

Faculté de philosophie, arts et lettres

Commission doctorale du domaine « Philosophie »

Institut Supérieur de Philosophie

Esquisse d'une sagesse engageante

Étude comparative des œuvres de Confucius,
Marc Aurèle, Montaigne, Gandhi et Tenzin Gyatso
à la lumière du travail de François Jullien

25 août 2019

Membres du jury :

Bernard Stevens, promoteur
Jacques Scheuer, lecteur
Dandan Jiang, lecteur extérieur
Andreas Thele, lecteur extérieur
Alexandre Guay, président

Thèse réalisée par
Joël Van Cauter

en vue de l'obtention du grade de
Docteur en philosophie

Louvain-la-Neuve
Année académique 2018-2019

Résumé

Cette thèse cherche à identifier, chez des auteurs politiques considérés comme étant des sages, des éléments de méthode susceptibles d'être utilisés aujourd'hui dans une action pour coexister au mieux.

Nous faisons l'hypothèse qu'il existe une communauté de sagesse à travers le temps et les cultures. Afin de la vérifier, nous comparons les œuvres de Confucius (VI^e siècle av. JC), Marc Aurèle (II^e), Montaigne (XVI^e), Gandhi (XIX/XX^e) et Tenzin Gyatso, le 14^e Dalaï lama (XX/XXI^e). Tous sont largement tenus pour sages, comme l'indiquent moult recherches et une notoriété populaire.

Nous construisons notre travail sur celui de François Jullien, philosophe et sinologue contemporain : son approche par pôles, certaines de ses notions et son analyse de la sagesse. Malgré ses critiques de l'approche comparative, nous empruntons ce chemin. Nous nous appuyons alors sur les travaux d'Edgar Morin, où nous trouvons de quoi préciser des points de comparaison relatifs à l'humain et non à quelque culture particulière.

Au terme de la comparaison, il apparaît que les sages retenus convergent : dans l'adhésion au changement, la primauté du besoin sur le désir, le perfectionnement de soi, l'esprit décisif pour l'accès au monde, l'idée d'un réel cohérent où s'enracine une nécessaire solidarité. Nous concluons en esquisant une sagesse engageante, mode de vie qui peut être schématisé par un ensemble de partis-pris, d'orientations et de voies pratiques.

Ce travail s'inscrit dans la démarche originelle de la « philo-sophie », amour de la sagesse. Il s'inscrit aussi dans une philosophie de la sagesse, démarche réflexive du même type que la philosophie des sciences. Cette approche existe dans le monde anglo-saxon, mais est peu présente dans l'espace académique francophone.

À Anne.

Pour Juliane, Eliot et Zackie.

Comme elle est sublime, la Grande Muraille !

Cette construction est encore marquée sur la carte, et il est probable que la connaissent tous ceux qui ont un peu de culture, de par le monde entier.

En fait, depuis toujours, elle n'a servi qu'à faire mourir les ouvriers en corvée, et elle n'a jamais arrêté les Barbares. Et ce n'est aujourd'hui qu'une antiquité ; mais on ne peut la détruire en un jour et peut-être va-t-on même la conserver.

J'ai constamment l'impression que nous sommes entourés de toutes parts d'une Grande Muraille. La construction est faite avec des briques datant de l'Antiquité, et elle est colmatée par des briques neuves : c'est de l'assemblage de ces matériaux qu'est fait le mur, et il nous enserre.

Et quand finirons-nous de colmater ce mur de nouvelles briques ?

Grande Muraille, sublime et maudite !

Lu Xun, *Sous le dais fleuri*, traduit par Jullien

Chaque homme porte en lui la forme entière de l'humaine condition.

Montaigne, *Les Essais*, III, 2

Il n'y a dans la vie nulle situation plus propice à la philosophie que celle où tu te trouves maintenant.

Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 7

Avant-propos

Comment nous engager dans la vie en agissant au mieux ?

Nous sommes nombreux à nous poser cette question. À chercher les pensées les plus adéquates, celles qui mûrissent les mots justes, les silences nécessaires, et ainsi les meilleures actions. Afin de pouvoir coexister. Exister ensemble, et non simplement vivre côte à côte.

« *Comment co-exister ?* » est la question qui fonde ce travail.

Depuis longtemps nous coexistons, de façon simultanée, dans des territoires différents : la terre, lieu de notre vie biologique et de nos productions matérielles ; l'État, où nous existons en citoyens liés par des obligations légales ; le territoire imaginaire, celui de nos affinités électives, communautaires ou personnelles, et des idées à travers lesquelles nous accédons au monde.

Ces territoires sont maintenant désarticulés. Des entreprises produisent et vendent à l'échelle du monde sans participer nécessairement au financement des États, des travailleurs d'un continent sont en concurrence féroce avec les camarades d'un autre, des nuages toxiques passent les frontières, des communautés urbaines vivent dans des zones de non-droit, des voisins habitent à quelques mètres l'un de l'autre sans se connaître. Ces décalages provoquent des problèmes majeurs dans les champs écologiques, sociaux et en termes de bien-être.

L'histoire humaine peut être vue comme un flot incessant et protéiforme. Il est impossible de porter un jugement définitif sur

un moment ou une époque, puisque nous pensons inévitablement avec des critères neufs. Un regard sur le passé risque toujours l'anachronisme. Considérer que « c'était mieux avant » ou au contraire « moins bien » sont deux positions absurdes ; il y a des gains sur certains plans, des pertes sur d'autres.

Pour autant, on peut constater que jamais auparavant nous n'avons été aussi prospères, aussi inégalitaires, aussi destructeurs de notre planète, et que jamais nous n'avons disposé de tant de ressources intellectuelles et techniques.

Aussi devons-nous nous interroger : si nous avons tant de ressources, pourquoi ne sommes-nous pas capables de faire mieux pour résoudre nos problèmes ?

Ici intervient la sagesse : comme méthode. Elle nous permet de faire les bons choix. Grâce à quelques attitudes, règles, comportements particuliers.

Quelles sont ces particularités de la sagesse ? Pour les chercher, nous nous sommes tourné vers des praticiens, non des contemplatifs. Des personnes qui sont largement considérées comme sages, et qui se sont engagées dans la vie politique de leur temps : Confucius, lettré chinois du VI^e siècle avant notre ère, fut sans doute ministre ; Marc Aurèle, empereur romain du II^e ; Montaigne, maire de Bordeaux et intercesseur dans les guerres de religion françaises du XVI^e ; Gandhi, père de l'indépendance indienne au XX^e ; et Tenzin Gyatso, le 14^e Dalaï-lama, chef du gouvernement tibétain en exil jusqu'en 2011. Tous ont œuvré à la coexistence.

Au bout du travail, dans lequel nous avons progressé en prenant appui sur l'œuvre des philosophes contemporains François Jullien

et Edgar Morin, nous dégageons quelques éléments communs aux cinq sages : des parti pris, des orientations, des chemins, une logique.

Une discipline. Simple. Réellement vécue.

Que rares soient aujourd'hui ceux qui la suivent, en particulier dans le monde politique, n'enlève rien à sa possibilité.

La sagesse esquissée nous semble engageante : elle nous engage à nous plonger, ensemble, au mieux, dans la vie chatoyante...

Table des matières

Avant-propos	5
Introduction.....	12
I - Questions de méthode	20
1 – Philo-sophie et philosophie de la sagesse....	21
2 - Quelle sagesse ?	27
2.1 La sagesse de sages.....	28
2.2 Une sagesse dynamique	32
2.3 Une sagesse d'ordre anthropologique.....	36
3 - Quels sages et pourquoi ?	41
3.1 Des sages reconnus	43
3.2 Des sages politiques	45
3.3 Des sages divers	47
3.4 Des auteurs	49
4 - Hypothèse, problèmes et cadre théorique	54
4.1 L'hypothèse initiale	55
4.2 Problèmes.....	56
4.3 Le dialogue avec François Jullien	57
5 - Les langues.....	60
5.1 Oser	62
5.2 Priorité au concept	64

6 – Sources, académisme 68

6.1 Sources 68

6.2 Académisme 74

II – La pensée de François Jullien 78

7. Projet, démarche & place dans notre
recherche 79

8. Méthode 82

8.1 Pôles vis-à-vis 82

8.2 Extériorité, non altérité 85

8.3 L'écart et l'entre 88

9. Pensées chinoise et européenne 92

9.1 (A) Être 93

9.1 (B) Processus 94

9.2 (A) Liberté 95

9.2 (B) Disponibilité 96

9.3 (A) Dieu 98

9.3 (B) Ciel et terre 99

9.4 (A) Vérité 100

9.4 (B) Ressource 101

10. Agir ou transformer 103

10.1 Perspectives : action morale/ conduite 104

10.2 Approche opérationnelle : efficacité / effectivité. 106

11. La sagesse 109

11.1 Rester disponible 110

11.2 Sur la voie.....	111
11.3 Spontané.....	111
11.4 Équanime.....	112
11.5 La conduite.....	113
11.6 La parole	117
12. L'universalité.....	120
12.1 L'universel, notion européenne.....	121
12.2 ... et exclusivement européenne	122
12.3 Equivalent, non invariant	124
12.4 Politique et droits de l'homme.....	125
12.5 L'universalisant.....	126
12.6 Dialoguer depuis le fonds.....	129
13. Vivre et exister	133
13.1 Vivre.....	134
13.2 Exister.....	138
13.3 Rencontrer.....	139
14. Reconfiguration.....	141
14.1 Morale.....	142
14.2 Logique	144
14.3 Philosophie	145
III Communauté de la sagesse	148
15 - Méthode de comparaison.....	149
15.1 Le problème de la comparaison	150
15.2 Une approche anthropologique	152
15.3 Une grille d'analyse.....	156

16. Confucius	163
17. Marc Aurèle	180
18. Montaigne	198
19. Gandhi.....	224
20. Tenzin Gyatso	244
21. Comparaison	262

IV - Esquisse 275

22. Discussion avec François Jullien	276
22.1 Accord et désaccord.....	278
22.2 Résistance.....	281
22.3 Expérience.....	283
22.4 Le Préférable	289
23. Esquisse d'une sagesse engageante	301
23. 1 La sagesse comme mode d'existence	302
23. 2 Esquisse	306
23.3 L'Hyperhumain et la pratique de l'ordinaire	323

Conclusion 326

Bibliographie 335

Livres et articles cités.....	336
Sites web cités	353
Autres références.....	356

Introduction

1. Cette recherche philosophique est une démarche politique, née d'un double constat. D'une part, nous vivons aujourd'hui dans des conditions matérielles et des environnements sociaux souvent bien meilleurs qu'il y a quelques siècles ou décennies : disparition des famines, de nombreuses maladies, vies individuelles statistiquement plus longues, alphabétisation massive, diffusion du modèle démocratique, réduction du nombre de guerres, de morts violentes,... De plus, nous disposons de ressources considérables, et souvent inédites, tant sur le plan des connaissances que des techniques. Derrière le bruit de quelques arbres de malheur qui tombent, la forêt de confort qui pousse en silence se perçoit dans nos vies quotidiennes. Cette évolution est largement décrite par toutes les disciplines (Courbage & Todd, 2007 ; Harman, 2015 ; Lecompte, 2017 ; Norberg, 2017) ¹.

Pourtant, d'autre part, notre modèle socio-économique, celui-là même qui nous a permis de progresser dans bien des domaines, est dans une impasse. Parce que nous épuisons les ressources de la planète à un rythme qui ne permet pas sa reconstitution. Combiné à la croissance démographique, cet épuisement ne pourra que produire des déséquilibres importants. Parce qu'aussi les inégalités de richesse, qui s'étaient souvent réduites, repartent de plus belle. Parce qu'enfin, partout dans le monde, les villes gagnent en importance sur les cartes et dans les têtes. L'exil rural est un exil social et mental : les structures de solidarité traditionnelle s'estompent, et la compréhension intime de la nature, de son

¹ Concernant les références bibliographiques, nous suivons les normes de l'American Psychological Association, en particulier leur Abrégé adapté à un environnement francophone rédigé par A. Spoiden et S. Patris pour l'UCL, en 2014.

rythme, de sa richesse, se perd. La combinaison de la « nitro » des problèmes écologiques et de la glycérine des tensions sociales risque d'être explosive (Wilkinson et Pickett, 2014 ; rapports de Greenpeace et du Global Foot Print Network).

Dès lors, si notre situation est objectivement meilleure qu'autrefois, que nous disposons de moyens d'action gigantesques et que, pourtant, nous ne savons pas désamorcer des tensions écologiques et sociales, nous pouvons penser qu'il existe un problème de méthode et de priorités.

L'idée de la méthode comme clé d'une vie meilleure est à la base de cette thèse. Elle s'est développée à trois sources personnelles.

La première est un bilan, pour le moins mitigé, de plus de trois décennies d'engagement politique et citoyen. Un jour, un compagnon de route nous dit autour d'un verre, lors d'un enterrement – ça ne s'invente pas - : *« je suis entré en politique il y a trente ans pour défendre des relations internationales plus justes, lutter contre le nucléaire et l'intolérance homophobe. Tu vois où on en est aujourd'hui, avec les esclaves délocalisés, nos centrales qui fuient, l'extrême droite qui monte et casse du pédé ? »*. En effet, vu comme ça...

La deuxième est une expatriation de quelques années en Inde. Loin de nous l'idée d'idéaliser une Inde exotique : elle a aussi des aspects violents, injustes, brutaux, corrompus, confits, absurdes... Mais elle permet encore la coexistence globalement pacifique de mondes. Il y a la diversité des mondes sociaux, avec des castes qui se côtoient sans se frôler, le menuisier qui attend le client en exposant trois outils sur un trottoir de Calcutta et l'ingénieur nucléaire qui vous aborde, dans un cinéma, car le contact de

l'Europe où il a travaillé lui manque. Il y a surtout la diversité des mondes vécus : Monsieur Sharma, Riaz, Ladha, Kali, sont professeur d'université, entrepreneur, cuisinière, palefrenier. Mais aucun n'est réductible à sa profession, à son rôle social, pas plus qu'à un rôle familial, à une foi ou une pratique religieuse. Chacun est aussi vivant, présent et consistant dans chacun de ses mondes. La vie, nous a-t-il semblé, a encore la possibilité d'être unie, et non écartelée comme chez nous.

La troisième source fut la confrontation de textes d'auteurs considérés comme sages, d'époques et de lieux divers, de penseurs asiatiques et de vieux moralistes européens. Souvent, il y avait entre eux une troublante coïncidence, non pas quelques échos, mais des conceptions, convictions, points de vue communs, parfois même l'usage de pratiques ou de métaphores rigoureusement identiques. Des positions qui nous ont semblé d'une parfaite actualité : solidarité, bienveillance, frugalité, distanciation, maîtrise de soi, exemplarité des responsables, rigueur, prudence, travail en amont... Ne s'agit-il pas là des éléments nutritifs qui manquent à notre société européenne ?

Les trois sources indiquaient un même travail à mener : une recherche *radicale*, allant à la *racine* de nos choix de vie individuelle et collective.

Le sujet s'est alors dessiné simplement : existerait-il une sagesse commune, en particulier des politiques ? Si oui, cette sagesse pourrait-elle nous éclairer, par son contenu et par sa manière ?

Partir de sages plutôt que d'une définition théorique allait de soi : cela permettait de s'ancrer dans l'histoire et le concret. Cinq sages se sont dégagés : Confucius, Marc Aurèle, Montaigne, Gandhi,

Tenzin Gyatso. François Jullien, dont la pensée nous stimulait depuis longtemps, s'est imposé comme guide : parce qu'il a sans cesse voyagé entre l'Asie et l'Europe, et parce qu'il a spécifiquement travaillé sur la sagesse.

2. Cette thèse se compose de 23 chapitres, répartis en quatre parties. Afin de faciliter la lecture et la compréhension de la continuité, nous avons placé en tête de chaque chapitre une brève synthèse de celui-ci.

2.1 Dans la première partie, nous abordons les questions de méthode.

Au chapitre 1, nous délimitons le champ du travail. Cherchant un contenu de sagesse, nous revenons à la source de la philosophie. Suivant François Jullien, nous chercherons aussi à situer une spécificité méthodologique de cette sagesse. Nous faisons ainsi de la « philosophie de la sagesse », au même titre que la philosophie des sciences vise à cerner les particularités épistémologiques de la science.

Au chapitre 2, nous posons une définition seulement succincte de la sagesse. Car c'est par la description de sages, et non par un débat abstrait comme dans le monde anglo-saxon, que nous esquisserons la sagesse au fil du travail. Nous posons aussi l'hypothèse d'un fondement anthropologique à une certaine communauté de sagesse.

Le chapitre 3 présente les sages retenus et les raisons du choix : leur reconnaissance, leur dimension politique, la diversité des époques et univers culturels dans lesquels ils ont vécu, leurs écrits.

Le chapitre 4 pose l'hypothèse : l'existence d'une sagesse commune à différents sages. Il pointe plusieurs obstacles au travail et précise le cadre théorique de la pensée de Jullien.

Le chapitre 5 aborde la question de l'obstacle de la langue : peut-on travailler sur ces auteurs sans maîtriser toutes leurs langues ? Nous pensons qu'il faut oser. D'une part, car les spécialistes eux-mêmes ne s'accordent pas sur le sens de tous les mots ; en prenant plusieurs traductions de référence, on devrait pouvoir cerner l'essentiel. D'autre part, car ce ne sont pas tant les mots que les notions qui nous importent.

Au chapitre 6, nous indiquons les sources utilisées pour chacun des auteurs. Nous précisons aussi la démarche académique de la recherche, malgré le risque de son large périmètre.

2.2 La deuxième partie est consacrée à l'œuvre de François Jullien. D'abord, nous présentons sa pensée en général : au chapitre 7, son projet et sa démarche ; au 8, sa méthode ; au 9, sa mise en vis-à-vis des pensées chinoise et européenne. Nous nous arrêtons ensuite sur des questions plus précises : au chapitre 10, la distinction entre agir et transformer ; au 11, sa conception de la sagesse ; au 12, celle de l'universalité. Nous terminons avec son travail récent : au chapitre 13, la pensée du vivre et de l'exister ; au 14, la reconfiguration de la pensée, son projet initial qu'il fait aboutir.

2.3 La troisième partie porte sur l'analyse et la comparaison des cinq sages.

Le chapitre 15 s'attache à construire une grille comparative. Dans un premier temps, nous analysons le problème de la comparaison. Suivant les avertissements de François Jullien, nous prenons acte du risque de comparer en fonction de critères qui auraient du sens

dans un univers culturel, mais pas dans les autres. Nous en déduisons la nécessité de comparer par rapport à des critères qui relèvent de l'humain et échappent à toute culture. Nous choisissons un autre chemin que Jullien et son approche par vis-à-vis : pour cerner ce qui caractérise l'humain, nous suivons Edgar Morin.

De là, nous élaborons une grille de comparaison. Construite sur la trinité espèce/société/individu, elle se compose de sept points d'attention. Il s'agit de sept thématiques cruciales dans la manière dont nous, humains, assumons notre condition : les polarités changement / conservation, désir / besoin, conflit / coopération, amour / justice, action / acceptation, situation / relation, et enfin esprit / cerveau

Les chapitres 16 à 20 sont consacrés à l'analyse des auteurs. Pour chacun, après avoir très brièvement indiqué quelques éléments biographiques, nous présentons ses positions sur les thématiques.

Le chapitre 21 est consacré à la comparaison des cinq. A nouveau, nous suivons la structure par thèmes. Nous terminons par une synthèse, qui ouvre sur la quatrième partie.

2.4 Cette dernière partie esquisse une sagesse engageante.

Au chapitre 22, nous discutons la conception de la sagesse de François Jullien. Nous indiquons notre désaccord avec lui sur la question de la résistance. Nous utilisons les notions d'expérience et de « préférable » pour comprendre la cohérence de la sagesse.

Prenant appui sur la comparaison des cinq auteurs et sur la discussion avec Jullien, le dernier chapitre propose une logique ainsi qu'une grille d'analyse et d'action.

En conclusion, nous reprenons les acquis du travail.

3. Enfin, un mot de remerciement pour ce que nous devons : au Pr. Bernard Stevens, directeur de thèse adéquat et généreux, pour sa rigueur, son exigence, ses grandes patience et confiance ; à Anne Coppieters 't Wallant, pour l'amour, la vie faite ensemble et son soutien à travers tout ; à Juliane, Eliot et Zackie, nos enfants qui tous ont passé la plus grande partie de leur vie avec un père thésard, pour leur regard amusé sur cet étrange projet ; à Philippe Laurent, pour l'amitié, tant nous apprendre et échanger ; à Thierry Faut, Jean-Paul Gevaerts, Bernard Querton et Sophie Smolders pour leurs lectures et nos précieux échanges ; à Renée Libert et Sylvie Strobl, pour leurs relectures attentives ; aux fantômes de Frédérique Vervliet, qui nous a initié à Marc Aurèle et à bien plus, et du Pr. Pierre-Philippe Druet, qui nous a ouvert le chemin philosophique et celui de Montaigne. Sans eux, les pages suivantes n'existeraient pas.

Nous nous inscrivons dans une histoire collective, celle d'une communauté humaine confrontée à des défis et menaces qu'elle n'a jamais connus, disposant de ressources jamais égalées.

L'enjeu est de trouver une façon de sortir de la grande muraille, se libérer de manières de vivre et de penser anciennes devenues inappropriées.

Puisque, humains, nous partageons une condition largement identique à celle de nos ancêtres, pouvons-nous identifier chez certains d'entre eux, non pas des bonnes réponses, mais une bonne façon de construire des réponses ?

I - Questions de méthode

1 – Philo-sophie et philosophie de la sagesse

Qu'allons-nous faire ?

Ce travail relève d'une double démarche.

D'une part, une recherche de sagesse inscrite dans la tradition philosophique originelle : un essai d'identifier les moyens d'une vie bonne.

D'autre part, une démarche que l'on pourrait appeler de « philosophie de la sagesse » : un essai de préciser une méthode spécifique à la sagesse, au même titre que la philosophie des sciences cherche à cerner les particularités épistémologiques de la science.

Un tel projet, encore confidentiel dans l'espace académique francophone, fait écho à un large courant dans le monde anglo-saxon.

1. Ce travail relève de la philosophie, au sens premier du terme : « *philo-sophie* », amour de la sagesse.

Il s'inscrit dans la tradition d'une recherche de la vie bonne aussi ancienne que la discipline, née dans l'antiquité grecque.

Certes, les premiers textes dont nous disposons semblent porter avant tout sur la connaissance de la nature, la « *phusis* » (φύσις) et son enchaînement de causes. Mais la nature n'est pas conçue alors

comme exclusive de l'homme, et les questions humaines apparaissent d'emblée (Poirier, 1988 ; Ramnoux, 1969).

Il semble que ce soit avec les sophistes du Ve siècle et avec Socrate que le dialogue rationnel se concentre sur les choix humains : la recherche devient explicitement morale. En particulier, le questionnement et la pratique de réfutation socratique, l'« *elenchos* » (ἐλεγχος), mettent à jour les contradictions des interlocuteurs. Ces contradictions peuvent être logiques ou se trouver dans la tension entre les paroles et les actes.

L'importance de Socrate et de la figure qu'en fit Platon résident dans ce coup de force existentiel : obliger à penser par soi-même, à remettre en question ses certitudes qui sont également celles de la société. Une fois l'erreur et le mensonge démasqués, la voie vertueuse peut s'ouvrir. La réflexion rationnelle est injectée au cœur de la vie personnelle (Hadot, 1995).

Dès lors, sagesse et éthique vont aller de pair. Aristote va explorer ce lien. Dans *l'Éthique à Nicomaque* (2004), il réfléchit au bonheur, finalité de la vie et résultat d'une activité conforme à la vertu.

2. Pourtant, si la sagesse est présente à la naissance de la philosophie et dans son nom même, on pourrait considérer qu'elle est aussi un parent pauvre de la discipline.

Parce qu'elle n'a pas été explorée aussi rigoureusement qu'elle aurait pu l'être : son contenu éclipse l'attention à sa spécificité, et la part faite à la connaissance y est souvent excessive.

