude, *La Structure des langues*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

HALL David L., AMES Roger T., *Thinking through Confucius*, Albany N.Y, State University of New York Press, 1987.

HALL Stuart, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Open University, 1997.

HARDACRE Hélène, *Shintô and the State, 1869-1988*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

HEERS Jacques, *Marco Polo*, Paris, Fayard, 1983.

HEGEL G.W.H., *La Raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 2000.

HEGEL G.W.H., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1964.

HEGEL G.W.H., *Phénoménologie de l'esprit*, trad. de l'allemand par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

HEGEL G.W.H., *Principes de la philosophie du droit*, trad. de l'allemand par Jean-François Kervégan, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

HERDER Johann Gottfried von, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, traduit de l'allemand par Edgar Quinet, Paris, Editions Levrault, 1827.

HERDRICH Christian, INTORCETTA Prospero, DE ROUGEMONT François, et COUPLET Philippe, *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis lastina exposita*, Paris, apud D. Horthemels, 1687.

HINNEBUSCH William A., *Brève Histoire de l'Ordre Dominicain*, Paris, Cerf, 1990.

HOBBSAWM Éric et RANGER Tenrence, *L'Invention de la tradition*, trad. de l'anglais par Christine Vivier, Paris, Amsterdam, 2006.

HOBBSAWM Éric, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992.

HONNETH Axel, « Reconnaissance », in Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Presses Universitaires de France, 2001.

HONNETH Axel, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.

HORIIKE Nobuo, « La thèses de l'origine occidentale de la civilisation chinoise et la thèse de l'origine chinoise de la civilisation occidentale : les figuristes et les savants de la Chine des Qing », dans in Hisayasu Nakagawa et Jochen Schlobach (Dir.), *L'image de l'autre vue d'Asie et d'Europe*, Paris, Honoré Champion, 2007.

HUMBOLDT Wilhelm von, *Sur le caractère national des langues 1822-1824*, trad. de l'allemand par Denis Thouard, Paris, Seuil, 2000.

HUMBOLDT Wilhelm von, *Lettre à M. Abel-Rémusat, sur la nature des formes grammaticales en général, et sur le génie de la langue chinoise en particulier*, Paris, Dondey-Dupré père et fils, 1827.

HUMBOLDT Wilhelm von, *Lettre à M. Abel-Rémusat, sur la nature des formes grammaticales en général, et sur le génie de la langue chinoise en particulier*, Paris, Dondey-Dupré père et fils, 1827.

HUNTINGTON Samuel P., *Le Choc des civilisations*, traduit de l'anglais par Jean-Luc Fidel et Geneviève Joubtain Paris, Odile Jacob, 1997.

HUSSERL Edmond, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 2004.

HYPOLITE Jean, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1946.

HYPOLITE Jean, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Rivière, 1948.

IRIATE Lazaro, *Histoire du franciscanisme*, Paris, Cerf, 2004.

JACKSON Peter, *The Mongols and the West, 1221-1410*, Harlow, Pearson Longman, 2005.

JAKOBSON Roman, *Éléments de linguistique générale* (1 et 2), Paris, Minuit, 1981.

JAKOBSON Roman, *Six leçons sur le son et le sens*, Paris, Minuit, 1976.

JANET Paul, *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, Calmann Lévy, 1885.

JANSSENS Uta, « The East as Mirror of the West », in Hisayasu Nakagawa et Jochen Schlobach (Dir.), *L'image de l'autre vue d'Asie et d'Europe*, Paris, Honoré Champion, 2007.

JEAN-MARC Piotte, *La Pensée politique de Gramsci*, Chicoutimi, Québec, 2002.

JIN Siyan, *L'Écriture subjective dans la littérature chinoise contemporaine: devenir je*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005.

JOUSSET Philippe, « L'élosion du sujet », in *Oser construire : Pour François Jullien*, Paris, Seuil, 2007.

JULLIEN François, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, Paris, Seuil, 2007.

JULLIEN François, *Le Détour et l'accès. Stratégie du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1995.

JULLIEN François, MARCHAISSE Thierry, *Penser d'un dehors (la Chine), Entretiens d'extrême Occident*, Paris, Seuil, 2000.

JULLIEN François, *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 1998.

KALTENMARK Max, *La Philosophie chinoise*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

KALTENMARK Max, *Lao Tseu et le taoïsme*, Paris, Seuil, 1986.

KANT, *La Critique de la raison pure*, Paris, Presses universitaires de France, 2001.

KAPPLER Claude, « Premières missions en Mongolie : Rencontre de deux mondes », in *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, littérature et civilisation, Senefiance n° 11, Aix-en-Provence, Publications du CUER MA de l'Université de Provence, 1982.

KILANI Mondher, *L'Invention de l'autre : Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 2000.

KOJÈVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel : Leçons sur la "Phénoménologie de l'Esprit" professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes-Etudes*, Paris, Gallimard, 1947.

KOJÈVE Alexandre, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1968.

