

Transtext(e)s

Transcultures 跨文本跨文化

Journal of Global Cultural Studies

9 | 2014 :
Géopolitique de la connaissance et transferts culturels
Varia

Qu'est-ce que la philosophie interculturelle ? Entre comparatisme et critique transculturelle (Un dialogue avec François Jullien)

FABIAN HEUBEL

Résumé

Mes réflexions sur le concept de philosophie interculturelle se fondent sur une distinction entre trois types de philosophies: régionale, interculturelle et mondiale. Dans ce contexte, je comprends la philosophie interculturelle comme une sphère intermédiaire, bidirectionnelle. Elle se situe premièrement entre la philosophie régionale et la philosophie mondiale, et, deuxièmement, elle est constituée par la tension dynamique entre comparatisme et critique transculturelle. Le point de départ des réflexions suivantes est le livre *L'Ecart et l'entre, Leçons inaugurale de la Chaire sur l'altérité* de François Jullien (Paris, Éditions Galilée, 2012). Je développe une critique immanente de ce livre qui rend compte des réflexions diverses de François Jullien sur la «problématique interculturelle».

Texte intégral

(...) nous ne sommes qu'au début du chemin.

François Jullien, *L'écart et l'entre*

- 1 Mes réflexions sur le concept de philosophie interculturelle se fondent sur une distinction entre trois types de philosophies: régionale, interculturelle et mondiale. Dans ce contexte, je comprends la philosophie interculturelle comme une sphère intermédiaire, bidirectionnelle. Elle se situe premièrement entre la philosophie régionale et la philosophie mondiale, et, deuxièmement, elle est constituée par la tension dynamique entre comparatisme et critique transculturelle. Le point de départ des réflexions suivantes est le livre *L'Ecart et l'entre*, Leçons inaugurale de la Chaire sur l'altérité de François Jullien (Paris, Éditions Galilée, 2012).¹ Je développe une critique immanente de ce livre qui rend compte des réflexions diverses de François Jullien sur la «problématique interculturelle».

La modernisation hybride

- 2 Il apparaît que du point de vue du discours philosophique de la modernité, les antiquités grecque et chinoise « nous » sont en principe l'une et l'autre également équidistantes, et que l'altérité de la Chine classique autant que l'intimité de «notre» relation (européenne) avec la Grèce classique sont construites. En ce sens, la connexion interne entre la Grèce antique et l'Europe moderne est à regarder comme une invention idéologique et non pas comme un fait historique. Si le rapport entre la Grèce et l'Europe est aussi caractérisé par une «absence de liens historiques»²—au sens de l'absence de liens historiques qui ne soient pas construits ou fictifs —je ne vois aucune raison de privilégier, de prime abord, la Grèce antique et de l'ériger comme fondement de « notre » civilisation (européenne) en proposant une généalogie philosophique dans laquelle les Grecs seraient présentés comme « nos » ancêtres.
- 3 L'intérêt comparatiste pour les différences culturelles et les efforts liés à la reconstruction de l'histoire de la philosophie chinoise par des catégories de la philosophie occidentale ont été produits par le dynamisme de la modernisation en Chine. La philosophie en langue chinoise (sinogrammatique) moderne et contemporaine ne commence pas par la question sinologique qui vise à savoir comment l'indifférence linguistique et historique entre la Chine et l'Europe peut être surmontée. Son point de départ est une violente confrontation interculturelle, qui a résolu le problème de l'entrée de la situation de vis-à-vis des pensées chinoise et européenne d'une façon brutale.
- 4 Je ne considère pas que la Chine puisse être philosophiquement féconde pour l'Europe en raison de sa situation d'extériorité sur le plan linguistique et historique. De même, il ne s'agit pas d'envisager un mode de communication basé sur l'écart et la tension entre deux traditions de pensée différentes, l'une chinoise, l'autre européenne. Je propose un point de départ différent: la modernisation comme *a priori historique* (concept proposé par Michel Foucault dans *Les Mots et les Choses*), comme problème partagé et commun. Par conséquent, j'accorde une attention particulière à la philosophie sinogrammatique du XIXe et XXe siècle, y compris les textes écrits en langues étrangères et traduits en chinois. En accumulant un potentiel transculturel à travers la réception et la transformation des ressources occidentales, la philosophie

sinogrammatique mérite la considération dans le champ de la philosophie contemporaine. Elle pourrait contribuer à développer la dimension transculturelle déficiente de la philosophie en Europe.