Certes, Aristote indique que la prudence, la « *phronêsis* » (φρόνησις, sagacité, « practical wisdom » chez les anglo-saxons) n'est pas une science, puisque « *les choses dont les principes peuvent être autrement sont impossible à démontrer* », ni une technique,

« *parce qu'il y a une différence de genre entre action et production* » (Aristote, 2004, p. 303).

Toutefois, il dit peu d'une spécificité de méthode et est bien plus loquace sur un contenu, une définition comme capacité à bien délibérer, à savoir ce qui permet de bien vivre, une tempérance grâce à laquelle on peut s'orienter dans la contingence. Il en va de même lorsque, abordant la sagesse, « *sophia* » (σοφία), plus large que la sagacité, il indique qu'elle « *doit être la plus rigoureuse des sciences* », qu'elle « *doit être intelligence et science ; une science en quelque sorte pourvue de tête, qui connaîtrait ce qu'il y a de plus honorable* » (Aristote, 2004, pp. 301 & 311), une science des causes.

À la suite d'Aristote, la philosophie suivra ce double sillon : entrer dans le contenu de la sagesse, ou/et identifier la sagesse avec le savoir.

Ainsi, par exemple, les écoles hellénistiques des stoïciens, épicuriens ou sceptiques donneront-elles leurs « recettes » de sagesse. Plus tard, les règles et la méthode que propose Descartes permettent d'atteindre une sagesse qui n'est autre que la connaissance de tout ce qu'il est possible de connaître. Spinoza, pourtant loin de Descartes, fait un même lien entre sagesse et connaissance puisque « *le sage, (...) dont l'âme s'émeut à peine, (...) conscient de lui-même, de Dieu et des choses (...), possède toujours la vraie satisfaction de l'âme* » (Spinoza, 1954, p. 596). Schopenhauer, allant à l'encontre de sa conception « philosophique » de la vie humaine, fonde la conception « vulgaire » d'une existence désirable sur une description de la sagesse comme « *art de rendre la vie aussi agréable et aussi heureuse que possible* » (Schopenhauer, 1887, p. V). Même

Nietzsche, alors qu'il cherchera incessamment une sagesse libératrice, ne se penchera pas sur sa particularité méthodologique.

De nos jours, dans le domaine francophone, des auteurs comme Marcel Conche (2016), André Compte Sponville (1988, 1999), Luc Ferry (1999, 2002), Matthieu Ricard (1997) ou Roger-Pol Droit (2009) ont également abordé le sujet. Eux aussi, le plus souvent, s'intéressent au contenu, cherchent à mûrir leur propre sagesse plutôt qu'à situer ce que seraient un discours et une pratique sages.

3. Par ailleurs, la sagesse apparaît comme parent pauvre car, par rapport au volume du corpus historique de la philosophie, sa place est pour ainsi dire marginale.

Certains, comme Deleuze, iront jusqu'à dire que la philosophie a oublié la sagesse, l'a abandonnée, pour se consacrer à la pure pensée par le biais des concepts. « *Les autres civilisations, écrit-il, avaient des Sages, mais les Grecs présentent ces « amis » qui ne sont pas simplement des sages plus modestes. Ce serait les Grecs qui auraient entériné la mort du Sage, et l'auraient remplacé par les philosophes, les amis de la sagesse, ceux qui cherchent la sagesse, mais ne la possèdent pas formellement. Mais il n'y aurait pas seulement différence de degré, comme sur une échelle, entre le philosophe et le sage : le sage venu d'Orient pense peut-être par Figure, tandis que le philosophe invente et pense le Concept. La sagesse a beaucoup changé.* » (Deleuze et Guattari, 2005, pp. 8 et 9).

4. Dans ce contexte, notre projet est double.

D'une part, nous allons nous inscrire dans la tradition originelle et chercher à identifier un contenu de sagesse. Pour ce faire, nous tenterons de dégager les enseignements de la sagesse de personnes

réelles, ayant réellement vécu et s'étant engagées dans le monde. Nous chercherons des pratiques, nourries, irriguées de pensée, et non de pures réflexions.

En cela, nous rejoindrons des auteurs comme Pierre Hadot (2001), et à sa suite Xavier Pavie (2013) ou Robert Misrahi (2018) pour qui la philosophie est un outil au service de la vie, voire un mode de vie.

D'autre part, nous chercherons à identifier une spécificité de la sagesse. Notre travail s'inscrit alors dans les pas de certains travaux d'Edgar Morin (2007) ou de Frédéric Lenoir (2005, 2013). Ce dernier, bien que souvent décrié pour ses ouvrages de vulgarisation, a creusé un réel sillon de recherche et a mené une entreprise éditoriale significative avec son *Livre des sagesse*.

Cependant, notre travail se construit surtout en dialogue avec celui de François Jullien qui, dans *Le sage est sans idée* (1998), nous semble jeter les bases de ce qui pourrait être une « philosophie de la sagesse » : une réflexion philosophique visant à étudier la sagesse comme un objet spécifique, au même titre qu'il existe une philosophie des sciences ou de la religion.

En effet, de même que la philosophie des sciences va réfléchir sur la communauté du discours scientifique à travers les différentes disciplines, de même que la philosophie des religions va s'interroger sur le concept de religieux commun aux différentes traditions, une philosophie de la sagesse pourra élaborer un travail conceptuel sur les caractéristiques communes aux sagesse : leurs objet, méthode, langage, logique, pratique...

5. Récemment, la sagesse semble s'être fait une place importante dans le monde de l'édition ou des médias : rares sont les mois sans

qu'un magazine ne fasse sa « une » sur le sujet. Mais le contenu paraît souvent pauvre, coloré de développement personnel et de bons sentiments légers.

Peut-on faire un lien avec, à l'inverse, la rareté de la sagesse dans le monde académique francophone ? Alors que la plupart des facultés ou instituts de recherche de philosophie ont des cours ou projets consacrés à la métaphysique, à l'éthique, à l'épistémologie... la sagesse en tant que telle est quasiment absente des programmes.

Le contraste est d'autant plus frappant que, lorsqu'on se tourne vers le monde anglo-saxon, on y découvre un important courant de recherches multidisciplinaires.

Depuis quelques années, des auteurs publient et se répondent dans un large espace de débats. Ce renouveau de la pensée de la sagesse, entamé dans le champ de la psychologie puis de la philosophie, s'est élargi à des domaines aussi variés que le management (Küpers & Pauleen, 2013), l'éducation (Maxwell, 1984 ; Ferrari & Potworowski, 2008), la sociologie (Surowiecki, 2004) ou la médecine (Robson et Rew, 2010). Le fait que des programmes de recherche comme le *Mind and Life Institute* ou le *Centre for Practical Wisdom* de l'université de Chicago soient entièrement consacrés à la problématique est une indication de son importance. Les bibliographies spécifiques de Trowbridge et Macdonald (accessibles en ligne) en sont une autre.

Puisse cette thèse, modestement, contribuer au développement de la recherche sur la sagesse dans l'espace francophone.

2 - Quelle sagesse ?

Qu'entendons-nous par sagesse ?

Nous partons d'une définition minimaliste de la sagesse comme façon de vivre positive et adéquate.

Reprenant le terme que Perelman utilise pour la justice, nous considérons que la sagesse est une « notion confuse » : la préciser a priori serait un enfermement.

C'est par la description de la pratique des sages que nous pourrions, au fil du travail, la clarifier.

Se pose alors une question en amont : qui sont les sages ? Ceux qui sont considérés comme tels : par la communauté des lettres, et plus simplement par chacun d'entre nous.

On perçoit la limite d'une approche a priori dans le débat anglo-saxon, devant sans cesse élargir les critères. Ces travaux ont toutefois le mérite de mettre en évidence la dimension de processus, constitutive de la sagesse.

Enfin, nous faisons l'hypothèse que la sagesse recherchée a un enracinement anthropologique : bien que vivant dans des circonstances différentes, parce qu'ils partagent une même condition, des hommes sont confrontés à des situations équivalentes, font des expériences semblables et peuvent en arriver à des mêmes conclusions.

Puisqu'il faut bien savoir de quoi l'on parle, posons que la sagesse est une façon de vivre estimée comme positive et adéquate par les hommes. Plus précisément, considérons-la comme un ensemble de pensées, de jugements et de pratiques, qui a sa particularité et sa cohérence, quel que soit son contenu.

Nous n'irons pas plus loin à ce stade. Car ce n'est qu'au terme du travail que nous tenterons l'esquisse.

En effet, délibérément, nous souhaitons ne pas partir d'une définition précise de la sagesse. L'objet même de la recherche est de cerner cette dernière à travers plusieurs cas concrets de sages. Voyons d'abord pourquoi.

Puis, en nous appuyant sur les études anglo-saxonnes, indiquons le mouvement qui la constitue.

De là, nous situerons la sagesse dans le champ anthropologique qui lui donne sa pleine mesure.

2.1 La sagesse de sages

Notre premier choix est de ne pas partir d'une idée de la sagesse, d'un concept, d'une définition, mais plutôt de nous appuyer sur des sages.

Nous considérons que la sagesse, c'est ce que disent et font les sages.

Nous allons donc chercher à décrire. Décrire, selon François Jullien, c'est écrire sans rien ajouter, sans structurer en sous-main, sans immiscer une orientation. (Jullien, 2016, p. 147)

Même si la sagesse relève des mots et de l'action, nous allons nous limiter ici à décrire ce que disent ou écrivent des sages.

Il était tentant de décrire aussi les actes, mais, sur ce point, nous avons résisté à la tentation. Car cela nous aurait amené à un travail d'un autre type, historique, pour lequel nous n'avons ni le temps ni les compétences.

On pourrait alors se demander si c'est suffisant : peut-on se fier à ce qu'écrivent les sages ? En faisant l'impasse sur le réel historique au profit de la trace écrite, ne risque-t-on pas de passer à côté de cette pratique que nous visons ? Peut-être, en partie. Mais, compte tenu de l'exigence des sages retenus par rapport à eux-mêmes, compte tenu de ce que l'on sait aussi de leur action sans entrer dans le détail, il ne nous paraît pas déraisonnable de considérer qu'il existe une cohérence profonde et importante entre les mots et les gestes.

Cela dit : aborder la sagesse en passant par la description du sage, n'est-ce pas simplement remplacer une question par une autre ? Car, si l'on part du sage, qu'est-ce qu'un « sage » ?

Le sage, écrit Nicolas Go,

« c'est celui qui a réalisé, sa vie en montre l'exemple, la sagesse (car la sagesse (...)) est un savoir-vivre qui ne se démontre pas). C'est un homme (ou bien sûr une femme) simple, comme tous les hommes, comme toutes les femmes, avec un quotidien concret, qui dort, mange, boit et rit, mais qui témoigne : voilà de quoi nous sommes capables, tous, pour peu que nous visions le meilleur de l'humain en nous. (...). C'est pourquoi le quotidien du sage nous éclaire sur un autre quotidien, celui de la sagesse ; la sagesse comme un modèle

effectif (celui du sage), vers lequel tendre, et la sagesse comme un acte, un effort (...). » (2004, p. 66)

De nouveau, la question recule : si le sage est celui qui montre l'exemple, qui reconnaît la valeur de cet exemple ? Qui dit que le sage est sage ?

Une première réponse possible est : la république des esprits, des lettres, aujourd'hui communauté académique et intellectuelle débattant à travers les frontières. S'ils font l'objet de travaux sur la sagesse, c'est que les sages sont tels.

Une autre réponse nous semble possible : est sage celui qui est reconnu tel par la plupart d'entre nous. À première vue, cette réponse manque de rigueur. Car « la plupart d'entre nous », tout le monde, ce n'est personne. Sur quelles enquêtes s'appuie-t-on ? Combien de sondés ? Réponse spontanée ou question fermée ? Quelle marge d'erreur ? Sur quels livres, journaux, comptes-rendus, avec combien d'occurrences ? ...

Pourtant, si l'on accepte de ne pas s'accrocher au besoin de références, de chiffres et de citations, on peut accepter que cela ait, ici, du sens. Car on parle d'un extrême, d'une figure nette. Si l'on peut avoir du mal à s'accorder sur une nuance de gris, « la plupart d'entre nous » pourront s'accorder sur le fait que tel chat est blanc ou noir. Il en va de même ici. Hitler est-il un sage ? La plupart d'entre nous répondront « non ». Nelson Mandela est-il un sage ? La plupart répondront « oui ».

Aussi, il n'y a pas un simple *remplacement* d'une question par une autre, mais plutôt un *déplacement*. Et ce déplacement est en fait une sortie de la seule représentation scientifique.

Ce faisant, notre démarche est pour partie d'ordre herméneutique. Nous chercherons à comprendre la sagesse d'hommes reconnus sages, au départ de leurs existences telles qu'elles effleurent dans leurs textes, entre leurs textes.

Et, pour reprendre le terme de Chaïm Perelman, nous acceptons d'entamer la recherche en considérant que la sagesse est une « notion confuse ».

« En assouplissant une notion, dit-il, on élargit son champ d'application, on lui permet d'échapper aux critiques, mais en même temps on la rend plus floue et plus confuse. Par contre, en la précisant, on la clarifie, mais on la raidit, et on la rend inapplicable dans bon nombre de cas. C'est ainsi que l'idée de justice peut être précisée si on la définit par la conformité avec le droit en vigueur : est injuste celui qui viole la loi. Cette conception statique et conformiste de la notion de justice nous laisse sans réponse à la question : « La loi à laquelle on vous demande de vous conformer est-elle elle-même une loi juste ? » Quel sera le critère pour en décider ? »
(Perelman, 1978, p. 13)

Ce choix de considérer la sagesse comme une notion confuse nous semble légitime, compte tenu du sujet. Car, s'il y a certainement des sujets pour lesquels le significatif est inséparable du purement académique, comment pourrait-on approcher de la sagesse sans oser une certaine souplesse ? Tel Orphée, nous devons essayer de remonter la sagesse Eurydice sans nous retourner et la faire disparaître sous le regard d'exigences étriquées.

2.2 Une sagesse dynamique

Un détour par les recherches analytiques, principalement anglo-saxonnes, nous montre en creux la limite d'une définition théorique a priori.

Les recherches portées par le psychologue Paul Baltes (1990, 2005 en ligne) au sein de l'Institut Max Planck, sont parmi les premiers travaux qui ont redynamisé la recherche contemporaine sur la sagesse. Ces recherches ont certes donné un pli cognitiviste à la réflexion, mais elles ont aussi permis un débat rationnel, étayé et d'ampleur sur le sujet.

Explorant les questions liées au développement à travers la vie, et en particulier les évolutions liées à l'âge, Baltes en vint à s'intéresser à la sagesse, décisive du bien-être des personnes vieillissantes. Il définit la sagesse comme une expertise concernant les problèmes fondamentaux de la vie, liés au sens et à la conduite. Elle tiendrait à cinq critères : une riche connaissance factuelle des hommes et du cours de la vie ; une riche connaissance de la manière d'aborder les problèmes de la vie ; la conscience et la compréhension de la diversité des contextes et de leur importance ; la tolérance ; et la capacité à gérer l'incertitude, y compris les limites de la connaissance, dont la sienne.

L'une des originalités de ces travaux est d'avoir cherché à valider expérimentalement les hypothèses par des interviews. Bien que la méthode de cette validation fasse débat (Glück et al., 2013), elle nous semble avoir notamment le mérite d'indiquer que la sagesse concerne tout le monde, que toute personne peut avoir un point

de vue à son sujet, qu'elle relève de la vie courante et non de l'existence exceptionnelle de quelque héros.

Ce modèle, formalisé dans le « Berlin Wisdom Paradigm », a ensuite été largement commenté. Les critiques qui lui ont été faites tentent souvent d'élargir la définition, jugée trop centrée sur l'individu et sur la connaissance.

Ainsi, Robert Sternberg (1998, 2001, 2003, 2007) a-t-il proposé sa propre théorie, « The Balance Theory of Wisdom ». Il en a nourri un modèle pour penser l'action, « Wisdom, Intelligence, and Creativity Synthesized » (WICS), par exemple en matière d'éducation ou de « leardership ». Selon Sternberg, la sagesse est un usage fructueux de l'intelligence, de la créativité et de la connaissance dans une perspective de bien commun. Elle va de pair avec une capacité à équilibrer les intérêts personnels, interpersonnels et « extrapersonnels », tels ceux des institutions, ainsi que le court et le long terme. La sagesse dépend encore de la capacité à s'adapter à son environnement, ou à le modifier, ou à en changer quand ni l'adaptation ni la modification ne sont possibles.

Le modèle d'action dérivé s'appuie avant tout sur le discernement, primordial à la sagesse. Ainsi, le leader, par exemple, devra-t-il être capable de faire une synthèse entre la créativité, qui lui permet d'oser des idées, l'intelligence, qui permet de sélectionner les bonnes et de les mettre en œuvre, et la sagesse, qui permet d'équilibrer les intérêts de tous.

Cette insistance sur l'équilibre et la synthèse nous paraît décisive.

Monika Ardelt (2004) conteste également le modèle cognitif de Baltes et propose une approche tri-dimensionnelle. Pour elle, la sagesse est bien cognitive, avec le souci de comprendre, de

connaître et d'accepter les limites découvertes, mais elle est aussi réflexive, en tant que capacité à multiplier les perspectives, et affective, par ses qualités de sympathie et de compassion.

La sagesse n'est donc pas avant tout affaire de savoir, mais expérience d'un individu pris dans toutes ses épaisseur et profondeur. C'est pourquoi, contrairement à ce qu'affirme le Groupe de Berlin, il existe bien un processus d'apprentissage de la sagesse liée à l'âge.

Caroline Bassett (2005, et site en ligne) ajoute une quatrième dimension aux trois énoncées par Ardlet : la volonté. C'est grâce à elle que l'on va pouvoir se transformer, refuser l'enfermement dans une position ou une posture. Elle insiste ainsi sur l'aspect d'apprentissage, considérant que la sagesse émerge d'un processus de développement personnel qui, bien plus que la connaissance ou les attributs d'un individu, en est la clé. Et si l'intégration est une capacité à dépasser ses contradictions intimes, comme dans le schéma de développement eriksonien auquel il est souvent fait référence dans toute cette littérature, elle est aussi plus large : elle est une capacité de prise en compte du tout, où l'on émerge.

D'autres auteurs, comme Dilip V. Jeste (2008) ou Masami Takahashi (2005), ont eux aussi creusé le lien entre sagesse et transformation de soi. En comparant la tradition occidentale de la sagesse avec la tradition orientale, ils retiennent dans cette dernière l'inévitable cheminement : être sage, c'est devenir sage, se transformer soi-même. Pas de sagesse sans chantier de soi. Ce dernier point nous semble lui aussi décisif.

À travers ce débat anglo-saxon très succinctement brossé, on perçoit que la sagesse échappe à une définition simple. Chaque fois que l'on pense avoir trouvé un qualificatif de la sagesse, il faut revoir sa copie et élargir, encore, toujours, sans cesse, jusqu'à couvrir des pages de bibliographie. Jusqu'à l'impression que « ça ne tient pas », qu'on a tout et son contraire.

Pourtant, la sagesse n'est pas la non-sagesse, ni la folie. Donc, cela tient. Comment ? Par le processus même, par le mouvement.

À ce stade, considérons que la sagesse ne peut pas être définie, de manière simple, stricte, conceptuelle. En revanche, elle peut être décrite comme un processus, constamment mouvant, un flux qui permet d'intégrer des points de vue en apparence contradictoires dans son mouvement même.

Se pose alors une nouvelle question : comment le mouvement ne balaie-t-il pas tout ? Comment peut-on penser la co-existence d'une dynamique de paradoxes avec une cohérence et une stabilité ? Si la sagesse ne peut être définie strictement, qu'est-ce qui lui permet de n'être pas pour autant complètement volatile ?

Nous faisons l'hypothèse que c'est l'expérience de la condition humaine qui cadre la sagesse, et qui lui confère une dimension fondamentalement anthropologique.

2.3 Une sagesse d'ordre anthropologique

Même le regard le plus distrait sur le monde nous fait voir l'évidence de la diversité culturelle. Ce qui est considéré comme bon, juste, souhaitable, varie d'un lieu à l'autre, d'un âge à l'autre.

Les travaux de comparaison interculturelle sur les valeurs (Schwartz, 1992, pp. 1-65) et sur la sagesse ont d'ailleurs exploré cette diversité. Les thèses de Takahashi et Jeste, déjà évoquées, soulignent donc la différence Occident/Orient. D'autres auteurs ont approfondi les caractéristiques des sagesse latino-américaine (Valdes, 1994), tibétaine (Levitt, 1999) ou coréenne (Yang, 2001), et concluent eux aussi aux spécificités.

Une recherche sous la direction de Sanchez Escobedo (2014), effectuée auprès de 800 jeunes du Mexique, de Lettonie, de Lituanie, de Corée et des États-Unis par une équipe internationale, met pourtant un bémol à ce constat. Si elle pointe des différences statistiquement significatives pays par pays pour presque toutes les caractéristiques retenues, l'étude constate néanmoins des points communs.

D'une part, ayant interrogé des personnes des deux sexes, elle conclut que les différences sont plus significatives en fonction du genre qu'en fonction du pays, rappelant les thèses de Carol Gilligan (2008). D'autre part, elle constate que s'il existe des différences de points de vue sur la sagesse individuelle, il y a par contre beaucoup de points communs entre les cultures sur ce qui est important et souhaitable quant aux capacités et compétences sociales.

Et puis, ce qui est réel est possible : nous le verrons, les cinq sages étudiés ici indiquent avec précision un contenu commun.

Dès lors, il nous paraît possible de faire l'hypothèse qu'une sagesse commune pourrait dépasser la contingence culturelle et historique. Il ne s'agit pas pour autant de considérer que la sagesse relèverait de l'« invariant culturel » ou de l'« universel de l'esprit humain » chers à certains ethnologues. Car l'invariant culturel est un fait social, et l'universel de l'esprit devrait être donné à tous. Or, nous semble-t-il, cette sagesse dont nous constatons la communauté chez des individus est acquise, personnellement, intimement même, par l'expérience.

Toute personne ayant vécu, ou peut-être même simplement voyagé dans une culture différente de la sienne aura probablement éprouvé ce sentiment contradictoire de la grande étrangeté et de la fraternité. Quand bien même nous passerions notre vie en Afrique de l'Est, blanc, nous ne serons jamais noir et ne saurons jamais ce que « cela fait » d'avoir cette couleur de peau ; même si nous parlons et rêvons en swahili, cette langue nous restera étrangère. Pourtant, à certains moments, dans telles circonstances familiales, relationnelles, confronté à une naissance, à une mort, à un conflit, on entend des mots que l'on pourrait soi-même prononcer ou que l'on a dits ailleurs : les circonstances amènent à partager spontanément des élans, des retraits, des regards ou points de vue.

Nous reprenons donc ici l'hypothèse, suivant Lévi-Strauss et d'autres, qu'il existe une identité de l'esprit humain. Cette identité n'engendre, en soi, aucune universalité de croyance ou de comportement. En revanche, confronté à des situations équivalentes, l'esprit de l'un va pouvoir arriver aux mêmes conclusions que l'esprit de l'autre.

Ce ne serait donc pas avant tout parce que c'est moral ou parce que cela leur permet de se regarder dans le miroir que Montaigne et Confucius en arrivent à vivre et prôner le respect du petit. Mais parce que, *d'expérience*, vivant et observant, lisant les anciens, ils savent que cela s'impose si l'on veut être humain.

L'homme, *homo sapiens* - seule espèce ayant survécu à un buissonnement hominien de millions d'années -, est l'animal qui peut être sage.

Ce point amène deux remarques, qui chacune mériterait de plus amples développements.

Premièrement, ainsi pensée comme étant d'ordre anthropologique, la sagesse ne relève plus d'un champ particulier.

En effet, la sagesse n'est pas réductible à une question éthique ou politique : il ne s'agit pas seulement du bien ou du mal, mais d'assumer une condition, fait qui n'est ni bien ni mal.