KONG Zi, *Entretiens*, XV, 23, trad. du chinois par Anne Cheng, Paris, Seuil, 1981.

KUBIN Wolfgang, « Comme une poussière dans l'œil du politiquement correct », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée. À partir du travail de François Jullien*, Presses Universitaires de France, 2005.

KUBIN Wolfgang, « Contre les néo-figuristes. Pourquoi la Chine est importante mais la sinologie insignifiante », in *Oser construire : Pour François Jullien*, Paris, Seuil, 2007.

LACH Donald F., *Asia in the Eyes of Europe : Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Chicago, University of Chicago Library, 1991.

LACOUTURE Jean, *Jésuites une multibiographie*. Tome 1 : Les conquérants, Paris, Seuil, 1991.

LAMBERT Marie-Thérèse, *Le Tao*, Paris, Seghers, 1988.

LAPLANTINE François et NOUSS Alexis, *Le Métissage*, Paris, Téraèdre, 2008.

LAPLANTINE François, *Je, nous et les autres : Être humain au-delà des appartenances*, Paris, Le Pommier-Fayard, 1999.

LAPLANTINE François, *L'Anthropologie*, Paris, Payot, 2001.

LAZARUS Neil (Dir.), *Penser le postcolonialisme : Une introduction critique*, Paris, Amsterdam, 2006.

LE BON Gustave, *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples de 1894*, Paris, F. Alcan, 1927.

LE GENTIL Georges, *Les Portugais en Extrême Orient : Fernão Mendes Pinto, un précurseur de l'exotisme au XVIe siècle*, Paris, Hermann, 1947.

LECOMTE Père, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Tome II, Lettre X, Paris, Imprimerie Royale, 1696.

LECRIVAIN Philippe, *Pour une plus grande gloire de Dieu : les missions jésuites*, Paris, Gallimard, 1991.

LEE Gregory B., *China's Unlimited: Making the Imaginaires of China and Chineseness*, Londres, Routledge-Curzon, 2003.

LEE Gregory B., *La Chine et le Spectre de l'Occident : Contestation poétique, modernité et métissage*, Paris, Syllepse, 2002.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, « Préface aux Novissima Sinica », in Daniel J. Cook et Henry Rosemont Jr (Dir.), *Writings on China*, Chicago et LaSalle, Opencourt, 1994.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Paris, l'Herne, 1987.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Gothofredi Guillelmi Leibnitii, Opera omnia, nunc primum collecta... studio Ludovici Dutens*, Genevae, 1768.

LEIBNIZ, *Correspondance de Leibniz et du P. Des Bosses*, in *Oeuvres philosophiques de Leibniz II*, Paris, F. Alcan, 1900.

LEIBNIZ, *The Leibniz - Des Bosses Correspondence*, trad. du latin par Brandon Look and Donald Rutherford, New Haven, Yale University Press, 2007.

LENIENT Charles, *Études sur Bayle*, Genève, Slatkine, 1970.

LERCLERC Gérard, *Anthropologie et Colonialisme*, Paris, Fayard, 1972.

LEVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 2007.

LÉVY-BRUHL Lucien, *L'Âme primitive*, Paris, Alcan, 1927.

LÉVY-BRUHL Lucien, *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922.

LEWIS Bernard, *Que s'est-il passé ? L'Islam, l'Occident et la modernité*, trad. de l'anglais par Jacqueline Carnaud, Paris, Gallimard, 2002.

LI Shujuan, *What's in a Chinese Character ?*, Beijing, New World Press, 1998.

LIANG Hongling, *La Médecine Chinoise en France : Analyse des représentations d'une médecine de l'Autre*, thèse de doctorat soutenue à l'Université Jean Moulin Lyon III en 2010.

LITTRÉ Paul-Émile, *Dictionnaire de la langue française*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1991.

LIU Lydia, *Clash of Empires*, Cambridge, Harvard, 2004.

LOCQUIN Marcel V., *L'Invention de l'humanité, petite histoire de la planète, des techniques et des idées*, Strasbourg, La Nuée Bleue, 1995.

LOEWE Michael (Dir.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, University of California, 1993.

LOTRINGER Sylvère et COHEN Sande (Dir.), *French Theory in America*, New York, Routledge, 2001.

LOWE Lisa, *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

LUNYU, *Annalectes de Confucius, lunyu 論語*, traduit par Séraphin Couvreur, in *Les Quatre Livres*, Taichung, Kuangchi Press, 1972.

MAFFESOLI Michel, *Le Rythme de la vie*, Paris, La Table Ronde, 2004.

MALEBRANCHE Nicolas, « Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, sur l'existence et la nature de Dieu », in Nicolas Malebranche, *Œuvres complètes*, tome XV, Paris, Gallimard, 1992.

MARCHAISSE Thierry (Dir.), *Dépayser la pensée, Dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine*, Paris, Seuil, 2003.

MARCHAND Suzanne, *German Orientalism in the Age of Empire Religion, Race, and Scholarship*, New York, Cambridge University Press, 2009.