- 5 François Jullien introduit consciemment la pensée chinoise dans l'horizon de la pensée contemporaine en Europe. Cette tendance s'accompagne de la transformation des motifs de la pensée chinoise qui acquièrent la qualité de concepts philosophiques. L'allusivité, la transformation, la fadeur, l'efficacité, la disponibilité etc. ont été développés en tant que champs de force conceptuels, dont il espère qu'ils pourront être reçus comme des propositions novatrices dans la pensée contemporaine en Europe.
- 6 Mon propos autour de la sinisation de la philosophie européenne s'avère tout à fait compatible avec cette approche dans la mesure où il s'agit de faire entrer dans la pensée contemporaine des concepts philosophiques développés à partir de la rencontre avec des ressources chinoises. Mais en travaillant sur le concept de la « culture de soi » (*Selbstkultivierung*) pendant plusieurs années, je me suis aperçu que le modèle de « l'altérité interculturelle » élaboré par François Jullien rencontrait certaines limites. En effet, j'envisage pour ma part une transformation interculturelle de certains aspects de la pensée européenne (en particulier la théorie critique de l'Ecole de Francfort) grâce à une ouverture critique sur certaines tendances de la philosophie sinogrammatique contemporaine. La « pensée chinoise (antique) » n'est pas centrale dans cette réflexion. Le potentiel fécond d'une telle rencontre surgit donc précisément à partir de la modernisation hybride de la philosophie en Chine, et non pas dans le cadre d'un écart historique entre la Chine et l'Europe.

La philosophie sinogrammatique contemporaine

- 7 L'histoire des relations entre la Chine et l'Europe montre que l'indifférence philosophique envers la Chine, que l'on peut observer aujourd'hui en Europe, ne fut en aucun cas une constante historique. Quelques philosophes européens des XVIIe et XVIIIe siècles n'ont, par exemple, pas considéré l'écart linguistique et culturel entre les deux mondes comme un obstacle à la communication philosophique. Il en résulte une remise en question de l'indifférence dont parle François Jullien. Une indifférence qui pourrait alors se comprendre davantage comme le produit du processus de développement de l'identité européenne au XIXe siècle, qui s'est reflété à « l'intérieur », dans la concurrence nationaliste, et à « l'extérieur », dans l'expansion impérialiste. La pacification de la compétition nationale en Europe après la Seconde Guerre mondiale, et le développement de l'Union européenne vers une « constellation post-nationale » (Jürgen Habermas), ne s'est pas accompagnée d'une réflexion approfondie permettant de dépasser la justification philosophique de l'expansion impérialiste – idéalisée dans le comparatisme entre les grandes civilisations proposé par Hegel. Cet impensé me semble crucial pour expliquer non seulement la crise structurelle de l'Europe comme idée culturelle au début du XXIe siècle, mais aussi l'impuissance philosophique qui l'accompagne. Je ne vois donc pas encore, à l'intérieur de la théorie critique, l'émergence d'un discours interculturel qui pourrait remplacer le cadre comparatiste d'Hegel et compléter l'analyse d'Habermas qui essaye de situer la crise de la démocratie et l'avancée de la logique de la régulation néolibérale en Europe dans le cadre dynamique de la modernisation globale.
- 8 Dans quelle mesure les écrits de François Jullien peuvent-ils aider à faire avancer la

réflexion sur cette question spécifique ? Je crains malheureusement que ses travaux constituent une partie du problème qui nous importe en bloquant les nouvelles perspectives nécessaires pour penser philosophiquement les enjeux structurels de l'Europe d'aujourd'hui.

- 9 Je considère que le potentiel transculturel et créatif de la philosophie sinogrammatique contemporaine ne peut se déployer qu'avec la transformation en profondeur du traumatisme de la modernisation en Chine. Cela me semble un point d'entrée très important pour la communication interculturelle entre la philosophie contemporaine en Chine et en Europe qui prend son essor avec la réflexion sur les pathologies des processus de la modernisation. Cela suppose, toutefois, que les pathologies culturelles et intellectuelles causées par l'expansion occidentale dans l'Asie orientale soient connues en Europe.
- 10 Je comprends le dégoût profond de François Jullien envers l'exotisme sinologique, mais je trouve néanmoins son idiosyncrasie un peu trop hâtive lorsqu'il exclut toute fécondation entre la Chine et l'Europe (« se féconder l'une par l'autre ») (60). Jullien est à la recherche d'un « dia-logue » des ressources pour dépasser le comparatisme figé entre pensées chinoise et européenne, et il exprime le souhait d'une circulation fluide entre elles. Cependant, il exclut la possibilité que l'européanisation de la pensée chinoise puisse s'accompagner d'une sinisation (*hànhuà* 漢化) de la philosophie européenne: « Ni je ne me convertis à la pensée chinoise et ne me sinise, en quoi je déçois, je le vois, bien des orientalistes. » (60)
- 11 C'est d'abord du point de vue philosophique qu'il me déçoit, et ensuite seulement, du point de vue sinologique. A mon sens, François Jullien refuse ici de faire sérieusement l'effort de se défaire (*sich entäußern*, dit Hegel) et de se transformer, de « s'écarter de soi, pour devenir 'soi' » (79). Ainsi, il empêche la circulation interculturelle qu'il avait justement exigée, et limite la fécondité philosophique de son travail. Un auto-blocage paradoxal, qui contraint le potentiel de fécondité pour la critique transculturelle, me semble traverser l'œuvre de François Jullien. Le philosophe érige la « fécondité » comme principe qui doit guider le travail interculturel, mais il exclut toute la prodigalité qui pourrait advenir de la rencontre entre la Chine et l'Europe. François Jullien se réclame par conséquent de la fécondité d'un dia-logue à distance entre la Chine et l'Europe, mais, en même temps, il rejette la possibilité des deux pensées de « se féconder l'une par l'autre » comme exotisme (60). A mes yeux, la sinisation de la philosophie européenne ne signifie rien de plus que la faculté d'ouverture de la philosophie contemporaine en Europe, et sa transformation par certaines ressources de la « Chine ». Par « Chine », j'entends ici en particulier la Chine moderne et non uniquement la culture classique. Une telle approche est clairement à distinguer des notions naïves de la « synthèse des cultures » ou de la « grande symbiose culturelle », qui en fait ne serait que le revers d'un ethnocentrisme monoculturel et monolingue.