La sagesse n'est pas non plus réductible au champ philosophique : il ne s'agit pas seulement de vrai ou faux, et la logique aristotélicienne ne suffit pas.

Enfin, elle n'est pas réductible à la psychologie : il ne s'agit pas seulement de question d'identité personnelle, puisqu'il y a quelque chose qui descend plus profond que cela, à la frontière même de l'existence humaine, là où l'existence n'est pas simplement subjective mais tient à la vie plus large.²

² Un lien est ici à explorer avec la notion, présente notamment dans bon nombre de courants ou pratiques asiatiques, d'une conscience plus large que la conscience cognitive ou morale telle qu'elle est conçue dans notre tradition cartésienne et psychologisante. L'esprit, se libérant des enchaînements de

Deuxièmement, on peut penser que la communauté de l'expérience qui constitue le creuset de la sagesse est à la portée de chacun de nous, mais que nous n'y avons pas tous accès pour autant. Car chacun n'a pas l'occasion, par exemple, de connaître de l'intérieur l'exercice du pouvoir, les turbulences de l'Histoire, les coups extrêmes du hasard qui permettent de se confronter aux courants profonds de la vie et du monde, à la puissance des conflits ou des solidarités, aux limites faussement ultimes et vraiment fluctuantes de ses propres retranchements. Il y a des vies plus ou moins exposées, et il y a des vies exposées où germent plus ou moins les événements vécus.

On distinguera alors sagesse ordinaire et extraordinaire. L'extraordinaire, celle qui nous occupe ici, c'est celle qui naît à l'expérience de la diversité du monde, dans l'athanor d'une conscience qui, par les hasards de la génétique ou des rencontres, par l'exploration personnelle, parvient à transformer les coups et les caresses en or existentiel. C'est la sagesse des sages que nous avons retenus, et sans doute aussi celle des maximes de Ptahhotep, du journal de Zahir-ud-din Muhammad Babur, des études en dix diagrammes du Coréen Yi Hwang, d'Ambedkar ou de Mandela.

L'ordinaire, c'est celle qui se forge lentement au cours des existences normales de la plupart d'entre nous. Des existences heureusement sans grands drames, sans grandes tragédies, parfois

pensées réductrices et des significations projetées, peut faire une expérience moins partielle de la réalité. Est-ce celle dont parle le philosophe japonais Nishida ? « Chemin faisant, j'en suis venu à penser que ce n'est pas là où il y a un individu qu'il y a une expérience, mais là où il y a une expérience qu'il y a un individu, et que l'expérience est plus fondamentale que les distinctions que lui apportent les individus », (cité dans J. Heisig, 2008).

aussi sans joies débordantes ou fulgurances, des vies dans le gros de la courbe de Gauss. Cette normalité empêche souvent de percevoir une partie du spectre de la lumière de vie - encore que des êtres en apparence ternes puissent avoir des vies diverses, tel Pessoa, petit traducteur alcoolique et poète magnifique aux multiples hétéronymes. Par contre, la vie normale n'empêche pas de faire des expériences ordinaires qui répondent aux extraordinaires. Ainsi, le voisin dont la télévision hurle tard n'est pas un général marcoman qui veut arracher des régions danubiennes à Rome, le copain d'enfance du quartier n'est pas Étienne de la Boétie, et le cancer qui tombe dessus n'est pas le bâton qui brise le corps dans une prison de Bombay. Mais l'expérience mineure d'un conflit, d'une amitié ou d'une douleur de la vie quotidienne permet de saisir l'autre expérience, majeure, différente et semblable, d'un destin historique. Il y a entre les deux un écho, comme lorsque la petite cousine qui tente d'apprivoiser les suites pour violoncelle de Bach à la fête de l'académie nous émeut autant que Rostropovitch offrant sa maîtrise au pied du mur de Berlin libéré : cela n'a rien à voir, et pourtant c'est pareil.

La sagesse du sage est exemplaire d'un accès plein au monde, un accès apaisé. Elle coïncide avec le désir et l'esquisse de sagesse ordinaire, présents chez tous. Il y a une relation fraternelle entre le sage et l'homme ordinaire.

3 - Quels sages et pourquoi ?

La recherche porte sur cinq sages : Confucius, Marc Aurèle, Montaigne, Gandhi, Tenzin Gyatso.

Pourquoi eux ?

Parce qu'ils sont largement reconnus et étudiés comme sages, ainsi qu'en témoignent les recherches qui leur sont consacrées et leur notoriété populaire.

Parce qu'ils ont été des hommes politiques, engagés et non détachés de la vie concrète et commune. Cette sagesse-là nous paraît plus complète, et donc plus difficile, que la sagesse des contemplatifs ou des poètes.

Parce que, ensemble, ils offrent une diversité d'époques, de lieux et de cultures. S'ils se rejoignent, ce n'est pas à cause d'une communauté d'environnement.

Enfin, parce que ce sont des auteurs, dont les textes nous donnent un accès direct, voire intime, à leur pensée et leur action.

Si nous interrogeons la sagesse au départ de sages, le choix de ceux-ci est décisif. Comme indiqué d'emblée en préambule, la recherche est née de la rencontre d'une interrogation personnelle d'ordre

historique et de l'étonnement face à la proximité de divers auteurs, en particulier les cinq sages retenus.

Confucius

Bien que sa biographie soit sujette à débat, Confucius est probablement issu d'une famille de petite noblesse et a vécu au VI^{ème} siècle av. J.-C. Il aurait été Ministre. Son enseignement a été rassemblé par ses disciples dans les *Entretiens* et il serait l'auteur de parties de *La grande étude* et de *La doctrine du milieu*.

Marc Aurèle

Patricien romain, né à Rome en 121 et mort en 180 à Vindobona, Vienne actuelle. Empereur de la dynastie des Antonins, il a régné près de 20 ans. Auteur d'un journal et d'une correspondance.

Montaigne

Aristocrate français, né en 1533 et mort en 1592 au château de Montaigne, en Dordogne. Il a été élu deux fois Maire de Bordeaux de 1581 à 1585 et chargé à plusieurs reprises de missions diplomatiques par les belligérants des guerres de religion. Auteur des *Essais* et d'un journal de voyage.

Mohanda Karamchand Gandhi

Fils de commerçants indiens du Gujurat, né à Porbandar en 1869 et assassiné à Dehli en 1948. Militant des droits civiques en Afrique du Sud puis figure du mouvement indépendantiste indien ; réformateur, Président puis conseiller du parti du

Congrès, décisif dans les négociations avec la puissance coloniale anglaise. Auteur d'une œuvre abondante faite d'articles et de récits, dont une autobiographie.

Tenzin Gyatso

Fils d'agriculteurs tibétains né en 1935 dans la province chinoise de Qinghai. Désigné comme réincarnation du 13^{ème} Dalaï-lama, il est intronisé comme 14^{ème} Dalaï-lama à l'âge de 5 ans et reçoit une éducation de moine bouddhiste. Chef d'État, puis du gouvernement tibétain en exil de 1950 à 2011. Auteur d'une centaine d'ouvrages sur des questions de morale, politique, spiritualité et connaissance.

C'est au départ de ces sages-là que le projet s'est construit. Il pourra donc paraître étrange d'expliquer leur choix a posteriori. Pourtant, une telle justification s'impose. Notre choix tient à quatre raisons.

3.1 Des sages reconnus

Tout d'abord, ils correspondent aux deux critères indiqués précédemment.

Premièrement, ils ont été et restent abondamment étudiés pour leur sagesse et leur œuvre. Tous font l'objet de projets éditoriaux, de courants de recherche, de centre d'études ...

Par exemple :

- *The Encyclopedia of Confucianism* sous la direction de Xinzhong Yao (2015) : près de 60 spécialistes mondiaux de Confucius, plus de 1000 références bibliographiques ;

- *The Modern Stoicism Project*, sous la responsabilité du spécialiste de Marc Aurèle, Chris Gill, et d'une équipe académique pluridisciplinaire qui publient cours, travaux, ouvrages, organisent des séminaires sur le stoïcisme ;
- *The Montaigne Project* piloté par Philippe Desan à l'Université de Chicago, avec mise en ligne du texte originel de Montaigne, d'une bibliographie de près de 1000 références, la publication d'une revue pluridisciplinaire depuis près de 30 ans ;
- La *Gandhi Serve Foundation* qui met en ligne les œuvres complètes de Gandhi, diverses bibliographies et travaux, ou *The Gandhi Research Foundation* qui organise des cours, conférences, publications ;
- Le *Life & Mind Institute* qui, depuis 30 ans, organise autour de Tenzin Gyatso un débat sur l'articulation entre bouddhisme et sciences.

Deuxièmement, les cinq sont communément reconnus comme sages. Depuis près de dix ans que nous menons cette recherche, bien des questions nous ont été posées ; mais jamais on ne nous a demandé pourquoi l'un de ces auteurs avait été retenu dans la catégorie des sages : cela va de soi. Lorsque l'on tape « sagesse AND Confucius » sur Google, agora contemporaine, on obtient 580 000 résultats. La même recherche avec les autres sages donne 235 000 résultats pour Marc Aurèle, 640 000 pour Montaigne, 890 000 pour Gandhi, 43 000 pour Tenzin Gyatso et 73 000 pour « XIV dalaï lama ». Cela, rien qu'en français.

Ensuite, les cinq répondent à trois critères cumulatifs : ce sont des politiques, ils présentent ensemble une diversité socio-historique, et ce sont des auteurs dont nous avons des textes fiables.

3.2 Des sages politiques

Un premier intérêt des cinq pour une réflexion sur la sagesse tient à leur dimension politique. Ces sages sont engagés dans le collectif, et non dégagés. Ce ne sont pas des contemplatifs ou des marginaux, mais des hommes qui se sont confrontés à l'histoire, aux limites des individus et des groupes.

Ce choix d'une sagesse politique est une option partielle et délibérée.

Partielle, car en faisant ce choix on se coupe d'une part importante de traditions de sagesse, notamment des sagesse empreintes de religiosité ou de poésie. On aurait pu intégrer à la recherche une, ou des sagesse choisies autrement. Ainsi, en gardant une même hypothèse d'universalité, on pourrait étudier des mystiques de différentes cultures, ce qui au demeurant a déjà été fait (Otto, 1996) : Eckart, Lao tseu, Dogen, Kabir et al-Halladj se retrouvent sur plus d'un point, dans une adhésion fondamentale, à la fois passionnée et retenue, à un illimité. On pourrait aussi partir de poètes ou auteurs particuliers, comme Li Bai, Omar Khayyam, Rimbaud ou Jünger qui font une même expérience passionnée de la vie, mais souvent par le biais de l'excès et d'une existence brûlée. Dans les deux cas, en partant d'un mouvement d'ordre mystique ou en explorant sans réserve ses propres potentialités, la politique est difficile, sinon impossible.

Ce choix est aussi délibéré, pour au moins trois raisons.

D'abord, pratiquement, il faut limiter la recherche à un cadre. Il serait passionnant de chercher une cohérence entre la sagesse du politique, celle du mystique et celle du poète. Par exemple, le texte de Junger « *tous les buts sont passagers, le mouvement seul est éternel, qui ne cesse de susciter des spectacles splendides et impitoyables* » (Jünger, 1997, p. 164) fait écho aussi bien à Dogen, pour qui « *les poissons nagent, et aussi loin qu'ils aillent, l'eau n'a point de limites* », (Dogen, Genjô kôan, en ligne) qu'à l'adhésion viscérale de Gandhi au commandement de la Baghavad Gita sur le nécessaire détachement des fruits de l'action afin de ne rien empêcher du cours du monde. Mais un tel travail déborderait largement le cadre d'une thèse comme celle-ci.

Ensuite, on peut considérer que la sagesse politique est plus « difficile » que la sagesse détachée du contemplatif ou que celle de l'artiste faisant de sa propre vie une œuvre. C'est discutable, certes, mais dès lors que l'on se constitue comme humain par la vie en communauté, on peut penser que les sages qui font le choix de l'engagement politique optent pour une sagesse plus exigeante que celui qui se met en retrait du monde social - qui masquerait un monde plus fondamental -, ou que celui qui ignore le monde social - au profit de l'exploration de toutes ses ivresses possibles. Si la sagesse du politique est effectivement plus difficile, c'est elle qu'il faut explorer en priorité : « qui peut le plus peut le moins ».

Enfin et surtout, car on peut considérer – et, encore une fois, c'est discutable - que cette sagesse politique comprend les deux autres. On peut en effet penser que la sagesse des politiques *tient ensemble* à la fois une capacité de jugement et d'action au sein de la collectivité, une capacité de détachement du monde, et une expérience exploratoire de soi-même.

Nous rejoignons ainsi Cicéron affirmant la supériorité des hommes d'État romains sur les philosophes grecs qui se bornent à discourir : « *il n'en est pas de la vertu comme d'un art, on ne l'a point si on ne la met en pratique. (...) La vertu est tout entière dans les œuvres, et le plus grand emploi de la vertu, c'est le gouvernement des États, et la perfection accomplie, non plus en paroles, mais en réalité* ». (Cicéron, La République, I, 2, en ligne)

3.3 Des sages divers

Une deuxième raison du choix de ces cinq auteurs, c'est que, ensemble, ils offrent une diversité d'époques, de lieux, de contextes historiques et culturels.

En schématisant à l'extrême, on a :

	Époque	Lieu	Contexte politique	Contexte culturel
Confucius 551-479 av. J.-C.	VI-V ^{ème} siècle av. J.-C.	Chine	‘Printemps et Automnes’, période instable entre les premières dynasties et la formation de l’empire.	Traditionnel avec prépondérance des institutions, des rites et de la famille.
Marc Aurèle 121-180	II ^{ème} siècle	Europe, Rome	Antiquité, apogée de l’Empire romain.	Religion romaine et humanisme grec
Montaigne 1533-1592	XVI ^{ème} siècle	Europe, France	Développement de l’État moderne et guerres de religions chrétiennes.	Renaissance
Gandhi 1869-1947	XX ^{ème} siècle	Afrique du Sud et Inde	Apartheid, colonisation, guerres mondiales.	Hindou, multireligieux, rencontre Europe/Inde, décollage technique
Tenzin Gyatso 1935-	Contemporaine	Inde et Chine	Mondialisation	Poids de la techno- science

On peut donc considérer que, ensemble, ils présentent une très large palette de contextes de l'existence humaine.

Dès lors, s'il s'avère qu'en effet ils se rejoignent, on ne pourra pas mettre cette proximité sur le compte d'une identité de terreaux.

3.4 Des auteurs

Enfin, chacun a laissé une trace écrite de son expérience et de sa démarche. Ceci permet d'avoir un accès direct à sa pensée, à la fois à ce qui est pensé et au processus de la pensée en train de se déployer. Tous les textes sont, en effet, largement personnels.

Certes, si Confucius a travaillé sur les textes anciens et a sans doute écrit, les textes reprenant son enseignement ne sont probablement pas de sa main : ils constituent une collection de ses dires, réunis par certains de ses élèves et disciples de la deuxième génération. Dans le cas du Dalaï-lama, une part de sa production est faite de textes personnels ou de compilation de discours, et une autre d'entretiens, notamment avec des scientifiques. Par contre, pour Marc Aurèle, Montaigne et Gandhi, les textes sont exclusivement personnels. Et s'il existe des interviews de Gandhi, le statut n'est pas du même ordre que celui de ses écrits.

Dans tous les cas, les textes ou les dires semblent être un moyen de partager, souvent de débattre.

Chez Marc Aurèle, Montaigne et Gandhi, ils sont davantage. En effet, chez eux l'écriture est liée de manière déterminante et intime à leur expérience. L'écriture n'est pas simplement le moyen de communiquer une conclusion, une observation, une question, mais un moyen de cheminement à part entière. Chez Marc Aurèle,

le texte, adressé à lui-même, est répétitif, presque incantatoire. Chez Montaigne, les *Essais* sont le travail d'une vie, la façon de mettre en œuvre activement tout à la fois la recherche et le plaisir des livres. Quant à Gandhi, il n'a cessé d'écrire et laisse une œuvre officielle de 50.000 pages qui a été le creuset de sa pensée et de son action.

Cette distinction entre approches et types de textes peut être illustrée par deux citations :

Confucius

"Le maître dit : le langage n'a d'autre fonction que de communiquer." (1981, p.127)

Gandhi

« Aussi longtemps qu'elles furent sous mon contrôle, les modifications du journal indiquaient des changements dans ma vie. « Indian Opinion » alors, comme « Young India » ou « Navajivan » aujourd'hui, était un miroir d'une part de ma vie. Semaine après semaine, je glissais mon âme dans ses colonnes et j'y dégageais les principes et la pratique du satyagraha tels que je les comprenais. Durant dix ans, jusqu'en 1914 et exception faite de mes séjours en prison, il y avait rarement une édition de l'« Indian Opinion » sans un de mes articles. Je ne me souviens pas d'un mot dans ces articles qui ait été écrit sans réflexion ou un mot délibérément exagéré. Ainsi, le journal devint pour moi un exercice de retenue. » (1927, p. 263)

Quelles que puissent être les différences entre auteurs, des textes nous donnent accès à leurs pensées. Le dialogue avec eux est ainsi largement facilité par le fait qu'ils l'ont eux-mêmes enclenché, avec

eux-mêmes, avec leurs disciples ou amis, ou avec nous, lecteur inconnu mais imaginé.

Pour achever ce point sur le lien entre sagesse et sages, il n'est pas inutile d'attirer l'attention sur le fait que la recherche porte évidemment sur des hommes, et non des saints.

En effet, en aucun cas il ne s'agira de considérer ces personnes, penseurs et acteurs de l'histoire, comme irréprochables et parfaitement cohérents. Au contraire, nous sommes conscients que l'on peut trouver dans leurs parcours des positions qui, bien que compréhensibles dans le contexte et dans la dynamique de chacun, paraissent difficilement compatibles avec leurs propres exigences.

Par exemple, Marc Aurèle, porté par son exigence humaniste, a pris de nombreuses mesures que l'on dirait aujourd'hui sociales. Cela ne l'a pas empêché, aussi, de persécuter des chrétiens.

Montaigne semble, à certains moments, avoir eu des positions dangereuses pour les protestants, parmi lesquels il comptait pourtant nombre d'amis. Une polémique eut lieu sur son abandon, lâche ou sage, de sa ville en période de peste.

Alors qu'Aurobindo dénonçait depuis des années la montée du nazisme comme un péril majeur et encourageait à soutenir les alliés, Gandhi, à la veille et au début de la Deuxième Guerre mondiale, envoya à Hitler plusieurs lettres très peu clairvoyantes, s'adressant au dictateur avec du « Cher Ami ». Et, en 1942, il lança le mouvement « Quit India » contre les Anglais. Si c'était bien joué tactiquement, pour un démocrate cela manquait singulièrement de solidarité avec le bloc démocratique.

L'amour de la simplicité et de la non-violence du Dalai-lama ne l'a pas empêché de frayer pendant des années avec la CIA. Le caractère représentatif du gouvernement en exil, élu par 150 000 Tibétains sur 6 000 000, de même que la laïcité du système politique, méritent un regard critique (Desimpelaere et Martens, 2009). Quant à ses positions sur l'homosexualité, elles ont un temps été proches de celles des fondamentalistes chrétiens les plus obtus.

Un regard sur les héritages de chacun pourrait aussi être intéressant pour réfléchir aux limites de leurs actions. Par exemple, Marc Aurèle a transmis l'empire à Commode, son fils biologique, alors que la transmission au fils adoptif choisi pour ses qualités et son potentiel avait prouvé ses mérites ; ce fils laisse le souvenir d'un homme dépravé et politiquement violent. Quant à Gandhi, on peut s'interroger sur ce qu'il reste de sa vision et de son inspiration 70 ans après sa mort. L'Inde moderne n'est-elle pas l'inverse de celle dont il rêvait ? (Imhasly, 2006)

Il s'agira bien de chercher chez les cinq sages des hommes exemplatifs, non exemplaires. Cela signifiera chercher les caractéristiques générales d'une façon d'être, d'une dynamique qui peut être intéressante, et non des contenus parfaits.

Pour terminer ce chapitre, notons que les cinq ont été des penseurs et acteurs curieux, voyageurs, ouverts à la confrontation des cultures. Confucius semble avoir voyagé d'État en État au cours d'un long exil, et passe pour avoir rassemblé, structuré ou commenté les différents fleuves de la culture chinoise qui le précèdent. Marc Aurèle, le romain, d'ascendance espagnole, était

féru de Grèce, a guerroyé partout en Europe. Outre son ouverture sur la question religieuse, décisive à l'époque, Montaigne a parcouru la France, fait un long voyage européen à cheval et s'intéressait aux cannibales autant qu'aux Latins. Gandhi a étudié à Londres, vécu et agi près de vingt ans en Afrique du Sud et sillonné l'Inde plus qu'aucun autre avant lui. Tenzin Gyatso, né en Chine, exilé en Inde, parcourt le monde et développe des rencontres et des recherches avec les autres religions ou avec la communauté scientifique.

Cette ouverture contribue à les rendre actuels.

4 - Hypothèse, problèmes et cadre théorique

L'hypothèse initiale de notre recherche est l'existence d'une sagesse pratique, commune à travers le temps et l'espace, toujours pertinente pour agir politiquement aujourd'hui.

Nous n'affirmons pas que cette communauté serait celle d'invariants culturels ou humains, mais envisageons le commun d'une expérience, la sagesse, inscrite dans une perspective anthropologique.

Au terme d'une première analyse, l'hypothèse nous a paru confortée.

La comparaison systématique s'est trouvée face à trois problèmes : celui des langues et du langage, celui des critères de comparaison, et la dimension contradictoire de la sagesse. Chaque problème sera traité séparément, aux chapitres 5, 15 et 23.

Pour élaborer notre recherche, nous allons avancer à la lumière du travail de François Jullien : sa démarche, sa méthode, ses concepts et sa compréhension de la sagesse sont des ressources précieuses, même en cas de désaccord.

4.1 L'hypothèse initiale

L'hypothèse à la base de notre travail était celle d'une universalité de la sagesse : pour l'essentiel, les sages disent tous la même chose, quel que soit le lieu ou l'époque, et cette sagesse reste actuelle pour agir politiquement.

Comme évoqué en introduction, cette hypothèse est née au fil des lectures et des années passées dans d'autres cultures et sociétés.

Dans les textes de certains auteurs, une très grande proximité de contenu et de forme nous est apparue frappante. Dans la vie, la similitude des questions, des réflexions et des émotions de frères humains issus de mondes divers nous a troublé.

Car, intellectuellement, nous avons toujours été convaincu du poids des empreintes culturelles. Les mots, les rites, les types de liens, pensions-nous, nous constituent et nous isolent dans des empreintes collectives particulières. La réalité et quelques textes ont mis cette conviction à l'épreuve.

Nous entendions l'universalité au sens le plus habituel du terme : qui vaut en tout lieu et toute époque. Suivant François Jullien, nous avons reformulé l'hypothèse en remplaçant le terme d'« universel » par celui de « commun ». Comme nous le verrons plus loin, ce changement va au-delà du simple mot. Mais le fond de l'hypothèse est resté.

Il n'est pas question, avec cette thèse, d'entrer dans le débat sur l'universalité ou non des cultures, ni même des valeurs. En effet, il ne s'agira pas de voir si l'Europe, la Chine et l'Inde, le II^{ème} et le XX^{ème} siècle « au fond » se ressemblent ou sont différents. Il ne s'agira pas non plus de chercher si un Chinois ou un Européen, un

homme de la Renaissance et un contemporain vivent fondamentalement la même chose ou sont incapables de se comprendre. Mais il s'agira de voir si certains hommes, issus d'une diversité de lieux et de temps, peuvent se retrouver en pensée et en action. Nous ne chercherons pas, pour parler déjà comme Jullien, à trouver un fond commun. Nous chercherons s'il existe une *expérience* commune.