MARGOLIN Jean-Louis, « Mondialisation et histoire : une esquisse », in GEMDEV (Dir.), *Mondialisation, les mots et les choses*, Paris, Kathala, 1999.

MARTIN-HAAG Éliane, *Voltaire : Du cartésianisme aux Lumières*, Paris, Vrin, 2002.

MARX Karl, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Gallimard, 1994.

MASPERO Henri, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1990.

MATHÉ Roger, *L'Exotisme*, Paris, Bordas, 1985.

MATHIEU Vittorino, *Leibniz et Des Bosses (1706-1716)*, Turin, Presses Universitaires de l'Université de Turin, 1960.

MATIGNON J.J., *La Chine hermétique : Superstitions, Crime et misère*, Paris, Paul Geuthner, 1936.

MEMMI Albert, *Le Racisme*, Paris, Gallimard, 1994.

MEMMI Albert, *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985.

MENGZI, MENCIOUS, traduit par Séraphin Couvreur, in *Les Quatre Livres*, Taichung, Kuangchi Press, 1972.

MESCHONNIC Henri, *La Rime et la vie*, Lagrasse, Verdier, 1989.

MIGNOLO Walter, *The Darker Side of the Renaissance*, The University Press of Michigan, 1995.

MILZA Pierre, *Voltaire*, Paris, Perrin, 2007.

MONTAIGNE, *Essais*, Livre I, chapitre XXXI, Paris, Gallimard, 1965.

MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, Paris, Gallimard, 1951.

MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, Paris, Garnier, 1975.

MONTESQUIEU, *Scipilège*, Paris, Gallimard, 1951.

MORGAN Lewis H., *La Société archaïque*, Paris, Anthropos, 1971.

MORIN Edgard, *La Méthode, III : La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986.

MOURA Jean-Marc, *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992.

MOURA Jean-Marc, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

MUNGELLO David, *Leibniz and Confucianism: the Search for Accord*, Honolulu, University Press of Hawaiï, 1977.

MURTI Kamakshi, *India : The Seductive and Seduced "Other"*, London, Greenwood Press, 2001.

NANCY Jean Luc, *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, 2001.

NANCY Jean Luc, *La Création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002.

NANDY Ashis, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Dehli, Oxford University Press, 1983.

NEEDHAM Joseph, *Dialogue des civilisations Chine-Occident*, Paris, Découverte, 1991.

NEEDHAM Joseph, *La Tradition scientifique chinoise*, Paris, Herman, 1975.

NEEDHAM Joseph, *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.

NEEDHAM Joseph, *Science et civilisation en Chine : Une introduction*, trad. de l'anglais par Frédéric Obringer, Arles, Philippe Picquier, 1995.

NEEDHAM Joseph, *The Shorter Science and Civilization in China: an Abridgement of Joseph Needham's Original Text*, Cambridge, Cambridge University Press, 1878.

NEMO Philippe, *Qu'est-ce que l'Occident ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

NOUVEAU TESTAMENT, *Luc*, Paris, Gallimard, 1971.

OHJI Kenta et XIFARAS Mickhael, *Eprouver l'universel : Essai de géophilosophie*, Paris, Kimé, 1999.

OKELY Judith, *Own or Other Culture*, Londres, Routledge, 1996.

PASCAL, *Les Provinciales*, lettre V, Paris, Garnier, 1999.

PASCAL, *Pensées*, Paris, Garnier Flammarion, 1976.

PELLIOT Paul, *Recherches sur les Chrétiens d'Asie centrale et d'extrême Orient*, Paris, Imprimerie nationale, 1973.

PEREIRA Jacques, *Montesquieu et la Chine*, Thèse de Doctorat soutenue à l'Université de Nice en 2007.

PERKINS Franklin, *Leibniz and China: A Commerce of Light*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

PIMPANEAU Jacques, *Chine : Histoire de la littérature*, Paris, Philippe Picquier, 2004.

PINCHARD Bruno, *La Raison dédoublée*, Paris, Aubier, 1992.

PINOT Virgile, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France : 1640-1740*, Paris, Paul Geuthner, 1932.

PLANTY-BONJOUR Guy, *Le Projet hégélien*, Paris, Vrin, 1993.

PLATON, *Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, 2008.

PLATON, *République*, trad. du grec par Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2002.

POCHÉ Fred, *Penser avec Jacques Derrida : Comprendre la déconstruction*, Paris, Chronique Sociale, 2007.

POLLACK David, *The Fracture of Meaning: Japan's Synthesis of China from the Eighth Through the Eighteenth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

POLO Marco, *Le Livre de Marco Polo ou le devisement du monde*, Paris, Albin Michel, 1955.

POMEAU René, *La Religion de Voltaire*, Paris, Colin, 1969.

POMEAU René, *Politique de Voltaire*, Paris, Colin, 1994.

POT-DROIT Roger, *Généalogie des barbares*, Paris, Odile Jacob, 2007.

POULET Régis, *L'Orient, généalogie d'une illusion*, Thèse de doctorat soutenue à l'Université Jean Moulin Lyon III en 2000.