Comment travailler l'écart ?

- 12 Avec la distinction entre différence et écart, François Jullien se montre capable de désigner clairement les limites du « comparatisme de la différence ». En effet, sa critique est dirigée contre la fixation sur les différences improductives et promeut un travail avec des écarts, qui mettent à distance des moments culturels pour leur permettre d'entrer dans une tension productive et de stimuler la pensée. Jullien propose alors un rejet très convaincant d'une compréhension comparative des différences, qui porte toujours en elle le danger de la stérilisation par une

essentialisation qui empêche la fécondité philosophique. Il réfute donc la lecture essentialiste de son interprétation de la « pensée chinoise » (et de la « philosophie européenne » comme terme correspondant) qui a souvent constitué le point de départ pour la critique de son travail. Remarquons cependant que cette critique n'était pas uniquement le fruit d'un défaut de compréhension de ses détracteurs. Elle se comprenait aussi dans la tendance inhérente de sa pensée à figer les écarts en différences stériles. Malgré sa critique du comparatisme, Jullien ne parvient pas à maintenir la fluidité des rapports en vis-à-vis entre les écarts. Il reste donc, à contrecœur, largement attaché aux clichés culturels d'un comparatisme de la différence. Il me semble que le problème fondamental de son travail est qu'il trahit sa propre exigence. Pour autant, il crée cependant les conditions d'un dépassement, et d'une nouvelle façon de penser la fécondité entre la Chine et l'Europe.

14 La fécondité qui vise à faire travailler l'écart vient de la tension productive entre différentes ressources culturelles qui rend fécond le travail sur l'écart. Le concept d'écart a certainement concouru à rendre possible une pensée féconde de la dimension comparative de la philosophie interculturelle. Cependant, je pense que la distinction entre les notions de différence et d'écart reste insuffisante pour conceptualiser la fécondité qui prend essor dans le métissage (*hùnzá* 混雜) des ressources culturelles. Cette dimension du métissage me semble pourtant être une caractéristique indispensable de la démarche transculturelle de la philosophie interculturelle. Jullien est parvenu à penser la fécondité de la tension produite par la distance, mais il a négligé celle du métissage qui peut permettre une transformation créatrice des ressources.

15 La façon dont Jullien conçoit la relation « écart/entre » n'est pas très appropriée pour développer le potentiel interculturel de la philosophie sinogrammatique contemporaine. Il met l'accent sur la fécondité du travail philosophique à partir des écarts, qui ouvrent des espaces de pensée entre des ressources culturelles séparées, mais il se détourne du métissage, et encore plus de la fusion possible de ces ressources. Le philosophe considère que les ressources devraient pouvoir entrer dans un rapport fécond sans « se féconder l'une par l'autre », c'est à dire sans mélange ou hybridation, et sans abandonner leurs distances respectives. Dans le cas contraire, la philosophie interculturelle serait alors menacée du danger de devenir un « grand bazar d'exotisme » (60). L'arrière-goût absurde de l'aversion contre la fécondité de la fécondation mutuelle, de sa quête de *fécondité sans fécondation* ne rappelle peut-être pas sans hasard l'idée de l'amour platonique, dans laquelle bien que spirituellement proche on reste physiquement à distance. Jullien désapprouve souvent explicitement les tendances ethnocentriques en Chine et en Europe, pourtant, dans ses écrits, il y a quand même une tendance implicite vers un ressentiment eurocentriste qui reste impensé et qui échappe à l'autoréflexion critique. La réduction des processus de sinisation à du simple exotisme relève d'une arrogance sinophobe avec des relents racistes.