Nous allons donc étudier quelques hommes particuliers, et non traiter en général de cultures différentes. Ces hommes ont souvent eu avec leur propre tradition un rapport ambivalent d'acceptation et de critique. Dans leurs contextes, leurs expériences ont été originales et particulières.

C'est de ces expériences particulières que nous partirons. La question du commun sera, ni plus ni moins, celle du commun de cette expérience de sagesse.

4.2 Problèmes

Notre hypothèse initiale a été assez rapidement vérifiée à un premier niveau. En plongeant dans les textes un crayon à la main, on ne pouvait que noter l'ampleur du commun.

Toutefois, plusieurs problèmes sont apparus.

Le premier fut celui des langues et de la limite du langage philosophique. C'est un obstacle de taille, auquel nous consacrerons tout le prochain chapitre.

Le deuxième problème est celui de la méthode de comparaison : comment comparer des pensées issues d'horizons différents ? Pour comparer, il faut des points de comparaison. Mais comment les

choisir, ou plus exactement « où » les choisir ? Par exemple, comparer des pensées d'un Européen et d'un Chinois par rapport à la question de la vérité ou du sujet n'a pas de sens, puisque ces notions sont européennes et absentes de la Chine antique. Pour résoudre ce problème, nous avons choisi d'inscrire la recherche dans une perspective anthropologique. Nous l'avons déjà évoqué et nous nous y arrêterons plus longuement à la troisième partie.

Un troisième problème fut le constat de plusieurs contradictions dans les pensées des sages. Si le philosophe a une exigence première de vérité et de cohérence logique, ce n'est pas le cas du sage. Non que la cohérence logique ne compte pas, ou même pour certains la vérité, mais elles ne sont pas premières. Dès lors, si la réponse aux exigences de la vie et de l'action l'impose, cohérence logique et vérité peuvent être, non pas abandonnées, mais remises à leur place : ce sont « seulement » des exigences de l'esprit. Pour autant, les sages ont aussi une exigence de cohérence, parfois quasi obsessionnelle. Démêler cet écheveau est au cœur de la dernière partie (chap. 23).

4.3 Le dialogue avec François Jullien

La question du cadre théorique se pose à toute recherche. Elle se pose d'autant plus ici, où la largeur d'angle dans l'approche du sujet est délicate sur un plan académique.

En terrain difficile, qu'il s'agisse de montagne ou de forêt vierge, on peut essayer de faire son chemin par ses propres moyens ou faire confiance à un guide expérimenté : quelqu'un qui connaît les lieux

mieux que vous, les options, les sentiers, les passages ardu et plus aisés, les dangers. Considérant qu'il en va de même pour un voyage intellectuel, nous choisissons François Jullien comme guide.

Jullien a travaillé sur la Chine et l'Europe, mais n'a pas approfondi l'Inde ou le bouddhisme. Néanmoins, nous considérons qu'il peut parfaitement nourrir et contribuer à baliser notre recherche, pour trois raisons.

D'abord, de façon générale, son travail philosophique est très stimulant : par l'approche, particulièrement rigoureuse, tout à la fois modeste et tranchante ; et par le schéma général qu'il dessine en distinguant les pôles européen et chinois.

Ensuite, dans le cadre de ce schéma, Jullien développe et articule un grand nombre de concepts riches et porteurs. Le fait qu'aujourd'hui ce « système Jullien », arrivé à maturité, puisse se décliner en analyses portant aussi bien sur la question européenne que sur la psychanalyse n'est pas un hasard. Ces concepts alimenteront notre avancée.

Enfin, Jullien a traité précisément de la question de la sagesse.

Sur cette base, travailler à *la lumière* de François Jullien va signifier trois choses.

D'une part, bien que n'ayant pas du tout le même bagage ou le même parcours que l'auteur, nous nous inscrivons pour partie dans ses pas. Comme lui, nous avons le souci de penser « entre » des cultures, de chercher avec rigueur sans nous laisser enfermer par la rigidité, de brasser large, d'écrire simplement.

D'autre part, nous confronterons précisément le résultat de notre comparaison des cinq sages à sa conception de la sagesse. Nous verrons que, malgré de très nombreuses convergences, nous sommes en désaccord sur un point crucial : la dimension résistante de la sagesse.

Enfin, sur base de cette confrontation, nous dégagerons l'esquisse d'une sagesse conforme à celle des cinq auteurs. Bien que personnelle, cette esquisse devra beaucoup à Jullien.

5 - Les langues

Les textes des auteurs sont écrits dans des langues différentes. Celles-ci sont décisives pour les pensées : elles les déterminent par leurs structures, et par les mots.

Nous ne maîtrisons pas ces langues. Pourtant, nous pensons qu'il faut oser mener notre projet.

Parce qu'il porte avant tout sur des concepts et des notions. Les auteurs n'ont pas le souci de définir ces dernières avec une grande précision, préférant même souvent l'usage de la métaphore dans leur recherche de connaissance.

Les notions n'ont pas le même sens exact d'un auteur ou d'une culture à l'autre, mais indiquent néanmoins des repères équivalents : par exemple, le « ren » de Confucius n'est pas « l'humanité » de Montaigne, mais les deux indiquent une même excellence de l'*homo sapiens sapiens*.

Nous choisissons donc de chercher à saisir au mieux les termes de chacun, notamment en utilisant et confrontant plusieurs traductions, mais sans nous laisser paralyser par l'obsession d'une subtilité qui cause souvent le désaccord des spécialistes eux-mêmes.

Les *Entretiens* de Confucius sont en chinois classique, les pensées de Marc Aurèle en grec ancien, les *Essais* de Montaigne en vieux

français, bon nombre des textes originaux de Gandhi en gujrâti, ceux de Tenzin Gyatso largement en anglais. Est-il possible de mener une recherche comparative de ces auteurs sans connaître toutes leurs langues, ce qui est notre cas ?

Cette question de la langue se pose évidemment dans la mesure où il s'agit de comprendre ce que disent les auteurs, au premier degré. Mais aussi, plus fondamentalement, car la langue imprime par elle-même une certaine forme à leur pensée.

On peut inaugurer ici la méthode consistant à avancer à la lumière du travail de François Jullien.

« Quand je parle de la « pensée chinoise », écrit-il, je ne présuppose en elle aucune essence particulière, mais désigne seulement la pensée qui s'est exprimée en chinois (et de même la « pensée grecque » est celle qui s'est exprimée en grec.). D'autre part, quand je m'arrête à la question de la langue, je ne considère pas que la langue prédétermine la pensée, mais que, d'une certaine façon, elle la prédispose. » (2007, p. 52).

Ainsi pointe-t-il, dans la ligne de l'hypothèse Sapir-Whorf, que les catégories d'Aristote, comme « essence », « quantité », « qualité », « relation », sont des catégories de la langue grecque. Et, nous le verrons, il développe la thèse selon laquelle l'Europe est indissociable de l'idée d'« Être », qu'elle nomme, alors que la Chine se passe de cette idée pour laquelle elle n'a pas de strict équivalent dans son vocabulaire. Pour Jullien, entrer dans une pensée signifie aussi entrer dans une langue.

Dès lors, étant donnée cette importance de la langue, peut-on se jeter à l'eau sans maîtriser toutes celles dont nous aurions besoin ?

Peut-on éviter de se laisser enfermer dehors, parce qu'on est incapable de frapper à la porte dans la langue du texte original ? Et, si oui, comment faire ? Sans avoir de réponse définitive à cette question, nous pensons que cela vaut la peine d'essayer. Pour deux raisons.

5.1 Oser

La première raison est pratique et pourrait tenir en une boutade : s'il fallait attendre que quelqu'un ait le niveau et l'envie de mener la recherche, on pourrait attendre longtemps. Car, si l'on voulait faire les choses « sérieusement », il ne s'agirait pas seulement de pouvoir comprendre ces langues : il faudrait les maîtriser, pouvoir saisir avec exactitude et certitude le sens de chacun des mots.

Or, à comparer différentes traductions, on s'aperçoit que même les plus érudits ne parviennent pas à s'accorder sur tout. Par exemple, suivons ici André Lévy. Après avoir cité Pierre Ryckmans, qui indique dans la préface de sa traduction de Confucius pour Gallimard que « *traduire les Entretiens du chinois en français ne pose plus vraiment de problèmes de chinois, mais seulement des problèmes de français* » (1987, p. 6), Lévy se lance :

« Et pourtant, quitte à passer pour fol ou naïf, osons mettre en question une sentence des plus connues et, qui plus est, dont l'interprétation, semble-t-il, n'a jamais prêté à discussion. La voici :

子曰君子不器

Zi yue : « Junzi bu qi »

[Lunyu 11.12]

La brièveté de la sentence autorise le panorama complet des traductions françaises accessibles, présentées dans l'ordre chronologique :

— G. Pauthier (1845) : « *Le Philosophe dit : "L'homme supérieur n'est pas un vain ustensile employé aux usages vulgaires."* »

— S. Couvreur (1895) : « *Le Maître dit : "L'homme sage n'est pas comme un vase ou un instrument (qui n'a qu'un usage ; il est apte à tout)."* »

— H. Otto (1896) : « *Conf. dit : "Le sage n'est pas borné (il est bon à tout)."* »

— D. Leslie (1962) : « *Le Sage dit : "Un homme noble n'est ni récipient ni outil."* »

— A. Cheng (1981) : « *Le Maître dit : "L'homme de bien n'est pas un ustensile destiné à un seul usage."* »

— P. Ryckmans (1987) : « *Le Maître dit : "Un honnête homme n'est pas un pot."* »

On ne trouvera, à notre connaissance, aucune autre traduction substantiellement différente en quelque autre langue que ce soit, même de la part de l'inventif Ezra Pound (1933) ou du novateur Arthur Waley (1938), le premier à partir à la chasse du « vrai » Confucius. »

Après cinq pages d'explications très détaillées, à la fois sur le plan de la langue et sur celui de la pensée de Confucius, il conclut :

« La pensée de Confucius se rapporterait à une moralité agissante plutôt que défensive : «L'homme de qualité ne traite personne en ustensile. » L'injonction ne serait-elle pas en parfait accord avec la primauté du ren ? Ne gagnerions-nous pas une maxime d'une plus haute

élévation, en perdant celle qui peut se prévaloir d'une opinion si unanimement ancrée ? » (Lévy, 1994, p. 291).

On pourrait citer d'autres exemples de traductions, d'autres passages en français, en anglais, ou en comparant des traductions anglaises et françaises d'un même chapitre. Ils illustreraient tous qu'il n'y a pas de traduction parfaite et unanimement acceptée, même par les spécialistes. Dans certains cas, les traductions sont même strictement opposées. Dès lors, osons l'imperfection : allons-y sans complexe, prenons quelques éditions de référence, et travaillons. Nous n'aurons pas un accès parfait au texte, mais, en croisant les traductions, on peut espérer que nous aurons néanmoins une compréhension globalement correcte. Et si, dans la masse des mots, des concepts et des raisonnements, certains nous échappent à la marge, ce sera l'occasion d'engager une discussion.

5.2 Priorité au concept

Plus fondamentale peut-être, la deuxième raison pour laquelle la question de la langue ne doit pas nous arrêter est que ce ne sont pas tant les mots qui nous intéresseront que les concepts.

Nous pouvons, à nouveau, suivre ici Jullien. Il considère que ce qui fait la dimension philosophique d'un texte est sa capacité à élaborer des questions et à produire des concepts.

Jullien constate que bon nombre de mots ne se rencontrent pas dans toutes les langues. Et, même lorsqu'ils s'y rencontrent, leur connotation n'est pas la même. Ainsi, par exemple, pour

« [la] « vie », le chinois ne distinguant cependant pas, d'un point de vue morphologique, entre « vivre » et la « vie »

(sheng); et encore ce mot peut-il signifier aussi bien, en chinois classique, « naître » et « engendrer » : la vie y est prise moins comme un état (le vivant) que comme une activité de poussée et d'avènement. » (2007, pp. 59).

Il conclut que ces mots sont tout autant étroitement liés à une langue que les catégories de la pensée.

« Mais faut-il précisément s'en tenir là, à ce constat, en s'attachant (...) au seul niveau des « mots » ? Tout autre est la vocation du concept : il n'est pas besoin d'être deleuzien pour savoir que le concept est tout à la fois l'outil et le produit de la philosophie. Or la vocation du concept, sait-on depuis Socrate, est bien à la fois d'unifier et de clarifier : de subsumer un divers de l'expérience sous une unité d'intellection, qui est à découvrir, ou mieux à produire et tel n'est-il pas le travail de la philosophie ? » (2007, pp. 61).

Ne pouvant faire seulement confiance aux mots, ou du moins à leur traduction, il faut alors travailler avec ces outils plus larges que sont les concepts. Ces concepts ne sont pas des mots ou des idées qui se trouveraient strictement dans les textes, mais des notions qui permettent de saisir la globalité d'une question, d'un sujet, d'un mouvement. Ainsi, par exemple, le concept de *procès* : il n'est pas une traduction du *tao* ou d'un autre terme, mais il permet de qualifier l'approche chinoise dont le *tao* est une facette.

Cette prise de distance du mot chez Jullien n'est pas un prétexte pour limiter une exigence de rigueur par rapport à la langue. Mais plutôt pour aiguillonner une exigence de compréhension qui engage à travailler « *entre les pensées* en concevant la traduction, *principal terrain des opérations* » (2007, pp. 69). Pour lui, la

traduction ne doit pas ramener à du connu, du compréhensible, mais laisser entendre un dérangement possible au sein du texte d'arrivée. Aussi se fixe-t-il trois mesures de vigilance : rester au plus près du texte, même si cela implique un français rugueux ; considérer la traduction comme un moment, et donc être critique y compris par rapport à sa proposition ; indiquer un glossaire en fin de volume, pour maintenir un rapport vérifiable avec la langue de départ.

Souscrivant à cette analyse, et bien que n'étant pas ici en situation ou capacité de traduction, nous éviterons de nous laisser paralyser par une crispation sur les mots. Cela ne veut pas dire que nous n'essaierons pas de cerner ces mots au plus près, en comparant les traductions. Mais nous leur donnerons du jeu, du mou, et nous essayerons de les rassembler avec une certaine souplesse.

D'abord, parce que les auteurs eux-mêmes se refusent à se laisser enfermer dans les mots. Les termes sont souvent utilisés les uns pour les autres, sans fanatisme de la définition et de la précision. Les cinq sages usent souvent d'un langage courant dans des textes simples, et ne se bloquent pas avec des termes strictement définis qu'ils placent dans une démonstration philosophique. Leur mode de discours, sur lequel nous nous arrêterons avec Jullien, engage à accepter des mots ayant un flou de bougé, comme on le dit d'une image en photographie. Nous retrouvons ici la « notion confuse » de Perelman. Le cas extrême du bougé est dans l'usage du mot en métaphore, figure courante chez tous.

Ensuite, parce que c'est, nous semble-t-il, la seule façon de pouvoir explorer notre hypothèse. Si l'on ne s'autorise pas à rapprocher des termes malgré leurs différences, on s'empêchera de progresser.

Mais, faire cela, n'est-ce pas sauter à pieds joints dans un cercle vicieux ? Pour pouvoir vérifier que les sages disent la même chose, on observe ce qu'ils disent. On constate que leurs mots sont différents. On dit alors qu'il ne faut pas prendre les mots au pied de la lettre. Et, en assouplissant un peu, on voit qu'ils disent la même chose. CQFD.

Certes. Sauf que ce n'est pas cela dont il s'agit. Par exemple, le mot « *ren* », central chez Confucius, ne s'inscrit pas dans la même perspective que « l'humanité » pour Montaigne. Mais tous deux parlent bel et bien, et c'est cela qui nous importe, d'une même excellence de l'*homo sapiens sapiens*.

En conclusion, indiquons donc ici que, pour ne pas passer à côté de l'essentiel, nous éviterons de nous crisper sur la précision de la langue. Notre approche n'aurait aucun sens dans un travail de philologie comparée, voire dans un travail de philosophie comparée portant sur des textes philosophiques au sens strict. Mais, pour notre sujet, nous prenons le risque de cette approche.

6 – Sources, académisme

Étant donnée la largeur du périmètre de notre recherche, nous avons choisi de nous concentrer sur un nombre limité de textes, qu'il s'agisse des auteurs ou de la littérature secondaire.

Bien que cette étendue du sujet soit inhabituelle dans le cadre universitaire, nous avons veillé à suivre au plus près les règles du genre académique : avancée méthodique et progressive, exploration de la littérature de référence, présentation et discussion avec un auteur précis, angle personnel.

6.1 Sources

Dans la mesure où elle concerne cinq auteurs, le périmètre de cette recherche est large.

De plus, le volume d'écrits des sages est variable : il va de tailles tout à fait maîtrisables, comme quelques dizaines de brefs chapitres de Confucius, à l'océan des 98 volumes de la publication officielle des textes de Gandhi.

Enfin, comme indiqué précédemment, nous avons utilisé plusieurs traductions pour les textes chinois et grec.

Aussi, plutôt que de nous plonger dans cinq œuvres intégrales et de prendre le risque d'une noyade quasi assurée, il nous a paru pertinent de choisir : nous concentrer sur certains textes, et nous

appuyer sur quelques commentateurs privilégiés. La sélection s'est faite de différentes manières, selon les auteurs.

6.1.1 Confucius

Le corpus confucéen, fixé par le lettré Zhu Xi au XII^e siècle, se compose de 4 textes :

Lun Yu, (論語), traduit par les *Les Entretiens*. Texte le plus souvent cité, il fut probablement composé en deux étapes : d'abord les neuf premiers livres, par les disciples de Confucius et leurs propres disciples, puis au II^e et I^{er} siècle avant JC.

Da Xue (大學), *La Grande Étude*. Longtemps attribué à Zeng Zi, disciple de Confucius du Ve avant JC, il pourrait être d'un auteur plus tardif de l'école de Xun Zi, au III^e avant JC.

Zhong Yong (中庸), *La doctrine du milieu*, ou *Pratique équilibrée*, ou encore *La régulation à usage ordinaire* selon François Jullien. L'œuvre est attribuée au petit-fils de Confucius, Zi Si, ou à son école, au Ve avant JC.

le *Mencius* (孟子), composé par le philosophe du même nom ou/et par ses disciples au IV^{ème} avant JC., comptant probablement une partie directe (interne) et une autre de seconde main (externe).

Nous avons choisi de travailler sur les trois premiers textes uniquement. La raison principale est que, si Mencius est bien fidèle à Confucius, il en tire une philosophie qui à certains égards lui est propre.

Les traductions françaises utilisées sont celles d'Anne Cheng (1981), Pierre Ryckmans (1987), François Jullien (1993), Charles Le Blanc et Rémi Mathieu (2009), ainsi que l'ancienne traduction de Séraphin Couvreur (1956). Nous avons également utilisé la traduction anglaise de Roger Ames et Henry Rosemont (1998), avec quelques regards sur l'ancien travail de James Legge (1861) et Lin Yutang (1932, 2008).

Quant aux analyses, outre les travaux de Jullien (1998), nous avons utilisé ceux de Marcel Garnet (1999), Étiemble (1986), Anne Cheng (1997), Max Weber (2000), Ivan Kamenarovic (2001, 2005), Karl Jaspers (2006).

6.1.2 Marc Aurèle

La réflexion de Marc Aurèle nous est parvenue par ses *Pensées*. L'histoire de ce texte est mal connue. Il a probablement été écrit dans un carnet personnel, à partir de 170, pendant les années au front. Mais nous ignorons comment il a été conservé, puis transmis. Le premier manuscrit dont nous disposons aujourd'hui date du XVI^e. La première édition ne distingue pas les 12 livres des éditions actuelles, livres dont l'équilibre a varié au fil du temps.

Nous avons fait l'impasse sur les quelques lettres auxquelles il est parfois fait référence. Nous n'avons pas non plus exploré certains textes juridiques dont Marc Aurèle pourrait être l'inspirateur, voire l'auteur.

Les traductions françaises utilisées sont celles de Trannoy (1939), d'Émile Bréhier (1962) et de Frédérique Vervliet (1992). Nous avons ponctuellement utilisé l'ancienne traduction anglaise de Georges Long (1910).

Quant aux analyses, nous avons principalement utilisé celles de Pierre Hadot (1997) et de Pierre Grimal (1991, 2009).

6.1.3 Montaigne

L'œuvre principale de Montaigne est son livre d'*Essais*, auquel s'ajoute un *Journal de voyage*. Il nous reste également diverses lettres et notes.

L'édition de référence des *Essais* est celle de Villey-Saulnier, datant de 1965. Elle part de l'édition dite « de Bordeaux », que Marie de Gourmet fit paraître en 1595 ; elle reprend les textes de 1580 (couche A), de 1588 (B), ainsi que les dernières annotations (C).

Pour notre travail, nous nous sommes concentré sur le livre III des *Essais*, ainsi que sur quelques chapitres des deux premières parties qui sont en lien direct avec notre interrogation.

Ce choix s'explique par deux raisons : l'une pratique, l'autre de contenu.

Pratiquement, les *Essais* comptent plus de 1300 pages et sont, par leur écriture littéraire plus que scientifique, d'une complexité subtile. Il nous a semblé difficile de travailler sérieusement la totalité dans le cadre de cette thèse traitant aussi d'autres auteurs.

Quant au contenu, le livre III, en particulier avec les dernières annotations, est tout à la fois le plus mûr et le plus personnel. L'essentiel s'y trouve donc.

Nous n'avons pas utilisé son journal de voyage et, comme pour Marc Aurèle, avons fait l'impasse sur la correspondance et certains textes juridiques.

Nous avons d'abord utilisé l'adaptation en français moderne d'André Lanly (2009). Une fois familiarisé avec l'auteur, nous avons travaillé sur le texte originel, l'exemplaire de Bordeaux publié par le 'Montaigne Project' de l'Université de Chicago (en ligne). Suivre les couches de correction apportées par Montaigne aux éditions successives permet de percevoir l'évolution de sa pensée (Legros, 2017).

Quant aux analyses, nous avons principalement utilisé les travaux de Philippe Desan (2014, 2018 a, b, c). Nous avons également utilisé ceux de Villey (1908), Léon Brunschwig (1942), Maurice Merleau-Ponty (1960), Stefan Zweig (1982), Marcel Conche (1992), Jean Dhommeaux (1992), Jean Starobinski (1993), Jean Lacouture (1996), Bernard Sève (2007) et Sarah Bakewell (2013).

6.1.4 Gandhi

Les textes de Gandhi nous accompagnent depuis très longtemps. Nous les avons lus abondamment, sans pour autant avoir fait le tour des 50.000 pages de l'édition officielle. Celle-ci a été établie entre 1956 et 1994 par le gouvernement indien dans le projet des « Collected Works of Mahatma Gandhi ». La centaine de volumes est en libre accès sur internet.

Nous avons retenu trois livres : *An autobiography or the Story of my experiments with truth* (1927), et deux anthologies, *The Mind of Mahatma Gandhi* (1967) et *Résistance non violente* (1986). Le premier ouvrage, de la main de Gandhi, a le mérite de faire un récit complet et personnel de son parcours, mêlant considérations les plus subtiles aux plus prosaïques. Bien que rédigé à près de 60 ans, il ne couvre pas encore bon nombre d'événements historiques, ni d'évolutions dans ses idées. La première anthologie retenue

répond à cette lacune : établie en 1945 par Prabhu et Rao, elle a été validée par Gandhi et constitue un texte de référence de sa pensée. La seconde sélection, établie avec le même soin peu après la mort de l'auteur, réunit des textes-clés sur le *satyagraha*, notion centrale de sa démarche.

Pour l'autobiographie, nous avons utilisé le texte anglais et la traduction française de Georges Belmont (1950). Nous avons utilisé le texte anglais de la première anthologie, et la traduction française de Daniel Lemoine pour la seconde (1986).