PRIOR Olivier H., *L'Image du Monde de Maître Gossuin*, Paris, Payot, 1913.

QUESNAY François, *Physiocratie : Droit naturel, tableau économique et autres textes*, Paris, Flammarion, 1991.

QUIJANO Anibal, « Modernity, Identity, and Utopia in Latin America », in John Beverley, *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1995.

RAMOND Charles, *Derrida : La déconstruction*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

RAO S., *Philosophies et non philosophie de la traduction*, thèse de doctorat en philosophie soutenue à Paris, 2003.

RECLUS Elisée, *L'Empire du Milieu*, Paris, You Feng, 2007.

RENAN Ernest, *La Réforme intellectuelle et morale*, Paris, Complexe, 1990.

RENAN Ernest, *Oeuvres Complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1949.

RENAN Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ? et autres écrits politiques*, Paris, Imprimerie nationale, 1996.

RICCI Matteo, *Traité de l'amitié*, Paris, Noé, 2006.

RICHARDOT Phillipe, *Le Modèle occidental : Naissance et remise en cause, 1492-2001*, Paris, Économica, 2007.

RICOEUR Paul, « Construire des comparables », tiré de *La traduction*, Paris, Bayard, 2004, pp. 62-66, in *Oser construire : Pour François Jullien*, Paris, Seuil, 2007.

RIOU Alain Riou, « La démarche contrastive de François Jullien, Questions qu'elle suscite chez un chrétien, Questions qu'il adresse à François Jullien, et à d'autres... », in Pierre Chartier et Thierry Marchaisse (Dir.), *Chine/Europe. Percussions dans la pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005

ROBINET Isabelle, *Comprendre le tao*, Paris, Albin Michel, 2002.

ROBINET Isabelle, *Histoire du taoïsme : des origines au XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1991.

ROBINET Isabelle, *Lao Zi et le Tao*, Paris, Bayard, 1996.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Paris, Bordas, 1988.

ROUX Jean-Paul, *Les Explorateurs au Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1985.

ROY Olivier, *La Sainte Ignorance : Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.

ROY Olivier, *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrin, 1972.

ROYLE Nicholas, *Deconstructions: A User's Guide*, New York, Palgrave Macmillan, 2000.

- SAID Edward W., *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Trad. de l'anglais par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2005.
- SAKAI Naoki et NISHITANI Osamu, « *Sekaishi* » *no kaitai – honyaku, shûtai, rekishi*, (The dissolution of « World History » – Translation, Subject, History), Tokyo, Ibunsha, 1999.
- SAKAI Naoki, *Translation and Subjectivity: on Japan and Cultural Nationalism*, Minneapolis, Minnesota, 1997.
- SALDIVAR José David, *Identity, Politics reconsidered*, New York, Palgrave, 2006.
- SANCERY Jacques, *Confucius*, Paris, Cerf, 2009.
- SARTRE Jean-Paul, « Orphée noir », préface à Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- SCHAEFFER Jean-Marie, « François Jullien », in *Oser construire : Pour François Jullien*, Paris, Seuil, 2007.
- SCHIPPER Kristofer, *Le Corps taoïste : Corps physique, corps social*, Paris, Fayard, 1992.
- SCHLOBACH Jochen, « Tirer des enseignements de Voltaire », in Hisayasu Nakagawa et Jochen Schlobach (Dir.), *L'image de l'autre vue d'Asie et d'Europe*, Paris, Honoré Champion, 2007.
- SEGALEN Victor, *Essai sur l'exotisme : une esthétique du divers en 1913*, Paris, Librairie générale française, 1999.
- SEGALEN Victor, *René Leys*, Paris, Librairie Générale Française, 1999.
- SEGALEN Victor, *Stèles*, Paris, Librairie générale française, 1999.
- SERREAU René, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- SIMA Qian, *Mémoires historiques (Shiji, 史記)*, trad. du chinois par Edouard Chavannes, Paris, E. Leroux, 1895-1905.
- SIMA Qian, *Vie de Chinois illustres*, trad. du chinois de Jacques Pimpaneau, Arles, Philippe Picquier, 2002.

SIMPLINS C. Alexander et SPIMKINS Annellen, *Le Petit livre du Tao*, trad. de l'anglais de Laurence E. Fritsch, Paris, La Table Ronde, 2000.

SKRZYPEK Marian, « Les visages de Confucius dans les Lumières européennes », in Hisayasu Nakagawa et Jochen Schlobach (Dir.), *L'image de l'autre vue d'Asie et d'Europe*, Paris, Honoré Champion, 2007.

SOLOMON Robert C. & HIGGINS Kathleen M., *A Short History of Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1996.

SONG Shun-Ching, *Voltaire et la Chine*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1989.

SOUTHERN Richard W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962.

SPENCE Jonathan D., *La Chine imaginaire*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2000.

SPIVAK Gayatri, « The Politics of Translation », in G. Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 1993.

SPIVAK Gayatri, *Can the Subaltern Speak?* in Cary Nelson and Larry Grossberg (Dir.), *Marxism and the interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, 1988.