16 Pourquoi donc exclure qu'il se trouve dans le *Classique du changement* une possible métaphysique ? Pourquoi devrait-on seulement comprendre par métaphysique quelque chose d'exprimé par des philosophes grecs et européens qui pensent dans la tradition de la rupture entre expérience et idée ? Pourquoi serait-il impossible de déconstruire et de reconstruire l'histoire de la « métaphysique / *xíngérshàngxué* 形而上學 » à partir de la constellation entre la métaphysique (européenne) et *xíngérshàngxué*, néologisme formé dans le processus de la traduction en chinois du concept européen de métaphysique ? Pourquoi devrait-il être philosophiquement stérile de travailler sur la correspondance entre la critique de la métaphysique traditionnelle et l'intention de la sauver par la critique (constitutive de la philosophie européenne moderne depuis Kant) d'une part, et l'interaction entre la métaphysique européenne et la métaphysique en

termes de *xíngéshàngxué* d'autre part ? Les philosophes chinois du XXe siècle n'ont-ils pas largement réussi, d'un côté, la critique de la métaphysique traditionnelle européenne, et de l'autre, la préservation d'une conception positive de la métaphysique alimentée par des sources chinoises ? L'opposition entre une philosophie métaphysique (Europe) et une pensée de l'immanence non-métaphysique (Chine) ne revient-elle pas finalement à réitérer un mode de différence comparative dont Jullien a déjà démontré de façon convaincante l'infécondité ?

- 17 Dans la correspondance entre la métaphysique énergétique (*qìhuàxíngshàngxué* 氣化形上學) de Wáng Fūzhī – avec l'histoire de son développement dans la philosophie du XXe siècle – et la métaphysique micrologique ou la métaphysique dépendante de l'expérience (*erfahrungsabhängige Metaphysik*) de Theodor W. Adorno³ – qui trouve son origine dans l'échec radical de la culture manifesté par l'événement d'Auschwitz – je vois un potentiel transculturel qui me semble contenir la possibilité d'une transformation créatrice, qui peut changer le cours de la philosophie tant en Chine qu'en Europe. Affranchir la constellation interculturelle entre métaphysique du souffle-énergie et métaphysique micrologique dans une articulation philosophiquement différenciée apparaît toutefois extrêmement difficile aujourd'hui, presque impensable. Malheureusement, les conditions de possibilité intellectuelles et institutionnelles d'une telle communication interculturelle sont très peu développées, notamment en Europe.
- 18 Ce qui émerge ici comme une possibilité de la pensée est une philosophie interculturelle constituée par l'*a priori* historique du rapport à des expériences partagées et communes de la modernisation. Les expériences traumatisantes de la violence, de la guerre et de la destruction catastrophique sont le vrai « impensé » de la philosophie contemporaine : ils sont (presque) impensables, parce qu'ils touchent à des vérités insupportables, partout refoulées et tabouisées.
- 19 Pour faire avancer la réflexion critique sur les voies à la modernisation, je pense qu'il est nécessaire d'encourager la sinisation de la philosophie européenne, au-delà de l'eupéanisation (occidentalisation) de la philosophie chinoise déjà en cours du moins depuis le XIXe siècle. Il pourra s'agir, tout d'abord, de promouvoir systématiquement la possibilité de reconstruire certains aspects de la philosophie européenne avec l'aide de catégories de la philosophie en langue chinoise classique et contemporaine. Mes efforts dans ce sens se concentrent sur la question de savoir comment une philosophie contemporaine de la culture de soi et de la transformation énergétique est possible. Dans ce contexte, je reconnais l'importance vitale des écrits de F. Jullien : ils ont créé des perspectives théoriques et des conditions conceptuelles pour un rapport productif entre la philosophie en Europe et la philosophie sinogrammatique d'aujourd'hui en employant largement le vocabulaire contemporain de la philosophie française dans l'interprétation de la « pensée chinoise ». Il a, intentionnellement ou non, fortement amélioré les conditions de possibilité pour la sinisation de la philosophie européenne. C'est-à-dire pour que la philosophie contemporaine en Europe s'ouvre à la philosophie sinogrammatique contemporaine et se transforme en s'appropriant cette dernière. Une telle sinisation ne signifie en aucun cas de nécessairement tomber dans l'exotisme, l'utopisme ou l'uniformisation. Au contraire, je pressens ce qu'un tel processus d'apprentissage peut libérer de contenu universaliste autrefois occulté par la situation d'auto-blocage de la philosophie européenne qui trouve sa correspondance dans l'auto-blocage de la pensée de François Jullien. Je critique donc l'idée de faire travailler l'écart dans la mesure où elle fait partie de cet auto-blocage et qu'elle est un obstacle aux efforts pour développer une philosophie interculturelle qui est capable de surmonter les répercussions d'un comparatisme dépassé.