Quant à la littérature secondaire, nous avons puisé à trois sources : des approches biographiques, comme les textes de Louis Fisher (2009) et d'Arun Gandhi (2015) ; ce qui nous apparaît comme des dialogues féconds d'auteurs avec Gandhi, en particulier Eknath Easwaran (1997, 2009) et Bernard Imhasly (2007) ; des études permettant d'entrer dans le contexte philosophique indien, notamment celles de Louis Dumont (1966), Roger-Pol Droit (1989), Heinrich Zimmer (1997), Michel Hulin (2007, 2008) ou Johannes Bronkhorst (2008).

6.1.5 Tenzin Gyatso

Tenzin Gyatso a publié plus d'une centaine de livres consacrés à la vulgarisation du bouddhisme, à la vie de l'esprit, la réflexion sur la vie, le bonheur et la sagesse, au recueil d'interventions et de dialogues, ainsi qu'au commentaire de textes ou pratique de la tradition. À ces ouvrages s'ajoutent des textes sur le site de l'auteur, ainsi que des dialogues et conférences publiés dans le cadre du « Mind and Life Institute ». Ces travaux sont très souvent concordants, sinon redondants.

Nous avons choisi de travailler principalement quatre textes. *In my own word* (2009b) est une introduction très générale à sa pensée. *L'art du bonheur* (1999), texte plus complet, éclaire la question de l'existence humaine à la lumière de cette pensée. *A policy of Kindness* (2002) réunit un ensemble de textes consacrés à des questions politiques. Enfin, *Mon autobiographie spirituelle* (2009a) rassemble des propos qui articulent les points de vue de l'homme, du moine et du Dalaï-lama. Nous avons également utilisé certains textes repris sur son site personnel, par exemple le plan de paix en cinq points de 1987.

Les textes en français sont respectivement d'Adrien Calmevent (traduction) et de Sofia Stril-Rever (recueil).

Quant à la littérature secondaire, nous nous appuyons notamment sur des travaux de Philippe Cornu (2013), Mathieu Ricard (1997, 2013, 2016), Frédéric Lenoir (1999, 2008), ainsi que Desimpelaere et Martens (2009).

6.2 Académisme

Nous sommes conscient de ce que le choix de travailler aussi largement, sur un sujet vaste et une diversité d'auteurs, n'est pas particulièrement académique.

La pratique habituelle pour une thèse de philosophie consiste plutôt à s'arrêter sur un thème précis, que l'on traite chez un ou deux philosophes ³.

³ Voir par exemple la liste des sujets étudiés au sein de notre école doctorale, sur <http://www2.frs-fnrs.be/site2/ed/ed1.htm>

Aussi inhabituelle qu'elle soit, notre approche nous semble néanmoins légitime dans le cadre universitaire.

D'abord, nous avons eu le souci de fonder chacune de nos étapes et de les articuler entre elles. Cela ne signifie pas que notre travail soit complet et parfaitement cohérent. Mais, comme le disent les anglophones, nous n'avons laissé aucune pierre non retournée. Nous avons cherché à nous assurer que chaque position ou proposition soit légitime d'un certain point de vue, et avons explicité ce point de vue lorsque cela s'avérait nécessaire. Autrement dit, nous avons fait de la philosophie, critique et autocritique.

Deuxièmement, la littérature scientifique sur la sagesse a été explorée de manière systématique. Notre propre démarche a alors été située par rapport aux auteurs les plus utiles à notre perspective. Comme indiqué plus haut, c'est principalement le courant anglo-saxon qui s'est avéré fécond et que nous avons approfondi. Si nous ne prétendons pas à l'exhaustivité des références, nous considérons comme pertinente la bibliographie qui en est retenue.

Troisièmement, nous avons choisi un auteur de référence. En travaillant sur l'œuvre de François Jullien, nous pouvons utiliser un ensemble de concepts, nous appuyer sur l'exemple d'une recherche en mouvement, discuter de la conception de la sagesse qu'il présente et user de sa pensée pour féconder la nôtre.

Enfin, cette situation par rapport aux auteurs de référence et à Jullien a permis de préciser l'angle particulier de notre recherche, et de creuser un apport possible au sujet et au domaine scientifique. Comme les anglo-saxons, nous avons une approche transversale de la sagesse ; comme Jullien, nous nous inscrivons

dans une démarche de philosophie de la sagesse. Mais, de manière particulière, nous cherchons *le commun, par comparaison*, dans une *perspective anthropologique*.

Bref, nous avons cherché à être le plus rigoureux et systématique possible. Nous nous sommes enchaîné au mat vertical de la méthode et des textes de référence, résistant sans cesse aux sirènes de l'essai et de ses digressions.

C'est que, en fait, nous ne voyions pas comment aborder la sagesse autrement qu'avec cet angle ouvert. Car la sagesse visée, une sagesse humaine, est par définition commune à plusieurs hommes, différents.

On aurait pu étudier la sagesse de Confucius, *ou* celle de Marc Aurèle, *ou...*, *ou...* Mais, face à la disjonction, la conjonction s'est imposée. Sans elle, nous aurions eu le sentiment de suivre les pas du consciencieux de l'esprit que rencontre Zarathoustra. Plongeant son bras dans le marais afin d'étudier les sangsues qui le mordent, ce chercheur préfère ne rien savoir que savoir imparfaitement. Donc, il se spécialise.

« *Ce dont je suis le maître, dit-il, et le connaisseur, c'est le cerveau de la sangsue, c'est là mon univers. Et c'est un monde ! Pardonne à ma fierté de prendre ici la parole, car ici je n'ai pas mon pareil. (...) Voilà bien longtemps que je vais à la poursuite de cette seule chose, le cerveau de la sangsue, afin que la vérité glissante et gluante ne m'échappe pas sur ce point précis. (...) Pour cela j'ai rejeté tout le reste, tout le reste m'est devenu indifférent. (...) J'ai en horreur tous les demi-savants, tous les nébuleux flottants, tous les exaltés.* » (Nietzsche, 1972, p. 355).

Nous craignons que la vérité ne soit glissante, à jamais, malgré tous nos efforts. Nous prenons donc le risque de paraître exalté et demi-savant.

Parce que, comme indiqué en introduction, l'enjeu politique de la recherche nous paraît imposer l'audace.

Parce que, aussi, nous pensons qu'un contenu peut être pertinent sans être confirmé par des dizaines de références. Quelques livres clés lus avec attention, mûris, nourrissant des avancées personnelles et collectives nous paraissent préférables à l'abattage pédant.

C'est encore parce que nous avons confiance dans l'exigence de notre promoteur, et de quelques lecteurs avertis. Sans cesse nous avons gardé à l'esprit l'image de Yeats : « *Tournant et tournant dans le gyre s'élargissant, le faucon n'entend point le fauconnier* ». Et toujours nous avons veillé à rester à distance audible du fauconnier.

C'est enfin car nous avons considéré que le projet initial et la flamme initiale devaient être maintenus en vie : ce travail ne pourrait aboutir que dans le plaisir. Comme l'écrit Eco, la thèse doit être vécue comme une chasse au trésor (2016).

II – La pensée de François Jullien

7. Projet, démarche & place dans notre recherche

Le projet de François Jullien, philosophe et sinologue contemporain, est ni plus ni moins de reconfigurer la pensée : identifier les plis de la pensée européenne, par confrontation avec la pensée chinoise, et déployer alors une réflexion nouvelle du vivre et de l'existence.

Nous utiliserons le travail de Jullien en suivant pour partie sa méthode, en nous appuyant sur certains de ses concepts, et en discutant sa conception de la sagesse afin d'élaborer la nôtre.

Dans toute cette deuxième partie, les positions présentées sont celles de Jullien et non les nôtres.

François Jullien, né en 1951, philosophe helléniste et sinologue, construit depuis près de 40 ans une pensée personnelle qui passe par l'exploration de la pensée chinoise.

Son projet est d'interroger les catégories de la philosophie européenne en vue de pouvoir déployer une pensée hors des plis européens. Pour ce faire, il a choisi de passer par la Chine, à ses yeux le seul univers culturel qui permette le décentrement nécessaire à ce projet. D'une part, car cette culture est radicalement différente de la nôtre et que, sans utiliser nos philosophèmes, elle

possède une « *pensée consistante, explicitée* » (Jullien, 2012, p. 19). D'autre part, car il existe un patrimoine textuel séculaire qui, grâce à son ampleur, offre matière à réflexion.

Plus qu'un sinologue, Jullien se considère donc comme un philosophe qui travaille *par le biais* de la Chine. Afin de pouvoir utiliser ce moyen, il a dû entrer dans la langue, ou plus exactement ce qu'il appelle la « *langue-pensée* » (2015, p. 223) chinoise. Cette dernière, comme la langue grecque d'ailleurs, informe la pensée par sa structuration même. Mais l'essentiel est bien dans l'élaboration conceptuelle, dans l'ouverture de possibilités de pensée. Il s'agit, écrit Jullien, de « *réaménager les cadres de travail que nous avons reçus et de retrouver des tensions que je ne voyais plus à l'intérieur de la philosophie* » (Jullien et Marchaise, 2000, p. 38).

La démarche de Jullien est d'utiliser la pensée chinoise comme agent réactif, révélateur d'autres modes d'intelligibilité. Il utilise la Chine de façon stratégique au profit du projet d'un nouvel Organon. Il fait un détour par l'Extrême-Orient afin de dépayser la pensée européenne, de la sortir de ses « anciens parapets », pour ensuite tenter d'accéder à une autre pensée, aussi nouvelle pour la Chine que pour l'Europe.

Son œuvre se déploie en une trentaine de livres, abondamment lus et traduits, qu'il considère comme autant de chapitres d'un même ouvrage. Toutefois, on peut sans doute distinguer deux périodes : la première, qui cherche à comprendre la cohérence de différents thèmes en Chine et en Europe, et la seconde, durant laquelle il élabore une pensée originale du vivre et de l'existence.

En tout cas, il fait un travail philosophique en élaborant des concepts, propres, qui constituent progressivement un lexique original, formalisé dans le *Lexique euro-chinois de la pensée* (2015).

Dans cette deuxième partie de la thèse, nous commencerons par présenter la méthode du philosophe. Ensuite, nous indiquerons le schéma général qu'il brosse des pensées chinoise et européenne. Nous nous arrêterons alors sur quatre questions en rapport direct avec notre sujet, qu'il traite spécifiquement : l'action, la sagesse, l'universalité, vivre et exister. Nous verrons enfin comment il a effectivement mené à bien son projet de reconfiguration de la pensée.

Comme indiqué déjà, nous faisons un triple usage de Jullien dans notre propre démarche : nous nous inspirons de sa rigueur et de sa façon de penser « entre », par polarités ; nous utilisons certaines de ses analyses, en particulier celles de l'universalité et de la rencontre ; en dernière partie, nous discutons sa conception de la sagesse pour développer notre propre esquisse.

Dans toute cette deuxième partie, les positions présentées sont celles de Jullien et non les nôtres.

8. Méthode

La méthode de François Jullien consiste à confronter les pensées européenne et chinoise. Il ne pose pas de différence ni d'altérité de principe. Il ne se place ni dans la perspective d'un universalisme culturel, ni dans celle d'une altérité radicale et de principe des cultures.

Jullien cherche à identifier les a priori des deux cultures, à penser leurs impensés. Il regarde l'Europe depuis la Chine, qui est un dehors, un autre lieu.

Pour ce faire, de livre en livre, il va explorer différents thèmes et chercher à les comprendre dans les deux cultures. Cela lui permet de préciser progressivement des notions appartenant à l'un ou l'autre univers, et à éclairer l'ensemble, le système de chacun avec ses grands philosophèmes, sa cohérence, sa dynamique.

Jullien travaille par écart, en séparant des cultures pour pouvoir les mettre en vis-à-vis, et ainsi ouvrir un espace de pensée entre elles.

8.1 Pôles vis-à-vis

Pour travailler avec la Chine, Jullien va mettre en vis-à-vis des thématiques chinoises et européennes. Sa démarche ne sera pas comparatiste, au sens strict. Car, comme nous le verrons plus loin,

pour comparer il faut des points de comparaison. Dans notre projet, nous passerons par le niveau anthropologique, utilisant des aspirations et expériences humaines que nous postulons communes à tous. Mais, pour Jullien, s'agissant de comparaison interculturelle, ce n'est pas possible : il n'existe aucune position de surplomb, d'où l'on pourrait observer l'une et l'autre culture de façon neutre.

Dès lors, Jullien va organiser une *confrontation* plutôt qu'une comparaison des cultures chinoise et européenne. Ce projet est explicite dès le premier éditorial de la revue *Extrême-Orient, Extrême-Occident* :

« Car, de toute évidence, entre la Chine et l'Occident il ne pourrait s'agir d'un comparatisme simple fondé sur l'existence de rapports objectifs d'influence ou de contamination : entre deux mondes culturels qui se sont ignorés historiquement durant si longtemps il s'agit plutôt d'une mise en perspective qui tienne compte des aspects de différence autant que de similitude et permette par le biais de ce dévisagement mutuel de sonder un peu plus avant les zones inexplicitées dont chacune de ces civilisations tire la conscience de son originalité.

Engagés dans une telle entreprise nous serons ainsi plus à même de situer les divers phénomènes du monde chinois entre les catégories traditionnelles du « même » et de « l'autre ». Il a été souvent commode pour l'Occident d'affubler le « chinois » d'une altérité qui permette de mieux tenir à distance de nous-mêmes la condition historique qui a été la sienne ; et néanmoins toute affirmation d'une similitude a priori des civilisations - si

généreuses qu'en puissent être les motivations - ne doit pas autoriser à mettre entre parenthèses la reconnaissance d'une identité culturelle étrangère dont nous pressentons aisément qu'elle peut nous embarrasser. » (1982, pp. 5,7)

Il s'agit de mettre Chine et Europe *vis-à-vis* pour permettre la réflexion de l'une par l'autre, sans se laisser prendre ni par l'a priori d'un universalisme culturel, ni par celui d'une altérité radicale. Jullien réfute autant l'idée d'une pensée chinoise secrète que celle d'une pensée humaine standardisée. Pour lui, l'important est d'identifier les partis pris d'une pensée, ce qu'elle explicite ou pas.

Ainsi, plutôt que de partir d'une hypothèse d'altérité, Jullien part du concept foucaldien d'*hétérotopie* : le fait que Chine et Europe soient l'une pour l'autre des lieux différents.

Ces lieux, il va les considérer comme des systèmes dont il s'agit de cerner, voire de dégager, les spécificités et les cohérences. Ils peuvent, alors, être pensés comme des *pôles*.

Ces derniers sont, selon lui, le ressort même de l'histoire de la philosophie. Partir de pôles doit permettre de se frayer son propre chemin. Non pas en traçant une voie moyenne, mais par une recherche critique. Ce travail va permettre la fécondation par le contraste et le dépassement de la contradiction.

Car, en se dégageant de chacun des pôles, on va pouvoir se libérer des options théoriques qui s'étaient figées. C'est alors un nouvel horizon qui apparaîtra au fil du cheminement, une nouvelle configuration du pensable.

Si à l'époque de Kant, dit-il, s'orienter dans la pensée n'était guère envisageable qu'entre la raison et le sentiment, la pensée des Lumières et celle du sentiment, Mendelssohn et Jacobi, près de

deux siècles plus tard il semble nécessaire d'« *écarter le plus amplement les deux branches de (s)on compas* ». (2007, p. 30).

Il considère alors que la tension au sein de laquelle il va pouvoir travailler se trouve désormais moins entre deux positions internes à la philosophie, ou entre la philosophie et la religion, mais plutôt entre la philosophie et ce qui serait un certain *dehors* d'elle-même. Quand d'aucuns cherchent ce dehors qui inquiétera la philosophie dans l'anthropologie, l'art ou la psychanalyse, il s'en va, lui, dans le lointain de l'orientalisme. La pensée chinoise est, pour le philosophe Jullien, une alternative de la philosophie qui, par la distance, va nourrir la réflexion critique.

8.2 Extériorité, non altérité

Si « la Chine » est conçue comme un pôle *extérieur* en regard du pôle gréco-européen, cela ne signifie pas pour autant qu'elle doive être considérée comme *autre*. Répondant notamment aux critiques du sinologue suisse Jean-François Billeter, Jullien précise avec soin cette distinction entre extériorité et altérité.

Dans son pamphlet intitulé « Contre François Jullien », Billeter reproche à Jullien de présenter la Chine comme un univers radicalement différent du nôtre.

« Comme on l'a fait en France depuis le XVIIIème siècle, écrit Billeter, et comme l'on fait, durant tout le XXème, les intellectuels chinois dont il s'inspire, François Jullien pose a priori que l'Occident et la Chine sont deux mondes non seulement différents mais opposés sur le plan de la pensée. Comme ces intellectuels, il recompose l'histoire de la pensée chinoise et l'histoire de la pensée occidentale de façon à

prouver le bien-fondé de son idée de départ. Cette démarche aboutit toujours aux mêmes résultats, que ce soit en Chine ou chez François Jullien et ceux qui lui emboîtent le pas. Ils sélectionnent les éléments qui servent leur démonstration et les interprètent dans le sens qui est favorable à leur thèse. L'arbitraire de leur choix disparaît ensuite sous l'unité du discours qu'ils tiennent. Ils ne disent rien des autres choix qu'ils pouvaient faire et qui auraient, au contraire, révélé des analogies, des chevauchements, des points de rencontre et par conséquent créé des voies d'accès, des chemins pour la compréhension. » (Billeter, 2006, p. 38)

À la première lecture, l'ouvrage de Billeter est parfois convaincant et souvent stimulant. Il l'est notamment par rapport à notre propre démarche. Comment ne pas craindre en effet de nous laisser enfermer dans une idée, en l'occurrence l'idée d'une communauté de sagesse, en repérant tous les points communs qui nous conviennent, mais en laissant échapper les différences, les dynamiques et les questions de cadre ou de méthode qui pourraient invalider la thèse. Devrait-on appliquer les mots de Billeter à notre recherche, en remplaçant simplement, dans sa conclusion, l'idée de points de rencontre par celle de point de divergence ? Nous ne le croyons pas. Mais garder sa diatribe à l'esprit en cours de route est nécessaire.

Billeter est aussi attachant lorsqu'il affirme ses convictions personalistes. Il considère que l'on pourrait renverser la méthode de Jullien et obtenir alors des résultats inverses : poser d'abord le commun de l'expérience. Car lorsque l'on pose a priori les différences, le fond commun est perdu de vue. Alors que lorsque l'on part du commun, les différences apparaissent. Et ce commun

existe, de fait, puisque nous partageons un même monde, en particulier aujourd'hui. Chinois et Européens, nous sommes tous des personnes capables de nous entendre par l'usage de la parole et de la raison.

Comment ne pas adhérer spontanément à une approche que l'on sent si généreuse ? Il y a chez Billeter un élan, qui touche, comme son amour de Tchouang-Tseu, auteur sous le charme duquel on peut tomber comme lui. Pour Billeter, la spécificité de la Chine pendant des siècles d'histoire viendrait de son régime impérial, contingent et transitoire.

Pourtant, la critique de Billeter perd de sa consistance face à la réponse détaillée de Jullien. Le pamphlet du Suisse apparaît alors peu rigoureux, voire carrément de mauvaise foi. En effet, Jullien précise que, contrairement à la critique qui lui est faite, son point de départ n'est pas *l'hypothèse* d'une Chine *différente*, mais le *constat* d'une Chine *extérieure*.

L'extériorité est double. Linguistique : le chinois n'appartient pas au grand ensemble des langues indo-européennes. Historique : malgré quelques échanges à l'époque de l'empire romain, Chine et Europe n'entrent réellement en contact qu'au XVI^{ème} siècle avec les missions d'évangélisation, et ne commencent à communiquer qu'au XIX^{ème} avec l'ouverture forcée des ports. (Jullien, 2007, p. 33).

Jullien ne pose pas de différence ni d'altérité de principe. Le faire serait commode et paresseux – laissant de côté les questions de l'origine et de la raison d'être des deux cultures – et sans grand intérêt – cela risquerait de laisser la réflexion bloquée dans des limites prédéfinies. Mais, surtout, si l'on veut réfléchir

sérieusement, c'est impossible. Car considérer que deux parties sont différentes n'est possible que si on dispose de références communes par rapport auxquelles les situer, et les distinguer.

Jullien refuse donc cette idée de l'altérité, défendue selon lui par Pierre Ryckmans, comme il refuse l'idée d'une identité profonde de la Chine et de l'Europe défendue par Billeter. Il les renvoie dos-à-dos : ces deux approches seraient en fait les deux faces d'une même méthode dogmatique partant de positions de principes, et reposant sur un même humanisme métaphysique avec un homme toujours défini, pareil ou non.

8.3 L'écart et l'entre

Jullien propose une autre voie : celle d'un travail exploratoire. Car si l'on ne pose plus d'identité ou de différence, si l'on n'a pas de cadre prédéfini où penser, il faut élaborer progressivement les conditions d'un dialogue effectif entre l'Europe et la Chine.

Il ne s'agira plus de penser « *l'opposé* », « *le même* » ou « *le différent* », autant de catégories qui sont des outils de pré-compréhension. Il s'agira plutôt de découvrir un « ailleurs », fait que l'on appréhende en se déplaçant. C'est alors avec cet ailleurs, dans la confrontation entre ailleurs et ici, que va pouvoir s'élaborer progressivement « l'altérité » de la Chine par rapport à l'Europe, et réciproquement. D'essai en essai, Jullien travaille à sortir les deux pensées de leur in-différence mutuelle et à constituer de nouveaux cadrages théoriques. Ceux-ci vont permettre de repérer « *des différences* » entre les cultures. (Jullien, 2007, pp. 85-87)

Au fil d'ouvrages chaque fois centrés sur un thème particulier, François Jullien se livre à une élucidation progressive, un éclairage

graduel et mutuel de la Chine et de l'Europe : il précise des notions appartenant à l'un ou l'autre univers, et il éclaire l'ensemble de chaque culture avec ses grands philosophèmes, sa cohérence, sa dynamique.

On trouve ainsi, tout au long d'une œuvre, la concrétisation du projet philosophique initial d'une réflexion critique.

« En revenant sur les partis pris de la raison européenne à partir du dehors chinois, on l'interrogera sur ce qu'elle n'a pas songé à interroger : sur les choix implicites qui l'ont orientée, qu'elle véhicule comme évidence et que, par là même, elle n'a pas pensé à penser. Car il y a toujours de ce à partir de quoi je pense et que par là même je ne pense pas. Passer par la Chine permet de revenir sur cet impensé. »
(2007, p. 36).

Ce travail d'exploration n'est donc possible que par l'écart, la « reconnaissance » de l'un et de l'autre, puis par une exploration nourrie de la confrontation des deux univers, par une réflexion *entre* eux.

L'*écart* et l'*entre* sont deux notions centrales dans la méthode de Jullien. Il les définit rigoureusement dans sa leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité à la Fondation Maison des sciences de l'homme.

Ainsi, l'écart se distingue de la différence. D'abord, l'écart ne pose pas d'identité de principe. Mais, en séparant des cultures ou pensées, il ouvre un espace de pensée entre elles. C'est donc une figure de dérangement et non de rangement, de dynamique féconde et non d'ordre. Ne posant pas d'a priori sur quelque

nature de l'homme, il invite à un « *auto-réfléchissement de l'humain* » (Jullien, 2012, p. 31).

Il ajoute que lorsque la différence suppose un genre commun, l'écart fait remonter à un embranchement, permet de situer le commun ; lorsque la différence s'inscrit dans une perspective cognitive et catégorielle, l'écart s'inscrit dans une perspective opérationnelle et factuelle, permet un dévisagement mutuel ; lorsque la différence est descriptive, l'écart est productif, met en tension et donne à penser ; lorsque la différence s'inscrit dans une culture ou une pensée considérée sous l'angle de la vérité, l'écart s'inscrit dans une pensée considérée sous l'angle de la prise, de l'effet, du rendement.

C'est en observant et affirmant l'écart que l'on produit l'*entre*, au sein duquel la pensée peut se déployer. Car l'*entre* existe en creux, et non en plein. Son propre est de n'avoir rien en propre, d'être un lieu de déploiement (Jullien, 2012, pp. 50 et 51).