SPIVAK Gayatri, *En d'autres mondes, en d'autres mots : Essais de politique culturelle*, trad. de l'anglais par Françoise Bouillaux, Paris, Payot, 2009.

SPIVAK Gayatri, *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*, Delhi, Oxford University Press, 1988.

T'SERSTEVENS Albert, *Les Précurseurs de Marco Polo*, Paris, Arthaud, 1959.

TAGUIEFF Pierre-André, *La Force du préjugé : Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987.

TAGUIEFF Pierre-André, *Le Sens du progrès : une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004.

TANG Xiren, « Earthquake, Precautions Against Earthquakes and Anti-seismic Measures », in *Ancient China's Technology and Science*, Beijing, Foreign Languages Press, 1983.

TAO Antony, *Dieu et le Tao*, Paris, l'Harmattan, 2007.

TAYLOR Charles, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1999.

TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.

TCHEOU-LI, *Rites des Tcheou*, (Liji 禮記), traduit par Édouard Biot, Paris, Imprimerie Nationale, 1851.

TCHOUANG-TSEU, *L'œuvre complète*, in *Philosophes taoïstes*, trad. du chinois par Liou Kia-hway et Benedykt Grympas, Paris, Gallimard, 1980.

TCHOUANG-TSEU, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, trad. du chinois par Jean Levi, Paris, l'Encyclopédie des nuisances, 2010.

TCHOUANG-TSEU, *Zhuangzi*, 莊子, Taipei, 1996.

TENNEMANN Wilhelm Gottlieb, *Manuel d'histoire de la philosophie*, trad. de l'allemand par Victor Cousin, Louvain, F. Michel, 1830.

TEULIÉ Gilles, (Dir.), *Science et race, Les Carnets du Cerpac*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2007.

THOMAS Joël, (Dir.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998.

THORAVAL Joël, « Transformation de la pensée néo-confucéenne en discours philosophique moderne », in Anne Cheng (Dir.), « Y a-t-il une philosophie chinoise ? », *Extrême Orient- Extrême Occident*, n°27, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2005.

THUAL François, *La Planète émietlée : Morceler et lotir. Un nouvel art de dominer*, Paris, Arléa, 2002.

TODOROV Tzvetan, *La Peur des barbares*, Paris, Robert Laffont, 2008.

TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989.

TOURAINÉ Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

TUCCI Giuseppe, *Apologie du taoïsme*, trad. française de Maxime Formont, Paris, Nilsson, 1926.

VÉDRINE Hélène, *Les Grandes conceptions de l'imaginaire*, Paris, Poche, 1990.

VERNANT Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre, *Du mythe à la raison*, Paris, Seuil, 1990.

VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1996.

VERNIÈRE Paul, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, Presses universitaires de France, 1982.

VIALA Laurent et VILLEPONTOUX Stéphane (Dir.), *Imaginaire, territoires et sociétés. Contribution à un déploiement transdisciplinaire de la géographie sociale*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2007.

VICO Giambattista, *La Méthode des études de notre temps*, trad. du latin par Andrea Battistini, Paris, Les Belles lettres, 2010.

VICO Giambattista, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, trad. de l'italien par Alain Pons, Paris, Fayard, 2001.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999.

VILLARD Florent, *Le Gramsci chinois : Qu Qiubai, penseur de la modernité culturelle*, Lyon, Tigre de Papier, 2009.

VISSIÈRE Isabelle et VISSIÈRE Jean-Louis, *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites de Chine 1702-1776*, Paris, Edition Desjonquères, 2001.

VOLTAIRE, « Dialogues et entretiens philosophiques », in Voltaire, *Œuvres complètes*, Paris, Journal le Siècle, 1869.

VOLTAIRE, « L'Orphelin de la Chine », in *Chef d'Oeuvres Dramatiques de Voltaire*, Paris, Desbless, 1847.

VOLTAIRE, *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, Paris, Complexe, 1994.

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Paris, Garnier, 1963.

- VOLTAIRE, *La Princesse de Babylone*, Paris, Librairie Générale Française, 1994.
- WALLERSTEIN Immanuel, *L'Universalisme européen : De la colonisation au droit d'ingérence*, trad. de l'anglais par Patrick Hutchinson, Paris, Demopolis, 2008.
- WANG Hongyuan, *Aux sources de l'écriture chinoise*, Pékin, Sinolingua, 2004.
- WOOD Frances, *Did Marco Polo Go To China ?*, Londres, Secker and Warburg, 1995.
- WUNENBURGER Jean-Jacques, *L'Imaginaire*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.
- XAVIER François, *Correspondance (1535-1552)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987.
- XING Runchuan, « The Invention and Development of Printing and Its Dissemination Abroad », in *Ancient China's Technology and Science*, Beijing, Foreign Languages Press, 1983.
- YAGUELLO Marina, *Alice au pays du langage*, Paris, Seuil, 1981.
- YOUNG Robert, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell Publishers, 2001.
- YOUNG Robert, *White Mythologies: Writing History and the West*, New York & London: Routledge, 1990.
- YU Shuo, *Chine et Occident : une relation à réinventer*, Paris, Charles Léopold Mayer, 2000.
- ZHAO Suisheng, *A Nation-State by Construction: Dynamics of Modern Chinese Nationalism*, Stanford, Stanford University Press, 2004.
- ZHOU Jiahua, « Gunpowder and Firearms », in *Ancient China's Technology and Science*, Beijing, Foreign Languages Press, 1983.
- ZUFFEREY Nicolas, *Introduction à la pensée chinoise*, Paris, Marabout, 2008.