L' « entre » produit de fission et de fusion

- 20 J'ai moi-même beaucoup appris en lisant les livres de Jullien, en particulier *Procès ou Création* et *Figures de l'immanence*. Pourtant, depuis que j'ai commencé à entrer en communication fréquente et profonde avec la philosophie contemporaine en langue chinoise, j'ai pris conscience des limites de son approche. Le travail en profondeur avec le chinois comme langue de la philosophie contemporaine a aiguisé ma conscience des difficultés graves, mais aussi des possibilités sans pareilles, auxquelles nous confronte ce type de philosophie hybride. C'est ce qui a peu à peu nourri ma conviction, peut-être (encore) difficilement compréhensible pour des philosophes européens, que la philosophie de langue chinoise moderne et contemporaine a accumulé un potentiel historique pour lequel il n'existe pas (encore) d'équivalent dans la philosophie contemporaine en Europe.
- 21 L'ontologie de Martin Heidegger, dans laquelle le terme « entre » (*zwischen*) était élaboré en concept philosophique, montre dans quelle mesure la philosophie européenne du XXe siècle a dissous l'écart entre la philosophie (européenne) de l'être et la pensée de l' « entre » (chinoise). Nous pouvons peut-être expliquer l'importance exceptionnelle de Heidegger pour le développement de la philosophie contemporaine en Asie de l'Est par ce thème de la *tension entre l'être et l'entre*: le facteur décisif étant que les deux termes ne sont pas tenus à distance, mais que l' « entre » même se développe en concept ontologique (« ontologie » certainement plus proche, au sens foucauldien de « l'ontologie critique de nous-mêmes », que l'ontologie classique). Les discussions autour du rapport être-entre montrent que les philosophies contemporaines en Europe et en Asie de l'Est commencent à entrer dans une dynamique féconde. A l'inverse, face à cette possibilité de la pensée, François Jullien essaie de garder sa distance. Sans doute, cette dynamique hybride de la philosophie contemporaine en langue chinoise « dérange » (35) la pensée. Au contraire, le « rangement » des concepts proposés par Jullien élimine systématiquement les conditions de possibilité que ce type de dérangement peut faire apparaître. Son utilisation de l'entre en tant que concept philosophique montre à quel point sa propre pensée est influencée par la tendance à l'hybridation entre philosophie européenne et pensée chinoise et dans quelle mesure – *horribile dictu* – sa pensée est déjà « sinisée ». Le titre *L'écart et l'entre* n'est-il pas déjà l'expression d'une hybridation de la philosophie (européenne) de l'être et de la pensée (chinoise) de l'entre qui reste impensée dans l'œuvre de Jullien ?
- 22 La seule possibilité de penser *l'ontologie de l'entre* dans la philosophie contemporaine en Europe d'une part, et *la métaphysique du souffle-énergie* dans la philosophie sinogrammatique d'autre part, n'est-elle pas le témoignage de la stérilité de la différence entre philosophie (grecque) et pensée (chinoise) ? Chez Jullien, l'entre ne peut pas se détacher d'un travail d'écart pour être considéré dans un rapport de tension entre la différence (ou l'identité) et la fusion. Pour penser cela il est nécessaire de développer un concept modifié de l'entre.
- 23 L'entre tendu qui se forme au cours du mélange des ressources culturelles, est déjà un état mixte, hybride-divers (*hùnzá* 混雜): les moments sont réunis (*hùn* 混), mais aussi divers (*zá* 雜). C'est un état de ni-ni (ni multiplicité pure, ni unité pure) ou de multiplicité et d'unité à la fois. Un état instable de communication (*gōutōng* 溝通) entre la différenciation des moments en diversité (*záduō* 雜多) et la formation d'une nouvelle unité vivante (*hùnróng* 混融, *hùntōng* 混通). L'état de l'entre signifie ainsi un

maximum d'ouverture et de disponibilité, un état en suspens entre la différenciation et l'intégration, entre la transformation vers la division (*fēnhuà* 分化) et la transformation vers l'unification (*tǒnghuà* 統化).