L'*entre* est le vide qui permet la naissance et la croissance de la pensée. Pour autant, il n'est pas le non-être, le néant occidental, ni même le néant bouddhique qui reste encore ontologique. Il s'agit plutôt d'un vide fonctionnel, le « il n'y a pas » chinois (wu), dont l'« il y a » (you) va pouvoir tirer profit. L'*entre* est semblable au vide des poumons grâce auquel la respiration, mouvement d'inspiration et d'expiration, va pouvoir se faire.

Ainsi, l'écart engendre l'*entre*, qui est une condition d'échange et de découverte de l'altérité. Et l'autre est, lui, condition du commun.

Enfin, l'*entre* est aussi un *avec*. Puisqu'être entre, c'est n'être d'aucun côté, mais à la fois de l'un et l'autre. Être entre, c'est tenir entre, entre-tenir (Jullien, 2011, p.198).

Cette notion d'*entre* est décisive, et bien plus qu'un outil de méthode. Nous y reviendrons plus loin, dans la réflexion morale de Jullien, et nous pourrons nous en servir dans notre propre esquisse de la sagesse et de ses différentes dimensions.

9. Pensées chinoise et européenne

La confrontation progressive des pensées européenne et chinoise par l'analyse de différents thèmes a permis à Jullien de dégager la cohérence des deux cultures.

Pour lui, l'Europe est inséparable d'une pensée dualiste, de l'Être et de ses grands philosophèmes : Dieu, la liberté, la vérité.

La Chine est, quant à elle, une culture du processus, concret, relationnel et immanent. La disponibilité, l'adéquation et la ressource y sont des notions fondamentales.

Une fois présentée la méthode de Jullien et avant d'aborder quelques thèmes qui seront plus particulièrement utiles pour notre démarche, arrêtons-nous au schéma général selon lequel il conçoit le vis-à-vis Chine/Europe.

Ce vis-à-vis permet de saisir la cohérence des cultures qui, chacune, se comprend par des philosophèmes fondamentaux, articulés selon une logique propre.

Ainsi, l'Europe s'est construite et déployée dans une pensée de l'Être, de Dieu, de la liberté et la Vérité ; cette pensée repose sur une logique de distinction et de projection, dualiste.

La Chine vit quant à elle par une pensée du processus, de la disponibilité, de l'adéquation et de la ressource ; cette pensée repose sur une logique de l'immanence.

La distinction entre pensée de l'Être et du processus est pour Jullien le fondement des spécificités, *l'embranchement majeur* (Jullien, 2017, p. 106). Tout, dans chacun des univers, s'inscrit et se comprend dans ce cadre.

Voyons comment ces couples (A) et (B) se répondent.

9.1 (A) Être

La pensée européenne de l'Être est une pensée de la stabilité et de la définition.

Héraclite pense encore l'unité fondamentale du monde, puisque s'il l'on n'entre jamais deux fois dans le même fleuve, c'est bien du même fleuve qu'il s'agit. Le monde est un et mouvant. Mais avec Platon commence la pensée de l'Être et sa dichotomie : d'une part, le monde concret et changeant dans lequel nous vivons ; d'autre part, le monde réel de ce qui est stable et peut être défini précisément, un monde idéal, abstrait. La pensée européenne ne sortira plus de ce *pli* de la distinction des plans et de la définition. Ce pli va lui permettre/la contraindre à trois particularités, si évidentes pour nous que nous ne les voyons plus, ne les pensons plus.

Tout d'abord, nous pensons et vivons en fonction du spécifique et du **séparé**. Ainsi, la chose concrète est-elle une entité claire, limitée, qui peut être nommée, montrée, cernée. Il en va de même

de l'idée, équivalent de la chose dans le monde abstrait : l'idée, essence, ensuite le concept, sont définis.

Deuxièmement, cette séparation nous amène à penser l'**au-delà**. Ce qui ne relève pas de l'ici, ce qui est parfait alors que notre monde ne l'est pas, éternel alors que nos vies ne le sont pas, absolu alors que nous sommes dans le relatif ; ce qui n'est pas ici est au-delà, dans l'idéal/idéal.

Troisièmement, nous raisonnons avec la catégorie de **causalité**, une relation d'influence nécessaire entre entités séparées.

Ce pli de la pensée de l'Être, comme chaque pli culturel, ferme et ouvre un accès au monde. En l'occurrence, il nous a permis de développer une pensée conceptuelle où se sont forgées notre politique, ainsi que la science moderne.

9.1 (B) Processus

La pensée chinoise est une pensée du processus. Comme chez Héraclite, le monde coule sans cesse. Tout est lié dans un seul flux, sur un seul plan, un fonds sans fond qui se transforme sans fin.

Aussi, la vie et la pensée ne partent-elles pas de la séparation mais de la **relation**. Tout « est » par rapport à des polarités. Il y a la polarité fondamentale Yin/Yang, mais la « chose » même est « définie » par polarités. Une des premières phrases de l'apprentissage du chinois est *shì shénme dōngxi* ? Habituellement traduite par *qu'est que c'est ?* - soit *qu'est-ce que cette chose ?* -, la phrase signifie textuellement *qu'est-ce que cet « est-ouest » ?* Ainsi, écrit Jullien,

la « chose » n'est justement pas une chose ; et c'est là l'essentiel. Car la chose est saisie ici comme une relation, née d'une polarité, et celle-ci la met sous tension – celle du « réel » ; d'où découle, ensuite, comme de sa source, du point de vue des idées, la logique chinoise d'un procès des « choses » par interaction (Jullien et Marchaisse, 2000, p. 60).

Ce pli chinois - puisqu'il s'agit tout autant d'un pli que du côté européen - permet de penser l'indistinct, la transition, l'inassignable. Il ne scinde pas entre un ici et un au-delà, mais situe **entre**. Nous sommes toujours et seulement dans une situation, entre les différents éléments qui la constituent, dans l'ordre des choses.

Dans la situation, les éléments sont en **interaction**. Cette dernière va nourrir le processus et permettre au potentiel de la situation de se déployer. L'interaction porte sur des éléments toujours liés qui, dans certaines configurations, ont tendance à se déployer ensemble, d'une certaine manière. Dans son histoire, la Chine a vu apparaître les éléments d'une pensée abstraite, par exemple chez Mozi. Mais cela n'a pas pris, et la Chine a choisi une autre voie que celle des concepts.

9.2 (A) Liberté

Le *liberté*, notion cruciale de l'Europe, ne se comprend que dans le cadre de la pensée de l'Être. Car si tous les hommes disposent d'une marge de manœuvre pour vivre, d'une manière plutôt que d'une autre, tous ne considèrent pas qu'ils sont libres au sens strict du terme.

La liberté est une pratique qui a une histoire : elle est née, dit Jullien, dans les luttes d'indépendance que les cités grecques mènent les unes par rapport aux autres, puis dans l'organisation des rapports entre habitants d'un même lieu où certains sont esclaves et d'autres non. Mais la liberté est aussi une idée, un concept, qui a sa propre généalogie, fait débat et est inscrit dans des textes.

La liberté est prise dans le pli de l'Être car elle ne se comprend que par l'unité d'une entité particulière, ainsi que par la séparation des plans.

La liberté, en effet, est la marge de manœuvre d'un individu particulier, séparé du monde et des autres. Cet individu va prendre ses décisions en choisissant une direction, des valeurs, qui vont lui permettre de s'orienter dans les circonstances où ils se trouve.

Les valeurs se trouvent sur le plan idéal/idéal, un plan de sens distinct du phénoménal, et l'individu va choisir seul, dans son for intérieur, sa conscience. Ce faisant, il s'institue en *sujet* autonome.

Une autre particularité de la conception européenne de la liberté est qu'elle est inséparable de la volonté. Cette dernière peut être définie comme une causalité spécifique, provenant de l'homme isolé et non de la nature extérieure.

9.2 (B) Disponibilité

Vis-à-vis de la liberté se trouve en Chine la notion de disponibilité. Cette disponibilité permet elle aussi de choisir, d'aller ici ou là. Mais le choix ne se fait pas en fonction de valeurs abstraites et des *circonstances*. Ces dernières, étymologiquement, ne signifient-elles

pas « ce qui se tient aux alentours » ? Aux alentours de qui, sinon d'un sujet ?

Dans le pli chinois, une *situation* n'est pas pensée comme des circonstances autour d'un sujet, mais comme la partie d'un tout, un moment, une configuration du flux du monde.

La disponibilité va permettre de s'intégrer de manière harmonieuse à ce flux, quand la liberté s'inscrit dans un rapport d'émancipation à l'environnement. Dans la voie chinoise, il s'agira de saisir correctement la situation et les opportunités qui s'y présentent. Nous sommes de plain-pied dans le monde, et nous n'avons besoin d'aucun au-delà pour nous y orienter.

La disponibilité est donc dans un tout autre schéma que celui de la liberté, et n'a pas besoin de la volonté. Au contraire, quand l'Europe est avec la volonté dans une logique de prise, la Chine est dans la « *prise par déprise* » : il n'y a « *plus de piste à suivre, de but à satisfaire, de quête à combler, d'objet à s'emparer.* » (Jullien, 2015, p. 29).

« *C'est précisément ce sémantisme du vouloir que nous ne trouvons pas en Chine. Mencius parle de « s'apprêter à », de « consentir », de « désirer » »* (Jullien, 1995, p. 99).

Plutôt que vouloir, il faut tenir sur pied d'égalité diverses possibilités et aller vers où nous pousse le réel, le cours des choses dont il s'agit de suivre la propension.

9.3 (A) Dieu

Dieu occupe une pièce centrale dans le puzzle de la pensée européenne, répondant à et renforçant son architecture ontologique.

Dieu est absolu.

Les deux termes importent. Il *est*, au sens strict défini plus haut - séparé, au-delà, inscrit dans la causalité - et il est *absolu*.

Dieu est séparé, a une essence propre, incomparable et incommensurable à l'homme et au monde. Puisqu'il est, parfait, infini et sans limites, éternel, donc absolu.

Séparé par nature, il est aussi séparé « de fait ». Dieu est transcendant. Il ne relève pas du même niveau d'existence que nous, du même monde.

Il est encore séparé logiquement. Car il est la cause suprême, dans un double sens.

D'une part, il est l'origine. Il est le créateur du monde, physiquement ou/et en tant que source de l'esprit, de la lumière.

D'autre part, il est la fin, la direction, le sens. Dieu est ou/et donne le *telos*.

Dieu est donc l'alpha et l'oméga, la clé de voûte de notre conception du monde, de notre métaphysique telle qu'elle s'est peu à peu élaborée dans le cadre des catégories aristotéliciennes. Pour reprendre celles-ci, Dieu est cause matérielle et finale.

On voit, par là, la connivence entre philosophie et théologie, la pensée de l'Être et de Dieu : l'un est une figure de l'autre, et inversement.

9.3 (B) Ciel et terre

Si la Chine archaïque partageait l'idée de Dieu avec les autres civilisations, elle l'a peu à peu marginalisée, jusqu'à la laisser tomber, sans jamais la critiquer. L'idée du Ciel s'est par contre développée comme principe, avec qui la Terre fait couple.

On peut y voir un équivalent du Dieu européen.

« Un équivalent, mais qui ferait d'autant mieux paraître l'écart qui se creuse entre eux. Car qu'est-ce que le Ciel ? C'est à lui qu'on doit l'alternance du jour et de la nuit, du chaud et du froid et des saisons – d'où procède le renouvellement du monde ; aussi la pensée chinoise l'explicitera-t-elle comme le principe régulateur des choses. Plus précisément, il est tout à la fois ce dont procède la réalité et ce qui – parce qu'il ne dévie pas de son cours – ne cesse de la promouvoir et de l'« élever ». » (Jullien et Marchaise, 2000, p. 270)

Le Ciel est donc immanent, et non transcendant.

Il n'est pas cause, ni origine ni fin, puisqu'il n'y a ni origine ni fin, mais est flux infini.

Il est infini, et inconditionné, mais pas éternel, puisque la question de l'éternité ne se pose pas.

Le Ciel n'a dès lors rien à voir avec le ciel des croyants ou des mystiques européens.

Si le Ciel est la totalité des processus en cours, il est aussi la norme du bien. Car le principe de renouvellement du réel est aussi la source du bien. La vertu du Ciel (*tiande*) est ce que Jullien appelle sa « *capacité processive* » (Jullien, 2000, p. 271). C'est cette capacité qui se trouve dans la « nature humaine » (*renxing*), qui l'ancre dans le procès et lui confère sa bonté.

9.4 (A) Vérité

La notion de « vérité » est inséparable du schéma général de la pensée ontologique européenne. En effet, elle repose sur la distinction des plans du réel et de l'idéal. Un discours sera vrai s'il parvient à mettre en *adéquation* des entités du plan idéal avec des éléments correspondants du monde. Les entités du plan idéal, c'est-à-dire les idées qui peuvent être des notions, images, concepts..., ont une fonction de *représentation* du réel.

Ensuite, l'ensemble des idées, le *logos*, vise à *définir* le réel à travers ses différents composants. L'idée est une entité précise, délimitée, qui doit correspondre à un morceau de réel lui aussi conçu comme précis et borné. La logique de distinction est au fondement de la vérité. Le principe de non-contradiction, caractéristique de la logique aristotélicienne et avec elle de toute notre conception de la vérité, s'enracine dans la définition. Puisque, si une chose ne peut-être elle-même et autre chose, c'est parce qu'elle peut être définie comme étant ceci *ou* cela. Lorsqu'on la cerne dans sa particularité, dans ses derniers retranchements, elle ne peut en aucun cas être ceci *et* cela.

Enfin, la vérité se poursuit, se construit dans le *logos*. Là, concepts et points de vue sont confrontés. Il y a combat, direct, duquel peut

sortir du neuf. La vérité va de pair avec une logique de conviction et avec l'art connexe de la rhétorique. Cette dernière est un moyen du *dialogue*, conflit/coopération entre des représentations qui peuvent s'enrichir dans leurs différences ou se fondre dans une synthèse. Quelles que soient leurs spécificités, les différents discours européens sont cousins et s'inscrivent dans un même système représentatif : la philosophie représente le monde par des concepts, les sciences par des notions et formules, la psychologie dit le sujet...

9.4 (B) Ressource

La Chine, on l'a vu, ne distingue pas un plan du réel et un autre qui le transcende. Pas plus qu'il n'y a distinction de plans, il n'y a volonté de définition : la logique chinoise est relationnelle et non distinctive.

Dans cette configuration, le langage ne va pas viser à dire l'immanence de manière générale, mais à la saisir dans sa globalité. Il ne s'agira pas de la *connaître*, mais de la penser et établir avec elle, grâce aux mots, une connivence, une cohérence.

Cette cohérence s'établit nécessairement de manière située, dans des situations. Le principe de non-contradiction n'a donc pas de prise : puisque tout se vit et se joue dans des conditions particulières, où certains facteurs ont tantôt tel impact et tantôt tel autre, on ne peut structurer un discours général et abstrait.

Les mots ne sont pas les armes d'un dialogue, mais les ressources qui permettent de se couler dans l'ordre des choses. Les mots n'attaquent pas le réel ni un interlocuteur directement, avec des

idées arrêtées, mais de manière oblique, allusive. La parole vise non pas à convaincre, mais à influencer, voire à manipuler.

On comprend alors pourquoi la Chine a *pensé* et non philosophé. Ce n'est pas parce qu'elle n'en aurait pas eu les moyens. D'ailleurs les mohistes, par opposition aux familles confucianiste et taoïste, ont développé aux IV^{ème} et III^{ème} siècles un objet distinct de son nom, le statut de l'idée, un souci de définition, la recherche logique, une conception de la vérité par adéquation. Mais le courant n'a pas pris : il disparaît à la fin de l'Antiquité chinoise, son corpus ne nous parvient qu'en lambeaux et il est quasi ignoré jusqu'au XX^{ème}. La Chine n'a pas voulu de la philosophie, a refusé la *crispation* sur la vérité. Elle opté pour une autre stratégie de sens.

10. Agir ou transformer

Les choix que nous faisons et les gestes que nous posons ne sont pas conçus de la même manière dans les univers européen et chinois.

En Europe, un sujet, dont la volonté va être orientée par des valeurs, mène une action. Celle-ci est construite par rapport à des objectifs, imaginés, qu'il s'agit d'atteindre en mettant en œuvre un plan. L'efficacité consiste à atteindre ces objectifs. Le héros est celui qui réussit même quand c'est difficile, sinon impossible.

En Chine, un homme va décider d'une conduite à suivre en fonction d'une situation où un sentiment d'insupportable va le mettre en mouvement. Les choix faits permettront de tirer profit des opportunités de la situation afin que son potentiel se déploie au mieux, de manière effective, en évitant conflits et blocages. La facilité est un indice de bonne régulation.

Une fois posé le cadre général des pensées européenne et chinoise, on peut poursuivre la mise en vis-à-vis sur le thème de l'action/transformation.

Nous posons tous des gestes, faisons tous des choix, du plus élémentaire - passer à gauche ou à droite de l'arbre en promenade - au plus personnel – accorder sa confiance à tel ou tel leader politique – ou encore au plus intime - vivre seul, avec elle ou lui.

Pour autant, ces décisions ne sont pas conçues de la même manière dans l'univers européen ou chinois. Elles se distinguent par leurs perspectives, et par leurs approches opérationnelles. Jullien explore les premières dans le *Dialogue sur la morale* (1995) et *Du mal/du négatif* (2006), les secondes dans *La propension des choses* (1992) et le *Traité de l'efficacité* (1996).

10.1 Perspectives : action morale/ conduite

L'*action morale* est la notion européenne qui éclaire choix et gestes.

Cette action est celle d'un *sujet* dont la *volonté* va être orientée par des *valeurs*. Nous venons de rencontrer les trois notions : le sujet est un individu qui se pense dans sa particularité, détaché par sa conscience des autres et du monde, autonome ; sa volonté est la capacité qui lui permet de décider par lui-même, causalité spécifique grâce à laquelle il échappe à la causalité naturelle ; les valeurs sont des repères situés sur le plan idéal/idéal, polarisées par le Bien et le Mal.

Le sujet européen réfléchit et décide ce qu'il fait en fonction des valeurs. Le respect de ces dernières garantira la moralité de son action. Il choisit dans le for de sa citadelle intérieure. La moralité européenne est avant tout individualiste.

En vis-à-vis de la conception européenne de l'action, la Chine a développé l'idée de *conduite*. Cette dernière se dessine en lien avec deux éléments qui ne sont pas, comme la conscience du sujet, propres à l'individu.

Le premier est le *sentiment d'insupportable*. Il est notamment mis en avant chez Mencius dans le fameux passage (1. A. 7.) où un roi, voyant passer un bœuf pour le sacrifice, demande qu'on l'épargne et qu'on le remplace par un mouton. Ce remplacement, alors qu'il pourrait être critiqué pour absurdité ou hypocrisie, indique au contraire la bonté qui demeure en tout homme. Cette réaction est la partie visible de l'iceberg, le bout que l'on va pouvoir tirer pour trouver, déployer, libérer bonté et humanité. La réaction est spontanée, naturelle, et non délibérée comme le choix du sujet. Elle est ainsi une manifestation privilégiée d'un caractère transindividuel de l'existence.

Le second déterminant de la conduite est la *situation*. Alors que le jugement moral du sujet est théorique, et que son action morale consiste à évaluer un cas d'après le jugement général, la bonne conduite consiste à choisir la bonne voie dans une situation particulière. Il n'est pas question de choix de principe, mais de favoriser ce qui contribue au mieux à la régulation globale. La conduite adéquate sera celle qui ne prend pas parti, qui ne favorise pas l'un au détriment de l'autre mais permet un déroulement harmonieux.

Les deux déterminants sont étroitement liés :

« Pour les moralistes chinois, le mal n'est que le blocage de notre réactivité morale entraînant par là l'engourdissement et la paralysie de notre sentiment (au point que je ne réagis plus à l'intolérable qui menace autrui et n'aurais plus « pitié »). » (Jullien, 2005, p. 83)

Cette *logique d'option*, qui se distingue de celle de la volonté, maintient l'individu dans le cours du monde. Il n'y a pas de

coupure, pas de position de surplomb moral, mais une participation au flux. Il y a un ébranlement continu et réciproque de l'homme et du monde. De même, la réaction d'insupportable permet une interaction, un ébranlement de l'un par l'autre, et réciproquement.

La vertu d'humanité, qui se manifeste dans une conduite correcte, répond donc au réel, au principe de positivité qui en est le fond. La nature humaine, conçue sous l'angle de la maturation, se confond avec la capacité d'être en vie. Elle n'est pas tourmentée par une confrontation, une tentation de sa volonté par le Bien et le Mal, mais elle fait, naviguant avec les courants du positif et les écueils du négatif.

Bref, la pensée chinoise envisage la morale comme une conduite, une évolution continue intégrée au processus du monde, et non une action qui rompt avec son cours. Cette conduite s'inscrit dans des conditions et cherche à répondre à la question du comment quand l'action est causale et raisonnée (Jullien, 1995, p. 113).

10.2 Approche opérationnelle : efficacité / effectivité

Portant sur le comment, la pensée chinoise est particulièrement attentive à la portée pratique de la conduite, toujours dans un schéma différent de l'européen.

On l'a vu, l'Europe, prise dans le pli dualiste de la métaphysique, conçoit l'action par rapport à des valeurs abstraites. De façon

cohérente, elle la conçoit aussi par rapport à un *but* qui est lui aussi situé hors du plan du réel : il est idéal, projeté. Pour atteindre ce but, il va falloir déployer des moyens, une *méthode*, une forme. L'action européenne est inscrite dans le schéma grec *eidōs/telos*.

Le déploiement des moyens est un acte de volonté, décidé et mis en œuvre par un sujet. Cette volonté sera d'autant plus nécessaire que la situation présente une résistance. Le sujet devra alors faire preuve d'intelligence, de courage, d'audace, d'*héroïsme* et saisir le bon moment, le *kairos*.

L'efficacité est atteinte quand, grâce à l'action du sujet, le but qu'il a défini ou qu'il s'est approprié est atteint.

En Chine, il ne s'agit pas d'être héroïque mais de s'appuyer sur le *potentiel de la situation*. Il n'y a pas de but idéal à définir ; il faut lire correctement la situation et déceler ce qui peut être favorable.

Ce qui peut être favorable est interne à la situation. Ainsi, la forte pente d'une colline est favorable au mouvement des lourdes pierres, qui ne bougent pas sur un sol plat. Il y a une propension des choses.

C'est aussi, dans un déroulement, ce qui se passe en amont. Prenant comme référence le modèle végétal, penseurs, stratèges ou diplomates constatent que ce n'est pas en tirant sur un plan de riz qu'on le fait pousser, mais en s'assurant que les conditions de sa croissance sont réunies : graine de qualité, terre fertile, arrivée d'eau... L'attention au potentiel d'une situation, aux conditions et au conditionnement, est une attention continue aux transformations lentes et silencieuse, loin de l'héroïsme. Il s'agit d'intervenir de manière indirecte, discrète, opportuniste, sans coup d'éclat spectaculaire.

Pour qualifier le faire chinois, au terme « efficacité » Jullien préfère la notion d'*efficience*, et même d'*effectivité* : la production d'effet. Cet effet découle des conditions dans un processus d'avènement, et n'est pas une conséquence que l'on a produit par une cause. Bien faire, c'est faire facilement, permettre que cela se fasse, puisque toujours cela se fait. L'attente et la non-action comptent autant que l'intervention précise.

La *régulation* apparaît alors comme une notion décisive dans l'univers chinois. C'est elle qui permet d'articuler l'action de l'homme et le cours du monde dans un même mouvement.

11. La sagesse

Le sage, selon Jullien, est celui qui parvient à toujours s'adapter au réel.

Pour ce faire, il s'astreint à être sans idée, et sans moi, afin de ne pas être bloqué par ou dans une position. Une telle discipline est la condition d'une disponibilité au monde, ainsi que d'une équanimité : tout est bon, tout doit être gardé. Tout doit aussi être tenu ensemble : la coexistence d'une pluralité est le fait fondamental du monde, et le sage veillera à la maintenir.