Articles, interventions colloques

- ABD-EL-MALEK Anouar, « L'Orientalisme en crise », *Diogène*, 1964, n°44.

ALDHUY Julien, « Imaginaire géographique, idéologie territoriale et production régionale : réflexions autour des Landes de Gascogne (XVIIIème-XIXème) », http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/08/06/45/PDF/aldhuy_hegoa.pdf, (dernière consultation 08/06/2010).

ATTRIDGE Derek, « Deconstruction Today », *Études anglaises*, 2005/1, tome 58.

BAILEY Mark, « Border Thinking, the Global Justice Movement and Mythologies of Resistance », Paper presented at the annual meeting of the ISA's 49th Annual Convention, Bridging Multiples Divides, Hilton San Francisco, USA, Mar 26, 2008.

BAILLY Antoine, « L'Imaginaire spatial, plaidoyer pour une géographie des représentations », *Espaces Temps*, 1989, n° 40-41.

BALIBAR Étienne, « Les nouvelles frontières de la démocratie européenne », *Critique internationale*, 2003/1, n° 18.

BAPTANDIER Brigitte, « En guise d'introduction : Chine et anthropologie », *Ateliers*, 2001, n° 24.

BERNARD Florent, « Race et culture: l'instrumentalisation des différences », *Anthropo*, 2004, n° 8.

BOUSQUET-LABOUERIE Christine, « Vrai ou faux : Marco Polo en Chine », *L'Histoire*, 2002/1, n° 261.

BRISSON Thomas, « La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-Unis », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 2008/3, Vol. 2, n° 3.

CABESTAN Jean-Pierre, « Les multiples facettes du nationalisme chinois », *Perspectives chinoises*, mars-avril 2005, N° 88.

CASSEN Bernard, « Du bon usage des "valeurs asiatiques" : un concept sur mesure né à Singapour et à Kuala-Lumpur », *Le Monde Diplomatique*, août 1995, n° 497.

CASTRO-GOMEZ Santiago, « La Hybris del Punto Cero : Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810) », in Ramon Grosfoguel, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité. », trad. de l'espagnol par Anouk Devillé et Anne Vereecken, *Multitudes*, 2006/3, n° 26.

CHAHNAZIAN Anouch et DE MEYER Jean-Luc, « Le racisme, mythes et sciences : Un essai critique. », *Revue de l'Institut de Sociologie*, Université libre de Bruxelles, 1982.

CHAPPELL H., "The Romanization Debate", *Australian Journal of Chinese Affairs*, 1980/7, n°4.

CHENG Anne, « La pensée chinoise par-delà les fantasmes », rencontre avec Anne Cheng et propos recueillis par Catherine Halpern, *Sciences Humaines*, 2009/5, n°204.

CHOLLET Mona, « L'Occident ou la phobie de la différence ? », *Périphéries*, octobre 2005, <http://www.peripheries.net/article46.html>, (dernière consultation 08/06/2010).

CHOLLET Mona et LEMAHIEU Thomas, « Peut-on diviser la réalité humaine ? », « Eux » et « nous » : une fiction au service du meurtre, *Périphéries*, septembre 2001, <http://www.peripheries.net/article222.html>, (dernière consultation 08/06/2010).

CITTON Yves, « Vers une Europe post-identitaire », *Multitudes* 2003/4, n° 14.

CRISTOFOLINI Paolo, « La « Scienza nuova » de Giambattista Vico », *Noesis*, 2006, n°8

DAGORN René-Éric, « Le Choc des civilisations. Samuel Huntington, 1996 », *Sciences humaines*, 2010/1, n°211.

DÉTRIE Muriel, « Où en est le dialogue entre l'Occident et l'Extrême-Orient ? », *Revue de littérature comparée*, 2001/1, n°297.

GABEL Joseph, « Racisme et aliénation », *Praxis International*, janvier 1983.

GENTELLE Pierre, « L'instrumentalisation du nom de Confucius par la Chine populaire », *Monde chinois*, été/automne 2006, n°8.

GOODY Jack, « L'Eurasie et les frontières entre l'Orient et l'Occident », *Diogène*, 2002/4, n° 200.