L'impensée de la pensée de François Jullien

24 L'idéal philosophique de François Jullien serait-il de se situer entre la Chine et l'Europe comme Socrate entre les sophistes et les moralistes, dans le non-lieu et le nulle part ? Cherche-t-il une position sans position, « déroutant[e] parce qu'impossible à localiser » ? (62) Est-il un voyageur de l'entre-deux qui garde une disponibilité maximale de non-fixation et de possibilité de la transformation ? J'aurais souhaité que Jullien approfondisse la réalisation de cet idéal. Je suis dérouté par sa position contradictoire entre l'éloge de l'ouverture culturelle et la crainte de l'oubli de la localité qu'il envisage comme uniformisation, standardisation et stérilisation de ressources culturelles qui seraient nécessairement locales.⁴ La contradiction entre l'appel à la « culture-transformation » et la fixation dans des formations culturelles rigides rend une telle transformation impossible. Je fais l'hypothèse que cette contradiction demeure un impensé non seulement dans l'œuvre de François Jullien, mais aussi plus largement dans la pensée européenne contemporaine, qui se considère comme culturellement ouverte sans comprendre la futilité et le danger de cette représentation illusoire. A mon sens, faire face à la crise européenne au début de XXI^e siècle signifie toujours la nécessité de dévoiler cet impensé. Mon intérêt prononcé pour l'œuvre de François Jullien ne découle pas de la conviction d'être en mesure de trouver dans ses écrits un moyen de sortir de ce problème, mais, au contraire, de l'intuition que ses positions révèlent cet impensé avec une plus grande sophistication. Penser l'impensé de Jullien peut donc aider à penser l'impensé de la pensée en Europe aujourd'hui. Chez Jullien, cet impensé se révèle à travers son incapacité à penser, ou simplement percevoir, la tension entre les deux objectifs qu'il vise : il dit qu'il ne veut pas « isoler les cultures l'une de l'autre et les clore en des mondes », mais sa façon de parler de « la pensée chinoise » et « la pensée grecque » renforce cet isolement et limite la possibilité d'un dialogue⁵; Jullien rêve de circuler librement entre les pensées de la Chine et de l'Europe « sans essentialiser ces cultures et ces pensées », mais, en même temps, il est hostile au fait que ces pensées puissent « se féconder l'une par l'autre » (60) et veut maintenir la distance « entre » elles. Je ne vois pas, dans l'œuvre de François Jullien, la possibilité de penser ce problème d'une façon convaincante.

25 L'importance des écrits de Jullien est hautement reconnue dans mon propos, mais je suppose en même temps qu'une dimension majeure de son travail - penser l'impensé de l'Europe à travers le détour par la Chine - doit être considérée comme un échec : alors même que son travail couvre l'impensé de la pensée contemporaine en Europe, il le jette dans l'impensable. Toutefois, si le Socrate de Platon peut être lu comme le philosophe de l'entre et le maître de la disponibilité, le moment n'est-il pas venu de dépasser cette position figée « entre » philosophie grecque et pensée chinoise ?

26 L'idée de Jullien selon laquelle « l'écart produit l'entre » doit donc être reformulée de la façon suivante: l'entre produit la fission et la fusion ou la dissociation et l'association. L'état mixte de l'entre est la dialectique du mouvement entre fission et fusion – cette interprétation de l'entre est conçue à partir de la dialectique de dissociation et d'association (*jùsàn* 聚散) et de la philosophie de la transformation souffle-énergie (*qì*

氣). Entre les pôles de la philosophie régionale et mondiale, la philosophie interculturelle fonctionne donc à l'intersection du travail comparatif qui repose sur des distinctions (entre des cultures et des langues qui entretiennent des écarts plus ou moins grands) et un travail transculturel qui tient tout particulièrement compte des processus dynamiques d'entrelacements et de métissage. De l'attention théorique à la complexité de ces entrelacements et métissages découle la nécessité de la critique transculturelle.

La critique transculturelle

- 27 Je vais donc distinguer deux voies d'accès à la philosophie interculturelle: une voie comparative et une voie transculturelle (je ne veux pas dire que le travail de François Jullien appartient à l'approche comparative seulement, mais qu'il y a néanmoins une forte tendance dans cette direction). Il me semble que le rapport de ces deux voies d'entrée à la philosophie interculturelle soit caractérisé par une certaine asymétrie dans la mesure où il est beaucoup plus facile d'assimiler les recherches comparatives à une perspective transculturelle que l'inverse. Pour la critique transculturelle, travailler les écarts est un complément nécessaire et important, mais le développement de la dimension transculturelle prouve que le comparatisme de l'écart tout autant que le comparatisme de la différence, tendent à entraver la fécondité hybride et la créativité dynamique du champ de la philosophie interculturelle.
- 28 Le concept d'altérité proposé par François Jullien suppose, me semble-t-il, que « nous, Européens » continuions à contrôler la modernisation chinoise à distance. Mais depuis l'expansion brutale des puissances impérialistes (y compris le Japon) au XIXe et XXe siècle, la Chine a été forcée de briser la distance confortable avec l'Europe et a dû entrer dans le dynamisme catastrophique d'une série de révolutions et transformations sans précédent qui s'accompagnèrent d'une assimilation ardue et vaste du savoir occidental (y compris les systèmes philosophiques). Pourtant, de nos jours, le problème de la modernisation en Chine se fait sentir dans la sphère très conservatrice de la philosophie contemporaine en Europe. Dans l'optique d'une telle réaction conservatrice seulement, l'extériorité de la Chine vis-à-vis de l'Europe, supposée par François Jullien, devrait être maintenue. Pourtant, la voie à la modernisation de la Chine a, au fond, déjà engendré la disparition de cette possibilité. Peut-on aller plus loin en supposant que non seulement la modernisation européenne a toujours été interne à la modernisation chinoise, mais aussi que la modernisation chinoise a toujours été un élément intrinsèque de la modernisation en Europe ? Peut-on soutenir que si la modernisation chinoise a été profondément hybride, ce fut aussi le cas de la modernisation en Europe ? N'est-ce pas ici une « transformation silencieuse » développée en Chine depuis si longtemps, et qui se manifeste dans l'intérêt de la philosophie (post-révolutionnaire) de la transformation et de la culture de soi (visant à un autre paradigme de la subjectivité) ? François Jullien s'inquiète d'une « transformation silencieuse à l'œuvre » qui pourrait défaire le plan d'idéalité de l'Europe, et contre laquelle l'Europe doit se protéger pour être capable de défendre ses idéaux (« notre idéalisme ») et de sortir de sa crise. ⁶ Mais, à mon avis, cette réponse est illusoire parcequ'elle est basée sur une méconnaissance fondamentale de la Chine moderne. La réflexion philosophique sur la voie de la modernisation chinoise ne peut pas être comprise dans le cadre du contraste entre pensée chinoise et pensée européenne tel que le propose François Jullien. Ceci en raison du fait que, depuis le XIXe siècle, la pensée en Chine est entrée dans une dynamique transculturelle dans laquelle s'entrelace transformation et révolution,