Cette attitude tranche avec la rigidité d'une action menée par des valeurs, partisans, exclusives, mais aussi avec un relativisme cynique, sans souci du commun. La sagesse, troisième voie, vise à harmoniser.

La sagesse va de pair avec un type de parole spécifique dont la visée, à la différence de la philosophie ou les sciences, n'est pas la vérité mais la cohérence avec le réel. Elle est circonstanciée, particulière et indicative.

S'intéressant à la sagesse, Jullien a plus de mal à utiliser sa méthode d'aller-retour entre la Chine et l'Europe. Car, dit-il, en Europe, la philosophie a pris l'espace dans lequel la sagesse pouvait vivre. Plus précisément, l'Europe s'est développée dans un type de rapport au réel qui ne correspond pas à celui de la sagesse, un rapport largement déterminé par le schéma ontologique. Donc, sauf si l'on

s'intéresse à quelques exceptions de la tradition européenne comme les Stoïciens ou Montaigne, il faut se tourner vers l'Orient pour pouvoir observer et interroger la sagesse. L'ouvrage de Jullien, *Un sage est sans idée*, concerne pour l'essentiel Confucius et pour partie le taoïsme.

11.1 Rester disponible

Le sage, dit Jullien lisant Confucius, est sans idée. À l'inverse du philosophe européen, le sage refuse de se faire une idée du réel, car cette idée ne pourrait n'être qu'un regard, à un moment et à un endroit, qui l'enfermerait. Or, le sage veut adhérer au monde, et non le connaître. Ce qui compte pour lui est la disponibilité, non la vérité. Ce qui compte est d'embrasser la globalité et d'éviter la partialité, non de saisir la généralité et d'éviter l'erreur.

Le sage veut s'adapter, en permanence, s'inscrire dans le réel et contribuer à sa régulation. Ainsi, selon les situations, il agira d'une manière ou d'une autre. Dès lors, pas plus qu'il n'aura d'idée, il n'aura de position à défendre, d'impératif à respecter. Par conséquent, il n'y aura rien qui puisse le personnaliser : le sage sera sans « moi ».

Cette approche l'amène à viser un juste milieu. Mais, à l'inverse du milieu aristotélicien, médian, mesuré, fuyant les extrêmes, le milieu confucéen n'est pas celui d'une pensée, timorée ou résignée, qui aurait peur des extrêmes et, se complaisant dans les demi-mesures, conduirait à ne plus vivre qu'à moitié. C'est plutôt une pensée des extrêmes qui permet de déployer le réel dans toutes ses possibilités, par variation d'un pôle à l'autre, n'adoptant aucun parti pris, ne s'enfermant dans aucune idée.

Cette balance se comprend dans le cadre de l'appréhension chinoise du réel comme procès. Le mouvement étant permanent, tout peut toujours être milieu, de même qu'il n'existe aucun milieu, arrêté. Il faut exploiter la marge de mouvement du réel, avec des milieux multiples, sans s'entêter dans une position. Le milieu est relatif à l'endroit et au moment, le milieu d'un banquet de mariage n'étant pas celui d'une veillée funèbre. Le milieu véritable n'est pas le mi-chemin, mais le pouvoir de passer de l'un à l'autre : pas le « ni, ni » mais le « et ».

11.2 Sur la voie

Ce qui compte est donc une participation au procès, non un savoir objectif. Ne pas prendre une partie pour le tout, mais saisir le fleuve, sa voie, la voie. Ne pas se borner, se focaliser sur un point, même s'il peut être vrai, car il ferait rater l'ensemble (1998, p. 116).

Il s'agit de suivre une voie, praticable mais qui ne mène nulle part, à la différence des voies philosophique ou religieuse qui conduisent à quelque chose, la Vérité, Dieu. Suivre la voie de la régulation, et non de la révélation, celle par où se réalise la congruence.

11.3 Spontané

Pour épouser ce qui vient, ne pas y coller ni y renoncer, le sage se laisse saisir par le réel. L'exigence de disponibilité n'est pas pour autant un impératif.

Au contraire, il s'agit de renoncer à l'enfermement du devoir, se défaire du « il faut », se dépendre de toute disposition particulière et de toute limite.

Il s'agit donc, aussi, de se défaire du « moi ». Ce travail de « défaire » est un travail de la raison, mais pas seulement, et peut-être même pas principalement. C'est un travail plus large, une hygiène de l'esprit et du corps, de la respiration et du souffle (1998, p. 162).

Détaché du devoir et de lui-même, le sage va alors pouvoir vivre « au gré », sans qu'il n'y ait de contrainte ni de rupture entre le monde et lui (1998, p. 190).

Il ne s'agit pas pour lui d'être libre, de se libérer de quoi que ce soit. Puisque la liberté est une idée européenne, prise dans la dynamique de l'autonomie et de la transcendance. Il s'agit plutôt d'être spontané, en adéquation, sans résistance et réflexion.

11.4 Équanime

Percevant la globalité grâce à son esprit ouvert, le sage peut saisir l'unité du tout. Mais il ne s'agit pas d'une unité métaphysique des choses, au sens où tout serait un, où seul l'Un existerait comme chez Parménide, au fondement de la foi biblique ou hindouiste. Il s'agit d'une unité *pervasive*, c'est-à-dire traversée de part en part, en même temps que *processive*, c'est-à-dire que permet la transition de l'un à l'autre et, par là, la poursuite du procès.

Saisissant l'unité, le sage relativise les différences. Et, ce faisant, il se « dépréoccupe » des choses et du monde. Prenant appui sur une profonde équivalence des choses, il peut être tout à la fois

totalelement sensible aux divers possibles et insensible au sort de chacun. L'équivalence conduit à l'équanimité. Et, lieu commun, la sagesse conduit à la sérénité, comme absence de trouble, ataraxie.

Avec la sagesse, « *la perception d'une équivalence radicale dissout toute possibilité de drame.* » (1998, p. 194).

11.5 La conduite

11.5.1 Coexistence et inclusion

Cette voie de l'immanence et de l'équanimité se prolonge sur le plan de la conduite, et constitue le bien.

En effet, si au regard du fond tout équivaut, alors toutes les positions diverses ou adverses sont également légitimes, d'un certain point de vue. Le débat philosophique oblige à choisir entre des positions, à « prendre position ». La sagesse consiste à tenir toutes les positions sur pied d'égalité, dans la conjonction plutôt que l'exclusion (1998, p. 130). La compréhension de l'unité va dès lors de pair avec la reconnaissance de l'autre et de la coexistence de la diversité.

Avant de se faire « à l'extérieur », cette expérience peut d'ailleurs se faire « en soi ». Il s'agit de l'expérience du corps, ensemble d'os et d'organes. Puis-je en préférer certains ? Qui sert ? Qui commande ?

Cette expérience du corps, à travers le corps, permet d'éprouver la spontanéité de l'immanence. Tout y coexiste et va de soi, puisque tout est mis sur le même plan, à égalité, qu'on ne s'attache à rien en particulier, à aucun organe.

La coexistence est un fait fondamental du monde. Elle est l'inverse de l'exclusion. Et elle amène donc à abolir la démarcation de l'autre et de soi ou, pour reprendre nos concepts, la distinction sujet/objet.

Par conséquent, et par comparaison avec la philosophie, la sagesse est pacifique : elle se défend de tout affrontement, quand la philosophie est éristique. Ensuite, elle soliloque : elle déjoue le débat, biaise avec le dialogue quand la philosophie est dialogique. Elle est enfin compréhensive : elle englobe les points de vue opposés, quand la philosophie est exclusive.

Au niveau pratique, le sage selon Jullien refusera le conflit direct.

« La sagesse, en Chine, rejouera toujours le même jeu : plutôt que de débattre avec son adversaire, pour tenter de le réfuter, (...) la tactique est de tourner cet adversaire contre un autre adversaire, en reconfigurant leurs positions de façon à ce que, en s'opposant, elles laissent voir par l'une ce qui manque à l'autre et réciproquement. » (1998, p. 113).

11.5.2 Des circonstances

Dès lors que les positions, comme les choses, se valent, dès lors que l'on se trouve dans l'immanence et qu'il n'y pas de plan de l'Être, de la Vérité ou des Valeurs par rapport auquel se situer, l'action ne peut plus se définir par ce qui devrait être.

Ainsi l'action du sage, dit Jullien, se définira par le possible, le moment, la congruence. Le sage va prendre en charge quand il peut, et se démettre quand il ne peut pas prendre en charge. L'action va naître des circonstances, uniquement.

Toutefois, si l'action du sage ne repose pas sur des principes idéels, l'adéquation du sage au réel n'est pas purement opportuniste et circonstancielle. Le sage selon Jullien ouvrirait une troisième voie.

Quand Platon réfute les relativistes, le penseur taoïste passe par les arguments relativistes sans s'y attacher. On comprend cela à la manière dont le taoïsme affirme tout à la fois l'unité et la diversité.

Le monisme est l'aboutissement logique, ou le point de départ, de tous les relativismes. Or, les taoïstes se désolidarisent de ce « Tout est un » (1998, p. 178).

Partant de l'effacement logique et ontologique des différences, le taoïste pose l'Un. Mais, le posant, le disant, il introduit le deux de l'expression.

Le Tao engendre Un.

Un engendre Deux.

Deux engendre Trois.

Trois engendre tous les êtres.

(Lao-Tseu, 1980, p. 45)

Donc, la pluralité se trouve dans l'unité, comme son contraire, formant ce qu'Isabelle Robinet nomme l'uni-dualité (Robinet, 1995).

De la même façon, on ne peut pas s'en tenir à la thèse relativiste plus qu'à son contraire. Il faut changer de perspective : ne plus trancher par du ceci ou cela, ni en référence au ceci et cela, mais être, aller et décider au gré du ceci/cela.

Autrement dit, d'un côté, le relativisme : dans indifférence, la confusion du réel, tout le monde peut agir à sa guise et il n'y a plus de valeurs communes.

De l'autre, l'ontologie : des valeurs et des règles théoriques sont définies, figées.

Et une troisième voie, ouverte par la logique de la sagesse. Ni effacer, ni affirmer la différence, mais l'accueillir, épouser son caractère circonstancié, s'y accorder (1998, p. 180).

Comme exemple de cette voie sage, Jullien indique l'amateur de singe de Lie Tseu. Ayant à nourrir ses animaux, il leur dit qu'il leur donnera trois châtaignes le matin et quatre le soir. Devant la contestation, il propose quatre le matin et trois le soir. Et « ça passe ». Il s'agit bien de se servir des mêmes éléments, divers, pour harmoniser. Épouser les circonstances pour répondre à son potentiel. Changer sans changer (Lie-Tseu, 1980, p. 418).

Le sage n'abolit pas les différences, parce qu'il sait que c'est par elles que l'on s'accorde à la réalité. La différence est à entendre comme un effet d'immanence. Il va se servir des disjonctions selon leur commodité et reconnaître à travers chaque occasion particulière une validité d'ensemble. « *Car le monde, pour lui, n'est ni confus (se réduisant à l'un) ni non plus discordant (parce qu'ancré dans ses différences), mais il est co-hérent.* » (1998, p. 182).

La sagesse consiste à comprendre les différences et à les faire tenir ensemble, sur un même plan. Le sage est celui qui sait percevoir comment les différences forment un tout, un monde, le monde (1998, p. 183).

Le sage n'est pas pour autant indifférent. Il va dans le sens de la voie, a une préférence pour elle : il choisit ce qui permet le mieux l'avènement des différences, la variété. Le sage, après s'être détaché du monde, après l'avoir neutralisé, y revient pour y vivre en conformité, pour s'y conduire en bannissant le bannissement.

11.6 La parole

La parole du sage est, comme sa conduite, cohérente avec son approche. Cette parole se caractérise par *des* propos et non *un* discours ; un ensemble cohérent fait de variations, et non développé et construit ; un dire personnel et commun, non prétendument objectif et original ; la volonté de donner à penser, d'inciter, et non d'instruire ; la volonté d'indiquer, du particulier, non de poser ou d'articuler des principes généraux ; des mots pour savourer, non pour analyser ; un enfillement de remarques, qui assemble, réunit, relie des différences, et non une construction abstraite, qui vise à résorber les différences.

On voit que ces caractéristiques rapprochent la parole du sage de la parole chinoise présentée plus haut. On voit aussi que chaque propos ouvre sur le monde entier et ne vise pas à le découper et enfermer les tranches dans des cases : l'infime est infini.

11.6.1 Réaliser

Il ne s'agit pas pour le sage, comme pour le philosophe, de percer des mystères, de s'inscrire dans une épopée de la vérité. Il s'agit au contraire de rendre visible ce qui est sous nos yeux, au point que nous n'y faisons plus attention. Il s'agit de montrer l'arbre caché par la forêt. Et donc la forêt. Car comment pourrait-on voir la forêt si on ne peut même pas voir un arbre ?

« Tandis que la philosophie fixe un horizon du regard (les essences, la vérité), la sagesse, ou la voie, est fonds - elle est « source », dit-on communément en Chine : elle ne cesse de s'écouler, à tout moment, de tous côtés, et toujours sur le même

plan, la sagesse comme la nature se gardant de ne rien privilégier. Aussi ce fonds ne peut-on le voir, tant il ne cesse de s'étaler. » (1998, p. 47)

Dans la sagesse il s'agit donc non pas de dire, mais de réaliser, au sens où il faut « réaliser » que quelqu'un est mort. Le quotidien et le concret sont alors des occasions – de réalisation – et non des objets – de connaissance.

D'où les propos, les variations, les incitations... qui engagent à réaliser.

11.6.2 Parler autrement

Plus précisément, cette visée de réalisation par les mots du sage va de pair avec deux caractéristiques de son expression.

D'abord, puisqu'il s'agit d'accéder au fonds, dans sa globalité, sans partialité, la logique de la sagesse met hors-jeu le principe de contradiction.

La sagesse s'inscrit dans la logique chinoise, qui ne se situe pas dans une perspective identitaire, mais dans le procès continu, où l'on passe de l'un à l'autre, d'un pôle à l'autre, du yin au yang, où l'un est déjà l'autre.

Pensant « à la fois », la sagesse est anti-philosophie. Car la philosophie pense sur le mode de l'exclusion (vrai/faux ou être/non-être) avant de dialectiser les termes opposés (1998, p. 100).

Avec les disjonctions, dans les disjonctions, la voie est perdue. Le sage est celui qui dépasse les contradictions et n'exclut plus. Il ne va pas voir de son point de vue, mais il cherche à voir, éclairer et

dire par où se déploie une réalité. Le sage va chercher à faire percevoir par où s'opère la congruence, à faire réaliser la logique immanente du procès, à épouser les circonstances. Sa vision et sa pensée sont harmoniques.

D'où ces affirmations qui peuvent paraître contradictoires, si on les prend de manière abstraite et sorties de leur contexte.

Ensuite, pour se libérer du corset de la non-contradiction, et plus généralement de celle des catégories et de l'injonction de sens, le sage va parler de manière lâche, ouverte, sans se laisser piéger non plus par quelque univocité des mots. Il va laisser passer, et non saisir. Il va varier, non définir.

La parole du sage a un rapport particulier au monde. Il ne va pas coller à une référence, s'enliser en elle, mais il ne va pas non plus abandonner toute référence, s'en priver. La référence n'est plus limitative, mais elle est évasive, n'est plus contraignante, mais disponible, n'est plus directe, mais oblique (1998, p. 205).

12. L'universalité

Selon François Jullien, l'universalité, au sens fort, est une notion strictement européenne. Est universel ce qui doit se passer d'une certaine manière, par définition, avant quelque confirmation par l'expérience ; c'est donc inséparable d'un plan idéal.

Aussi les droits de l'homme, par exemple, ne sont-ils pas universels : on ne leur trouve pas d'enracinement dans toutes les cultures. Pour autant, ils sont logiques et peuvent avoir partout une force de contestation, une capacité universalisante.

La question des droits de l'homme ainsi comprise – dissoute plutôt que résolue – indique que le commun de l'humanité n'est pas à chercher dans des caractéristiques existantes (un stock), mais dans une dynamique (un flux) : une intelligence partagée et à l'œuvre dans le dialogue.

Dans *De l'universel. De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* (2008), François Jullien traite de l'universalité des valeurs et, en leur absence, de la possibilité d'une alternative au relativisme. Il y aborde principalement quatre questions : qu'est-ce que l'universel ? L'universel se trouve-t-il dans toutes les cultures ? Y a-t-il des valeurs universelles ? Qu'est-ce que le dialogue des cultures ?

12.1 L'universel, notion européenne...

S'interrogeant d'abord sur la notion même d'universel, Jullien en distingue deux formes.

D'une part, il existe une conception faible de l'universalité, son sens courant : c'est l'idée que les choses, les cas d'une même classe, se passent toujours de la même façon.

D'autre part, l'universalité peut être comprise au sens fort, de manière stricte et rigoureuse. C'est ce qu'a fait la philosophie en affirmant comme universel ce qui doit se passer d'une certaine manière, par définition, avant quelque confirmation par l'expérience (2008, pp. 17,18).

Cette seconde acception permet de comprendre que la notion d'universalité est particulière à l'Europe : il s'agit d'une catégorie abstraite, inséparable de l'idée, de la vérité et de l'Être, dont nous avons vu plus haut qu'elles sont constitutives de la Grèce. L'universel, au sens strict, ne se comprend que sur un plan séparé de l'expérience, celui du concept. Sur cette base logique, la notion se développera ensuite en s'enrichissant d'une dimension politique, avec l'idée de citoyenneté romaine et anthropologique, avec l'idée paulinienne de salut.

La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme utilise l'universalité au sens faible. En revanche, la morale kantienne, transposition dans le monde des mœurs d'un mécanisme de connaissance, est du deuxième type : elle s'impose a priori à tout homme, du fait qu'il est homme. Ce postulat de base, dit Jullien,

« ne cesse d’habiter, sous forme d’un kantisme plus ou moins larvé, la conscience européenne. » (2008, p. 22).

Pour cerner de plus près l’universel, Jullien le confronte à d’autres notions : l’uniforme, concept économique, qui consiste en une répétition de l’un alors que l’universel aspire à l’unité ; et le commun, concept politique, ce à quoi on prend part.

Alors que l’universel est de l’ordre de l’absolu, le commun est relatif et progressif : on a en commun avec sa famille, son village, sa région... Et si le commun est ce que nous partageons avec d’autres, il est aussi, conséquemment, ce qui exclut tous les autres. Dès lors, l’histoire du commun est une histoire d’élargissement : du cercle des guerriers au cœur de la cité grecque à la citoyenneté universelle.

12.2 ... et exclusivement européenne

Ayant indiqué la dimension européenne de l’universel, Jullien analyse la présence de cette notion dans les cultures islamique, indienne et chinoise.

Concernant l’Inde et l’Islam, il constate que les deux cultures connaissent l’universel logique, mais que ce plan n’est pas couplé, comme en Europe, à un universel éthique. Ainsi, l’Islam est la religion d’un Dieu caractérisé par l’universel et a, dans sa tradition philosophique, travaillé sur cette catégorie. Mais, sur le plan moral et politique, il fait une distinction nette entre les croyants et les infidèles.

De même, l'Inde connaît l'universel (*samanya*), défini comme l'unité cause des choses particulières (*visesa*). Mais cette unité logique est sans conséquence sur les relations, réglées par le millefeuille des castes. De plus, quoique distants à bien des égards, l'Inde et l'Islam reposent sur un ordre global, islamique ou brahmanique. Cet ordre invoque une Révélation, du Coran ou des Veda et se recommande d'une Tradition à laquelle tout corps social est censé adhérer (2008, p. 117).

Quant à la Chine, il s'agit d'une civilisation sans révélation, mais qui se considère comme centre du monde. Ses valeurs sont donc imitables, et sans limites. Dès lors, elle pourra se contenter de mettre ses rites à disposition de tous les peuples et toutes les classes, des règles qui régulent toutes les occasions de conduites, dans toutes les circonstances.

Autrement dit, la Chine n'ayant pas besoin d'un concept d'universel, elle n'a pas conçu d'universalisme sur un mode théorique a priori, séparé et prescriptif. Mais, à l'inverse de l'Islam et de l'Inde, elle l'a développé sur un mode civilisationnel et humaniste, sans séparation entre expérience et transcendance.

Le fondement de cet universalisme-là se trouve dans la «nature» (*xing*), commune à tous les hommes. L'humanisme confucéen est ainsi en affinité avec l'humanisme latin, cicéronien et pré-chrétien. Des deux côtés, il s'agit de prendre appui sur une civilisation et non un plan d'idéalité, de s'ancrer dans un empire, une puissance institutionnelle, politique et morale. (2008, p. 123).

Absent des mondes indien, islamique et chinois, l'universalisme tout à la fois logique, juridique et rédempteur est donc propre à l'Europe.

12.3 Equivalent, non invariant

Que l'exigence d'universalité ne se soit pas développée dans les autres cultures comme dans la culture européenne n'implique pas nécessairement qu'il ne pourrait exister des valeurs universelles, des invariants que l'on retrouverait dans toutes les cultures.

On pourrait imaginer qu'il existe des « notions souches », présentes à la racine de toute intelligence humaine : dès lors que l'homme est humain, on trouve ces valeurs. Leur présence étant nécessaire, elles seraient bien universelles, et pas seulement générales ou communes (2008, pp. 127).

Mais, reprenant les exemples des notions d'être, de vérité ou de temps, inexistantes dans la langue et la pensée chinoise, Jullien constate que de tels invariants n'existent pas.

Cela dit, si notre « être » exprime l'existence et la prédication, « *le chinois classique, dit séparément l'« il y a » (you) ou l'« en tant que » (wei) ou l'« existence-substance » (cun) et connaît également la fonction copule (ye). Mais il ne dit pas (ne pense pas) l'Être au sens absolu* » (2008, p. 131). Si notre « vrai » est adossé à une notion d'être et d'éternité, la Chine a pensé la notion d'« adéquation circonstancielle ». Si notre « temps » est homogène, abstrait, et détaché du cours des processus, la Chine connaît la « saison » (moment, occasion, circonstance - *shi*) et la « durée » (*jiu*).

Dès lors, si on ne peut trouver des invariants qui témoignent d'une universalité donnée, on peut toutefois trouver des équivalents. Pour éviter la trahison d'une traduction ou d'une simple

transposition, il faudra alors veiller à ne pas raboter, réduire, transformer et sortir une notion de sa perspective pour la plaquer dans un autre. L'équivalence ne sera pas tant analogique et fondée sur une ressemblance que fonctionnelle : *mutatis mutandis*, la représentation joue un même rôle d'ordre existentiel (2008, p. 136).

12.4 Politique et droits de l'homme

Pour autant, la possibilité de l'équivalent n'implique pas son existence. La question des droits de l'homme l'illustre.

Ainsi, en Inde, il existe bien une égalité fondamentale de tous, chacun faisant partie du Tout, chacun étant pris dans un voyage progressif de vie en vie, chacun ayant un *dharma*. Mais cette égalité, de l'ordre de la représentation anthropologique, ne se traduit pas, et ne peut se traduire, par une égalité sociale. Car les castes, lieux de vie dans l'une des vies, sont, par ricochet, un véritable pare-feu à l'exigence d'égalité politique vitale aux droits de l'homme. Par conséquent, on sera bien en peine de trouver dans la culture indienne un « besoin existentiel » d'« ordre social et politique juste » équivalant à celui que l'on trouve en Europe.

Quant à la Chine, pour faire brutalement bref, puisqu'il n'y a pas d'homme, ni de droit, il ne peut y avoir de droits de l'homme. L'« Homme » des droits de l'homme est abstrait et individué. Quant à ses droits, ils sont absolus et non conditionnés aux circonstances. Cet homme et ces droits sont donc profondément incompatibles avec une pensée chinoise caractérisée par

l'immanence et le procès. Aussi, il n'y a pas de problème des droits de l'homme en Chine, mais plutôt une absence de problème. Et dans la foulée, comme nous le verrons dans notre discussion avec Jullien, un (non)problème de résistance : au nom de quelle règle absolue résister, alors que la régulation consiste à éviter les blocages et à permettre que la vie reste viable ?