GOOSSAERT Vincent, « Le concept de religion en Chine et en Occident », *Diogène*, 2004, n°205

GROSFOGUEL Ramón, « A Decolonial Approach to Political-Economy », *Kult 6 - Special Issue*, « Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications », Roskilde University, Fall 2009

GROSFOGUEL Ramon, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité. », trad. de l'espagnol par Anouk Devillé et Anne Vereecken, *Multitudes*, 2006/3, n°26

GUÉNARD Florent, « Critique de l'hégémonie culturelle. A propos de Identités et Cultures de Stuart Hall », *La Vie des idées*, 26 octobre 2007, <http://www.laviedesidees.fr/Critique-de-l-hegemonie-culturelle.html>, (dernière consultation le 08/06/2010)

GUÉRIN Michel, « Qu'est-ce qu'un mythe ? », *La Pensée de midi*, 3/2007, n° 22

HARDT Michael, « L'Histoire eurocentrée, sur Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe* », *Multitudes*, 2001/3, n°6.

HIRSCHFELD Lawrence A., « Natural Assumptions: Race, Essence, and Taxonomies of Human Kinds », *Social Research*, 1998, n°65.

IVEKOVIC Rada, « Langue coloniale, langue globale, langue locale », *Rue Descartes*, 2007/4, n°58.

JACKSON Peter, « Marco Polo and his 'Travels' », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 61, 1998, n° 1.

JAVEAU Claude, « Sociologies du langage », *Raisons politiques*, 2001/5, n°2.

JULLIEN François & ZARCONÉ Thierry, « La Chine comme outil philosophique », *Diogène*, 2002/4, n°200.

KAVWAHIREHI Kasereka, « La littérature orale comme production coloniale. Notes sur quelques enjeux postcoloniaux », *Cahiers d'études africaines*, 2004/4, n° 176.

LATOUR Bruno, « Le rappel de la modernité - approches anthropologiques », *ethnographiques.org*, novembre 2004, n° 6,

<http://www.ethnographiques.org/2004/Latour.html>, (dernière consultation le 08/06/2010).

- LEARS T. J. Jackson, « The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities », *The American Historical Review*, Vol. 90, 1985, n°3.
- LESTRINGANT Frank, « Faut-il en finir avec l'exotisme ? Réflexions d'après coup », *Hypothèses*, 2007/1.
- LISCAK Vladimir, « The Origins of Ethnology in China: a survey (from the mid-1890s till the mid-1940s) », *Archiv Orientalni*, 1993, vol.61, n°1.
- MI Jiayan, « The Visual Imagined Communities: Media State, Virtual Citizenship and Television in Heshang (River Elegy) », *Quarterly Review of Film and Video*, Octobre 2005, vol. 22, n° 4.
- MIGNOLO Walter, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », trad. de l'anglais par Anne Querrien, *Multitudes*, 2001/9, n°6
- MIGNOLO Walter, « Local Histories and Global Design : an interview with Walter Mignolo », *Discourse*, 2.3 Fall 2000.
- MONNERIE Denis, « Vous avez dit "modernité" ? Modernité, nationalisme et consommation dans un monde globalisé », *L'Homme*, 2006/4, n° 180.
- MOURA Jean-Marc, L'(Extrême-)Orient selon G. W. F. Hegel. Philosophie de l'histoire et imaginaire exotique », *Revue de littérature comparée*, 2001/1, n°297.
- NATANSON Jacques, « L'imaginaire dans la culture occidentale », *Imaginaire & Inconscient* 2001/1, n°1.
- NOUSS Alexis, « La Tour et la Muraille. De la frontière et du métissage », *Rue Descartes* 2002/3, n°37.
- PATTBERG Thorsten, « No Country for Sages », papier lu à la Third Annual International Conference on Comparative Mythology, Kokugakuin University, Tokyo, Japan, May 23-24, 2009, http://www.no-country-for-sages.com/No_Country_for_Sages.htm, (dernière consultation 08/06/2010).
- PELLETIER Philippe, « La grande séparation à résorber : L'Orient et l'Occident vus par Élisée Reclus », *Transtext(e)s-Transcultures*, 2006, n°1.
- POIRIER Nicolas, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *Revue du MAUSS*, 2003/1, n° 21.

PROUDMAN Mark F., « Disraeli as an Orientalist: The Polemical Errors of Edward Said », *Journal of the Historical Society*, December 2005, n° 5.

QUIJANO Anibal, « Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America » (Colonialité du pouvoir, ethnocentrisme et Amérique Latine), *NEPANTLA*, 2000, Vol. 1, n° 3.

SAKAI Naoki, « La modernité et sa critique : problème de l'universalisme et du particularisme », *Multitudes*, septembre 2001/3, n° 6.

SAKAI Naoki, « Subject and Substratum », *Cultural Studies*, vol. 14, n° 3.

SAKAI Naoki, « You Asians », *The South Atlantic Quarterly*, Fall 2000, vol. 99, n° 4.

SAKAI Naoki et SOLOMON Jon, « Traduction, biopolitique et différence coloniale », *Multitudes*, 2007, n° 2.