transition continue et événement radical. Le vrai défi philosophique est de penser cette modernisation hybride.

29 L'idée de la critique transculturelle (ou de la trans-critique) est également dirigée contre l'illusion de la « grande synthèse des cultures » et du mariage mythifié entre l'Est et l'Ouest (80). Cette illusion est justement l'envers affirmatif de la caricature du grand choc des civilisations. Dès le départ, la critique transculturelle situe l'échange dynamique entre les formations culturelles régionales à partir de modernisations déchiquetées où les hybridations culturelles sont toujours accompagnées par des expériences de violence et de domination traumatisantes.

30 Dans sa *Dialectique négative* Adorno parle du « choc de l'ouvert » (*Schock des Offenen*) qui rend possible « la pensée non-approvisionnée » (*den ungedeckten Gedanken*) et « l'aliénation non-dénigrée » (*ungeschmälerte Entäußerung*) vers quelque chose de radicalement hétérogène dans le réel. À ce stade, l'entre produit « l'autre » (77), mais pas dans le sens d'une altérité abstraite qui serait menacée par l'exotisme et la stérilisation. Dans les conditions historiques des entrelacements dynamiques des différentes voies à la modernisation régionale, le travail critique peut participer à la possibilité de penser autrement la vie moderne. Elle peut ouvrir une façon de penser et de vivre autrement dans le champ dynamique et paradoxal de l'entre.

Postface

31 En Septembre 2012, François Jullien a présenté une traduction chinoise de *L'écart et l'entre* lors d'un colloque à Taiwan. A cette occasion, nous avons convenu de discuter de ce texte dans un atelier qui serait organisé à l'Academia Sinica l'année suivante. Une première version chinoise de mon analyse critique de ce texte a été présentée à Pékin à l'occasion du colloque « Ideas and Methods: Possibilities of a Chinese-Western Dialogue in a Globalized Age (International Summit Dialogue and Forum) » le 16 et 17 décembre avec la participation de François Jullien. Du 14 au 21 septembre 2013 j'étais invité au colloque « Les possibles de la pensée. L'Itinéraire philosophique de François Jullien » à Cerisy. Dans l'optique de cette intervention, j'ai préparé une version française courte à partir de la version allemande du texte déjà considérablement augmenté. Cette présentation orale a suscité des débats intenses et passionnés avec François Jullien, Léon Vandermeersch et d'autres participants du colloque. Les 7 et 8 Novembre 2013 j'ai organisé le colloque « Betweenness and Propensity: A Workshop on François Jullien's Interpretation of "Chinese Thought" » à l'Institut de la littérature et philosophie chinoise à l'Academia Sinica de Taipei (centré sur trois livres de François Jullien : *L'écart et l'entre*, *La propension des choses* et *Traité de l'efficacité*). Pendant ce colloque, j'ai présenté une version chinoise encore retravaillée et élargie du texte et François Jullien avait préparé une réponse à la version française présentée à Cerisy (« Réponse à l'intervention de Fabian Heubel au Colloque de Cerisy, septembre 2013 »).

32 Le texte, qui est publié ici, est une version légèrement révisée de ma présentation orale de Cerisy. La version française fut gentiment corrigée avant le colloque de Cerisy par Victor Vuilleumier ; pour la publication présente, Florent Villard s'est donné la peine de faire une nouvelle révision. Je tiens à les remercier tous les deux pour leurs efforts. Cette version française ne permet pas d'exprimer toute la complexité de ma critique de François Jullien, mais elle contient l'esquisse des hypothèses centrales de ma réponse à « L'écart et l'entre », conçue comme un « contre-manifeste ». Au départ, j'ai hésité à publier la version française présentée à Cerisy, parce que le caractère

intentionnellement acéré et provocateur de ma conférence peut facilement conduire à des malentendus. Cependant, à la suite de la publication en chinois de la réponse de François Jullien à ma conférence de Cerisy dans la collection de la conférence de Pékin⁷ il me semble opportun de rendre accessible le texte de mon intervention et de permettre la poursuite de la discussion. Ni ma conférence, ni la réponse de François Jullien, ne sont inclus dans les actes du colloque de Cerisy.⁸ La longue version chinoise de mon texte est maintenant parue à la fois en chinois simplifié, dans les actes du colloque de Pékin sous le titre «Modernisation hybride, tournant transculturel et la reconstruction critique de la pensée sinogrammatique (Un dialogue avec François Jullien) », et en chinois traditionnel dans le premier volume du numéro spécial de « Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy » dédié au colloque de l'Academia Sinica.⁹

Notes

- 1 Sauf mention contraire, les numéros de pages renvoient à cet ouvrage de François Jullien.
- 2 François Jullien, *La valeur allusive, Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise (Contribution à une réflexion sur l'altérité interculturelle)*, Paris, PUF, 2003, p. 8.
- 3 Cf. Fabian Heubel, "Kritik als Übung. Über negative Dialektik als Weg ästhetischer Kultivierung" (La critique comme exercice. De la dialectique négative comme voie d'une esthétique de la culture de soi), *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 40.1, pp. 63-82.
- 4 Voir François Jullien, *Le Pont des singes: De la diversité à venir*, Paris, Galilée, 2010, p. 57.
- 5 François Jullien, *Les transformations silencieuses*, Paris, Grasset, 2009, p. 38.
- 6 François Jullien, *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe*, Paris, Seuil, 2009, p. 288.
- 7 Zhu Li'an 朱利安 (François Jullien), « Huifu He Fabi 2013 nian 9 yue zai Faguo Seliji xueshu yantaohui shang dijiao de baogao » 回覆何乏筆2013年9月在法國瑟立吉學術研討會上遞交的報告 (Réponse à l'intervention de Fabian Heubel au colloque de Cerisy en septembre 2013) in Fang Weigui 方維規 (dir.), *Sixiang yu fangfa: quanqiu hua shidai zhongxi duihua de keneng* 思想與方法：全球化時代中西對話的可能 (Théories et méthodes: La possibilité d'un dialogue sino-occidental à l'époque de la mondialisation), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2014, 279-282.
- 8 Françoise Gaillard et Philippe Ratte (dir.), *Des possibles de la pensée, l'itinéraire philosophique de François Jullien*, (textes édités par Nathalie Schnur), Paris, Hermann, 2015.
- 9 He Fabi 何乏筆 (Fabian Heubel), « Hunza xiandaihua: kuawenhua zhuanxiang yu hanyu sixiang de pipanxing zhougou (yu Zhi Li'an 'dui-hua') » 混雜現代化、跨文化轉向與漢語思想的批判性重構 (與朱利安「對-話」) (Modernisation hybride, tournant transculturel et la reconstruction critique de la pensée sinogrammatique (Un dialogue avec François Jullien) in Fang Weigui 方維規 (dir.), op. cit., 86-135 ; Texte publié en chinois traditionnel dans *Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun*, vol. 24, n°4, décembre 2014, 79-136. La version en chinois traditionnel et d'autres textes du colloque de l'Academia Sinica sont accessibles en ligne: <http://www.litphil.sinica.edu.tw/home/publish/newsletter/024-04.html>.

Pour citer cet article

Référence électronique

Fabian HEUBEL, « Qu'est-ce que la philosophie interculturelle ? Entre comparatisme et critique transculturelle (Un dialogue avec François Jullien) », *Transtext(e)s Transcultures 跨文本跨文化* [En ligne], 9 | 2014, mis en ligne le 15 août 2015, consulté le 17 octobre 2015. URL : <http://transtexts.revues.org/554>

Auteur

Fabian HEUBEL

Fabian Heubel studied sinology, philosophy and botany at Goethe-University, Frankfurt/Main, Germany. His master thesis in sinology focused on the transcultural and contemporary significance of classical Confucian conceptions of self-cultivation. His dissertation in philosophy at TU Darmstadt turned to the late Michel Foucault and the idea of a critical theory of self-cultivation. Since 2001 Heubel is working at the Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica (Taipei), since 2013 as a Research Fellow. Since 2014 he is also associated member of the Institute for Social Research at Goethe-University. His research interests are in critical theory, interpretations of Chinese philosophy in Western sinology, contemporary Chinese philosophy and philosophy of art.

Droits d'auteur

© Tous droits réservés