SARAH Benichou, « Antonio Gramsci, l'hégémonie comme stratégie », *Que Faire*, Août/octobre 2008, n° 9

SARRAZIN Jean-Paul, « Idées globalisées et constructions locales. L'image valorisée de l'indianité dans la Colombie contemporaine. », *Autrepart*, 2006, n° 38.

SAYER Andrew, « Essentialism, Social Constructionism, and Beyond », *Sociological Review*, 1997, n° 45.

SÉNÉCAL Gilles, « Aspects de l'imaginaire spatial : identité ou fin des territoires ? », *Annales de géographie*, 1992, n° 563.

SÉVENO Caroline, « La Carte et l'exotisme », *Hypothèses* 2007/1.

SOLOMON Jon et HABIB Elsa, « Traduction métaphysicocoloniale et sciences humaines : la région amphibologique comme lieu biopolitique », *Rue Descartes* 2005/3, n° 49.

STEPANIANTS Marietta, « Repenser l'histoire de la philosophie », *Diogène*, 2008/3, n° 223.

SZCZEPANSKI-HUILLERY Maxime, « « L'idéologie tiers-mondiste ». Constructions et usages d'une catégorie intellectuelle en « crise » », *Raisons politiques* 2005/2, n° 18.

TANASE Thomas, « Exotisme, merveilles et mission dans les récits des frères mendiants (XIIIe-XIVe siècle) », *Hypothèses*, 2007, n° 1.

WALLERSTEIN Immanuel, « "C'était quoi, le tiers-monde?" », *Manière de voir*, 2006/6, n° 87.

WALLERSTEIN Immanuel, « Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines », paper was delivered, as the 2002 Sidney W. Mintz Lecture, to the Department of Anthropology of The Johns Hopkins University on November 13, 2002, <http://www.iwallerstein.com/anthropology-sociology-and-other-dubious-disciplines/>, (dernière consultation le 08/06/2010).

WALLERSTEIN Immanuel, « Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science », in *The Future of Sociology in East Asia*, ISA East Asian Regional Colloquium, colloque international organisé les 22 et 23 novembre 1996 par Korean Sociological Association et International Sociological Association.

YAGUELLO Marina, *Science et Avenir*, 2000/12 -2001/1, n° 125.

ZHAN Shi, « L'image de la Chine dans la pensée européenne du XVIIIe siècle : de l'apologie à la philosophie pratique », *Annales historiques de la Révolution française*, janvier-mars 2007, n° 347

Ouvrages de références

BLOCH Oscar et WARTBURG Walther von (Dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975.

Dictionnaire de la philosophie, Encyclopédie Universalis et Albin Michel, Paris, 2000.

Dictionnaire des sciences philosophiques, Paris, Hachette, 1851.

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 2, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

LAROUSSE Pierre, *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*, Paris, Lacour, 1991.

[Résumés]

RÉCEPTION ET REPRÉSENTATION DE LA PHILOSOPHIE CHINOISE EN FRANCE DU SEIZIÈME SIÈCLE AU VINGT-ET-UNIÈME SIÈCLE.

La philosophie chinoise n'est pas reconnue, voire méconnue par les philosophes français du vingt-et-unième siècle. Ils lui refusent le qualificatif de philosophie pour la classer dans les sagesse, pensées et spiritualités. Notre étude tente de comprendre cet état de fait en cherchant l'origine de la représentation de cette autre philosophie à travers les siècles jusqu'à sa réception en France permise par les missionnaires jésuites au seizième siècle. Il s'avère que la représentation des philosophes français de la philosophie chinoise est un héritage orientaliste que se sont transmis les savants et philosophes français à partir d'une vision déformée, biaisée et réductrice de la Chine et de sa philosophie élaborée par les Jésuites. Ce problème de l'existence de la philosophie chinoise ne peut se comprendre que si on l'insère dans l'idéologie eurocentriste et orientaliste qui caractérise la philosophie, à la lumière de la colonialité intellectuelle qui régit l'épistémologie traditionnelle en la morcelant.

Mots-clés : philosophie, représentation, réception, philosophie chinoise, Orientalisme, eurocentrisme, colonialité

RECEPTION AND REPRESENTATION OF CHINESE PHILOSOPHY IN FRANCE FROM THE SIXTEENTH TO THE TWENTY-FIRST CENTURY.

Chinese Philosophy is little known in France and is not officially recognized by twenty-first century French philosophers. They do not consider Chinese philosophy as a philosophy but regard its contributions as wisdoms, thoughts or spiritualities. My study attempts to understand this fact by identifying the emergence of such representation across several centuries and starts with its reception in France through Jesuit missionaries in the sixteenth century. This thesis argues that French philosophers' representation of Chinese philosophy is an Orientalist legacy that French philosophers and scholars have built from a distorted, biased and reductionist view of China and its philosophy as formulated by the Jesuits. This problem of the existence of Chinese philosophy can only be understood if it is approached in relation to the eurocentric and Orientalist ideology that characterizes philosophy and addressed through the intellectual coloniality that dominates traditional epistemology by deconstructing it.

Keywords : Philosophy, representation, reception, Chinese philosophy, Orientalism, eurocentrism, coloniality