Les droits de l'homme sont ainsi pris en tenaille. Quand la perspective de la transcendance domine, ils sont résorbés dans un ordre qui les dépasse. Mais quand la perspective de l'immanence domine, ils ne sont pas en mesure de se détacher du cours spontané des choses et ne peuvent émerger des rapports de force.

La défense d'un sujet libre et isolé de tout contexte familial, religieux, vital, animal ou cosmique est inséparable de l'Europe et de son histoire. Cette dernière peut être lue comme une histoire de l'*émancipation*, alors que les autres cultures maintiennent le souci d'*intégration* et d'harmonie. Il y donc deux logiques. « *La question est désormais, pour le monde à venir, de savoir si elles demeureront inconciliables.* » (2008, p. 170)

12.5 L'universalisant

Bref, les droits de l'homme ne sont pas universels en ce qu'ils ne se conçoivent pas strictement d'une même manière dans toutes les cultures et sociétés, mais relèvent d'une idéologie particulière : retrait du cosmos, de la communauté, perte de l'harmonie, abstraction d'un individu. Sur un plan théorique, ils prêtent donc le flanc à la critique.

Faut-il par conséquent se rabattre sur un minimalisme qui leur permette de passer, d'être acceptés partout dans le monde ? Et si

oui, comment ? En relativisant notre conception des droits de l'homme pour les adapter aux disparités culturelles ? Ce serait abandonner le devoir-être de principe et les annihiler. En les réintégrant dans une pensée plus globale de l'harmonie ? Impossible, compte tenu de la polarité intégration/libération. En rétrécissant leur ambition sur quelques points irrécusables, comme le travail des enfants ? Quels points ? Et peut-on récuser hors de tout contexte ?

Constatant l'impossibilité de justifier les droits de l'homme de manière idéologique, Jullien propose d'explorer une autre piste. « *La prétention à l'universalité des droits de l'homme, dit-il, ne me paraît défendable, à vrai dire, que d'un point de vue logique.* » (2008, p. 180)

On peut alors s'appuyer sur cela même qui pose problème : l'effet de concept. C'est parce qu'ils relèvent du concept, indépendant du flux ou de Dieu, que les droits de l'homme sont marginalisés dans certaines sociétés. Mais c'est justement parce qu'ils relèvent du concept, détaché de la société, qu'ils peuvent y jouer un rôle d'appel, d'exigence.

Les droits de l'homme peuvent alors être universels par leur potentiel de contestation. Ils ont une « *portée négative (du point de vue de ce contre quoi ils se dressent) (...), infiniment plus ample que leur extension positive (du point de vue de ce à quoi ils adhèrent). Il y a dissymétrie, autrement dit, entre les deux faces de la notion* » (2008, pp. 181, 182).

Même dans une culture où il est impossible de les concevoir rigoureusement, les droits de l'homme peuvent être un catalyseur de critique et de contestation. C'est leur abstraction même qui les

détache de leur culture d'origine *et* les rend communicables à d'autres cultures. L'abstraction les rend intellectuellement maniables, identifiables et transférables. Elle en fait un moyen privilégié pour le dialogue (2008, pp. 180).

Autrement dit, il n'est pas nécessaire de trouver dans les *vedas* un enracinement à la naissance libre et égale de tous, en droit, pour que des dalits puissent utiliser la déclaration universelle des droits de l'homme dans leur refus qu'on brûle leurs maisons ou qu'on viole leurs filles. Invoquer les droits de l'homme ne signifie pas adhérer à l'idéologie occidentale. Il y a dans ces droits une fonction négative et insurrectionnelle qui l'emporte sur la dimension positive (2008, pp. 182).

Vus sous cet angle, les droits de l'homme ne prétendent pas définir universellement comment vivre mais sont un instrument irremplaçable pour protester. Ils ont ainsi une capacité *universalisante*. Idée agissante, « work in progress » plutôt qu'œuvre finie, ils sont un facteur d'universel et non une propriété passivement possédée. La capacité universalisante des droits de l'homme est leur capacité à faire lever un universel, comme le levain avec le pain, à mettre en œuvre un principe régulateur (2008, p. 185).

D'une certaine façon, il y a donc dissolution plutôt que résolution du problème de l'universalité des droits de l'homme. S'il s'agit de savoir si ces droits sont universalisables et peuvent être étendus comme énoncés de vérité à toutes les cultures, la réponse est non. Mais là n'est pas la question. Il s'agit de savoir s'ils peuvent produire un effet d'universel au nom de quoi un combat est juste, et la réponse est oui.

On pourrait objecter à Jullien que le glissement ne fait que décaler la question, en l'amenant sur le sujet du combat juste qu'il faudrait à nouveau définir universellement. Mais ce serait passer à côté de l'argument, puisque le combat est défini par des combattants particuliers qui, lorsqu'ils utilisent l'outil des droits de l'homme, le font dans une perspective de libération et non d'oppression.

12.6 Dialoguer depuis le fonds

Cette approche des droits de l'homme permet d'aborder la question de l'universalité en dépassant l'alternative opposition/synthèse des cultures. En effet, l'universalisant des droits de l'homme permet de réunir les sociétés, par une référence commune nette et décisive, sans pour autant nier leurs particularités et les aseptiser.

Il en va de même pour ce qui est de la communauté des cultures ou de l'humanité.

Inutile, dit Jullien, de chercher un grand commun aux cultures. Car la réalité montre vite que cela relève du fantasme. Inutile aussi de chercher plus modestement le commun dans des recoupements. Car ces derniers ne peuvent être que superficiels. Par exemple, si Confucius s'intéresse à la vérité « comme » Socrate, cette vérité n'est pas du tout son propos alors qu'elle est celui du Grec. Et inutile même de chercher à passer à une communauté communicationnelle. Car elle suppose l'accord sur l'argumentation, qui n'a pas la même valeur partout, ou la discussion, à laquelle certaines traditions préfèrent la valeur de

l'exemple et du silence, ou encore la réciprocité, qui est absente d'une dynamique maître/disciple.

Par conséquent, pour Jullien, le commun de l'humanité ne tient pas à un socle de références, à des normes auxquelles nous serions nécessairement soumis. Le commun se trouve par contre dans une commune capacité d'intelligence. Le produit sera toujours différent, mais la production sera toujours commune. Il n'y a pas de stock commun, mais le flux l'est. Il n'y a pas un fond commun, comme il y a un fond qui apparaît dans une caisse quand on en a tout retiré, mais il y a un fonds commun, une ressource produite par l'humain que nous pouvons exploiter ensemble. Il y a un processus de l'intelligibilité, partagé et partageable. « *C'est dans ce pouvoir être, à développer, et non dans quelque condition préalable, qu'est le commun.* » (2008, pp. 212, 213) Ce commun, de même que l'universel, est donc considéré sous l'angle de l'en-cours et non du donné, du déploiement et non de la pré-condition.

Dans la même logique, constatant la pluralité évidente et nécessaire des cultures, Jullien estime que chaque culture est elle-même plurielle. Il n'y a donc d'identité culturelle possible. On ne peut définir le propre d'une culture, son essence, car le propre du culturel est justement de muter sans cesse. Une culture qui ne se transforme plus est morte (2012, p. 26).

Si le mouvement d'une culture empêche de la définir précisément, on pourra par contre y distinguer des traits dominants, en particulier en comparant les cultures entre elles. Ainsi, vues de Chine, les questions que Kant pensait pouvoir poser de manière universelle, comme celles sur le devoir ou l'espérance, sont typiquement européennes. Nos interrogations ne sont jamais premières, mais toujours *pliées dans le culturel* (2008, p. 226).

Ces traits dominants constituent l'évident, l'indiscuté d'une culture que Jullien appelle le *fonds d'entente* : ce par quoi une culture, malgré toutes ses diversifications, ne cesse de s'entendre, de communiquer avec elle-même.

Ce fonds d'entente, ces fonds d'entente, sont à l'origine des *connivences* des personnes à l'intérieur des cultures, comme des *écarts* entre les cultures.

Ces écarts permettront une mise en tension des différentes cultures et leur dialogue. Puisque le dialogue, pris au sérieux, doit tout à la fois se faire dans la distance (*dia*) et par le rapport de communicabilité (*logos*). *Pour dialoguer, chacun doit impérativement déclôturer sa position, la mettre en tension et l'instaurer en vis-à-vis* (2008, p. 247).

Le dialogue, ainsi conçu, renvoie alors dos à dos l'universalisme facile et le relativisme des cultures à destins singuliers. Il dégrise des fantasmes du Même et de l'Autre.

Et, comme pour l'universalité des droits de l'homme, il dissout la question en passant du statique au dynamique, en permettant de comprendre rigoureusement un travail à faire : nous avons accès à un fonds commun infini, et nous pouvons l'exploiter en dialoguant depuis nos cultures.

Faire ce travail-là, dit-il pour conclure, équivaut à mener le chantier de *l'auto-réfléchissement de l'humain* (2008, p. 259). Il s'agit, par le dialogue exploratoire de l'humanité, de rompre l'auto-reflet planétaire produit par l'uniformité. Il s'agit de mener une résistance, d'ordre culturel, mais qui est aussi éthique et politique.

Et s'il utilise le terme d'« humain » plutôt que celui d'« homme », c'est que « *l'« homme »*, en tant que notion,

réclame comme son dû une définition posée en principe ; tandis que l'« humain » est un concept ouvertement exploratoire » (2008, p. 260). L'adjectif, plutôt que le nom, permet de sortir la perspective essentialiste, du point de vue en surplomb. Il est, comme les droits de l'homme, un universel qui sert d'idée régulatrice à la recherche, et non l'apanage de quiconque.

« Ce commun de l'humain, en définitive, où le situer ? Ne le supposant pas dans quelque universel donné d'emblée, je le pose dans l'intelligible, c'est-à-dire dans l'opération même de la pensée. Si je pose un principe fondant le commun de l'humanité, ce sera celui-ci : tout le culturel est intelligible, même si bien sûr, à cet intelligible, nous n'avons qu'un accès limité. Car l'intelligence, comme faculté de l'humain, n'est pas une faculté arrêtée, quelque « entendement » bloqué dans ses catégories (serait-ce les fameuses catégories kantienne), mais une capacité qui est ouverte, en procès, en chantier, se décatégorisant et se recatégorisant, et se déployant d'autant plus qu'elle traverse des intelligibilités écartées. » (2012, p. 46)

13. Vivre et exister

Après avoir pensé par cabotage entre la pensée chinoise et européenne, passant de thème en thème comme le marin de port en port, Jullien développe une pensée personnelle du vivre et de l'existence.

Vivre, c'est tout à la fois être là et ne pas être là, ne pas se laisser engluier dans le présent, faire une place au futur sans pour autant s'y projeter. La vie se joue entre la satisfaction et l'insatisfaction du désir, dans l'essor.

L'homme vit, est pris dans la trame du monde. Mais il en est aussi arraché par sa capacité à exister, faire exister un « je » qui se décale du jeu du monde, qui joue avec le jeu.

La rencontre est le lieu privilégié de ce décalage de l'existence. Dans la rencontre, le « je » est confronté au « tu », à un autre, toujours inconnu, toujours imprévu, imprévisible, résistant à toute intégration.

Enfin, nous terminerons cette présentation de l'œuvre de François Jullien par le travail entamé avec *Nourrir sa vie. À l'écart du bonheur* (2005) et qu'il déploie depuis la *Philosophie du vivre* (2011). Il est sans doute inadéquat de parler de travail plus personnel, tant la mise en vis-à-vis de la Chine et de l'Europe est déjà singulière. Mais à l'étape actuelle de son œuvre, Jullien explore une pensée, nourrie de la confrontation passée des deux univers,

par laquelle il élabore une philosophie du vivre et de l'existence, consistante avec une morale, une ontologie et une logique précises. Ce faisant, il concrétise bel et bien son projet initial de recatégorisation de la pensée.

13.1 Vivre

13.1.1 l'essor & l'étale

S'interrogeant sur le « vivre », que le pli de l'Être empêche de penser correctement nous dit Jullien, il constate une double dimension : vivre, c'est *être là* ; mais c'est aussi être là d'une certaine façon, qui est de *ne pas être là*, d'échapper.

Vivre, c'est tout à la fois être présent et ne pas se laisser engluier dans le présent. C'est tout à la fois ne pas se projeter dans l'avenir, mais, néanmoins, accepter de prendre en compte le futur, et de différer, comme lorsqu'on plante un arbre en sachant que les fruits ne seront cueillis que par nos enfants.

Aussi, Jullien considère que vivre est peut-être plus une affaire de stratégie que de morale. Avant de choisir du « bien » ou du « mal », il s'agit avant tout de vivre dans le présent tout en le faisant fructifier, de tirer un maximum d'effet des situations affrontées : répondre à l'instance du présent, et laisser l'immanence enfanter ce qui vient (2011, p. 44).

Vivre, c'est donc ébranler la grande opposition de la présence et de l'absence.

Pour ce faire, Jullien suit la piste de la non-coïncidence.

Et de citer Lao-Tseu :

*La vertu supérieure n'est pas vertueuse,
C'est pourquoi elle a la vertu ;
La vertu inférieure ne quitte pas la vertu,
C'est pourquoi elle est sans vertu.*
(2011, p. 51).

Si quelqu'un se dit vertueux, et peut-être même si on dit de quelqu'un qu'il est vertueux, c'est que déjà il ne l'est plus. Car le vertueux qui cherche à respecter les règles, à coller à la bonne morale, rate l'important. La vertu n'est pas dans le respect de normes, mais dans un *jaillissement intarissable* qui est alors l'invention d'un bien.

La non-coïncidence est ce qui permet l'effectivité, le débordement de la vie qui défait toute détermination, toute définition arrêtée, le cernable, spécifiable. On a d'un côté l'essor, le mouvement, la spontanéité, l'instable et, de l'autre, l'étalement. « *J'appellerai donc étalement ce moment inverse de l'essor, où tout est parvenu au terme de son développement ; est patent et coïncide : celui de la définition et de l'énoncé, logos.* » (2011, p. 56)

Il y a là une dynamique qui peut évoquer Bergson, avec l'appel et l'obligation, l'ouvert et le fermé. Mais ici, point de mysticisme, de religieux, d'humanisme. Libre de ces schémas et de la perspective ontologique qui les fonde, Jullien peut alors ouvrir dans la dynamique une porte dérobée : l'écart.

13.1.2 l'écart et l'entre

C'est dans l'écart des deux, entre les deux, que se joue la vie. Celle-ci est pensée comme une désappropriation, comme un mouvement d'échappement à soi-même. À l'inverse, l'adéquation

tue la vie : quand il n'y a plus de mouvement, de dynamique, c'est que c'est mort. La définition de la vie est donc une anti-définition qui met fin au règne de l'identité d'un « soi » (2011, pp. 63, 64).

La dynamique du désir illustre ou révèle cette dynamique générale de la vie. En effet, le désir est frustrant, puisqu'il provient par définition d'un manque, d'un appel. Mais l'assouvissement du désir est tout aussi frustrant, puisqu'il nous laisse inutile, réduit à la petite mort : « *l'« obtention » n'est pas gain, comme on croit, mais la perte du manque* » (2011, p. 102). Nous vivons entre le désir et la satiété.

Il faut donc accorder un statut positif à l'*entre* et tenter de le penser. Prise dans le logos, la philosophie n'a pas réussi à le prendre au sérieux, lui qui fait la nique au principe du tiers exclus. Prise dans le ping-pong entre la fin et le moyen, l'Europe n'a pu lui faire de place, à lui qui est le lieu, ou le moment, de la respiration de la vie. La respiration se situe en effet dans l'entre-deux, dans le moment qui n'est ni d'avant, ni d'après. Elle est paradigmatique du vivant, à l'inverse des pensées arrêtées, coincées (2011, p. 123).

Même Nietzsche, pourtant joyeux démolisseur de toutes les vérités, certitudes et idoles, n'a pas réussi à se décoincer. Et lorsqu'il critique par exemple la générosité, c'est pour la démasquer, dit-il, et révéler l'égoïsme ou le ressentiment. Nous serions tout aussi petits que nous avons cru être grands. Rien de moyen, pas d'entre-deux.

Nous voyons ici que la notion d'*entre*, rencontrée d'emblée dans la méthode de Jullien, dépasse ce plan méthodique. L'*entre* permet de penser la vie dans une troisième voie : une voie de la vie continue, fluide, incessante. Il s'agit de la voie du Tao, alternative

aux deux voies grecques : d'une part, celle de Socrate qui prône la maîtrise du désir, permettant la satiété ; d'autre, celle de Calliclès, pour qui la satiété est signe de mort et qui prône donc l'acceptation du manque et de l'insatisfaction permanente, conditions même de l'être en vie. D'un côté, le tonneau est plein ; de l'autre, il est percé. Avec la troisième voie, on choisit de verser dans le tonneau sans le remplir, et d'y puiser sans l'épuiser, en se gardant des états intenable.

13.1.3 nourrir sa vie

Opter pour cette troisième voie, c'est accepter l'injonction vitale, accepter de nourrir sa vie, c'est-à-dire s'accorder à la grande transformation naturelle en sortant de la perspective réductrice de l'humain : celle du sens, des émotions et de l'enfermement dans le désir.

Cette voie ouvre alors la perspective de l'accomplissement, différente de celle du bonheur.

Car si le bonheur est dans la satisfaction des désirs, à commencer par un désir de sens, la plénitude, elle, sera dans l'en cours de la vie : un renouvellement, qui est en même temps « *rempliment* » et évidemment, comblement et échappement (2011, p. 104).

Vivre est ainsi conséquence de conditions, de l'ordre du résultat ; vivre est non pas de l'ordre de la valeur, mais de la réussite ou de l'échec, d'où sa dimension stratégique plus que morale.

13.2 Exister

Si vivre est le propre du vivant, et si comme vivant nous sommes appelés à vivre, l'humain ne peut pas se limiter à/au vivre. Il va aussi exister. Exister, c'est « ex-ister », se tenir dehors.

Mais hors de quoi ? L'existence consiste à se décaler du monde, qui est lui-même décalage incessant, grand *jeu*, au sens où une porte joue, n'est pas calée correctement, n'est pas exactement à sa place. Il s'agit de saisir la possibilité de liberté qui s'ouvre dans la brèche phénoménale de la dé-coïncidence du monde.

Ce faisant, il s'agit aussi de se tenir hors de « soi », hors de son univers, de prendre distance avec les différentes surfaces d'adhérence par lesquelles on tient au monde (au double sens d'y être accroché et d'y avoir un intérêt satisfaisant) : la famille, les collectivités, les possessions, les horaires et activités, affections et détestations...

Inscrit dans la logique du vivre, ce décalage de l'existence est une résistance qui découvre sa possibilité contre l'adhérence. Pour autant, la résistance n'est pas le contraire de l'adhérence, car elle peut la renforcer : sans un minimum de résistance, on ne pourra pas adhérer suffisamment à la vie. Il nous faut du « contre quoi » nous pourrions lutter, vouloir, espérer pour que notre capacité d'être en vie puisse s'exercer. Sans pesanteur contre laquelle s'efforcer, il n'y a pas d'essor. L'exister procède du résister : se tenir dehors, en essor, c'est se tenir dans l'adversité.

Exister, c'est donc échapper au seul cycle vital. C'est développer du possible au départ du trou que notre capacité de réflexion crée dans le tissu du monde. C'est permettre l'événement, le

radicalement neuf, dans l'avènement habituel du processus. C'est permettre un basculement, une rupture, dans le mouvement habituel et incessant des amorces et des résorptions. « *L'existence se mesure à sa capacité de se dégager de l'inerte en affrontant.* » (2016, p. 46)

L'homme qui existe, qui développe du possible, qui choisit peut correspondre au sujet libre : celui de Descartes, qui pense, qui est, s'arrache à la vie, ou le celui de Rousseau, qui vit, s'abandonne à la nature. Mais il peut aussi être conçu autrement, comme un *je* qui se tient en l'Être et la Nature, sur une troisième voie à laquelle nous allons nous arrêter.

Nous appartenons bien au monde, à sa phénoménalité. Nous sommes faits de la même étoffe que lui. Mais, en même temps, nous ouvrons une brèche dans la continuité du réel. Le sujet n'est pas d'une autre nature que le monde, mais il s'en décale, comme l'humain s'est peu à peu décalé de l'animalité. L'existence du sujet, du « je » confronté au « tu », relève de l'écart (2016, p. 193).

Cet homme existant n'est donc pas l'homme de l'existentialisme, puisque sa liberté ne lui est pas donnée par essence, puisqu'il n'y pas d'essence dans la vie à laquelle il s'arracherait sans en sortir, et puisque sa liberté n'est pas polarisée par le sens, ou son absence nommée « l'absurde ».

13.3 Rencontrer

Dans cette articulation du vivre et de l'exister, la rencontre a une place et un statut privilégiés.

La rencontre est le moment et le lieu de confrontation à l'autre. Cet autre, ce n'est pas simplement le différent (classé dans une logique du même) ou l'opposé (ce différent identifié par opposition), mais c'est celui qui résiste à toute intégration, l'insaisissable, l'inconnu.

L'autre étant l'inconnu, la rencontre sera toujours ce qui laisse part à l'imprévu. On ne sait jamais comment elle va tourner, les plans sont inquiétés ou déjoués. Car elle se fait dans un instant, et dans un face-à-face. Tout peut basculer.

Autrement dit, dans la rencontre, la réelle rencontre d'un autre que nous ne cherchons pas à assimiler, nous allons être désemparés, bousculés, dérangés.

Dès lors la rencontre a un statut particulier : elle est le lieu même de l'existence. Car, en me désemparant, elle m'oblige à décroïncider, à me défaire de mon point de vue, de mes certitudes, de mes habitudes. Elle me relance, me replace dans l'essor. « *La structure de la rencontre est événementielle et fait rupture dans le continuum* » (2016, p. 218), le mien comme celui du monde.

Comme chez Levinas, l'apparition d'Autrui dans le monde introduit l'infini dans le monde. Mais à la différence de Levinas, cet infini ne nous introduit pas à une complète transcendance, comme on va le voir.

14. Reconfiguration

La conception du vivre auquel s'articule l'existence permet à Jullien de faire aboutir son projet initial de reconfiguration de la pensée européenne.

Dans cette pensée de l'essor et de la dé-coïncidence, la morale devient une question de stratégie plus que de valeurs : dès lors qu'un dispositif permet la rencontre, il y a éthique. Il y a possibilité de résistance au flux amoral du monde, par la résistance mutuelle et à soi-même.

La logique qui permet de penser cette approche n'est pas celle d'Aristote, non-contradictoire, mais au contraire une logique de l'ambiguïté et de la cohérence : un événement est ce qu'il est, et ce dont il est porteur, ceci et cela, positif et négatif.

Le rôle de la philosophie est de penser ce négatif. À la différence de la sagesse - selon Jullien - qui tend à tout accepter, la philosophie distingue deux types de négatif : le nég-actif, fécond et acceptable, avec la mort métabolique qui fait partie du processus, le relance ; le négatif-négatif, qui ne produit rien. La philosophie doit aussi penser *le* métaphysique, mouvement de transcendance à l'intérieur du plan d'immanence.

Après avoir fait son détour par la Chine, et ayant exploré le vivre et l'exister dans la confrontation des plis du processus chinois et de l'ontologie européenne, François Jullien peut faire aboutir son

projet initial : recatégoriser la pensée, par une reconfiguration de la morale, la logique, la philosophie.

14.1 Morale

L'affirmation de la centralité de la rencontre - qui permet la confrontation à l'altérité dérangeante et oblige à se relancer - change la donne de la morale : plus besoin de valeurs, car le dispositif suffit.

En effet, dès lors que je ne peux vivre et exister que dans la dé-coïncidence, qu'en acceptant la rencontre et ses conséquences inconnues, de fait, je reconnais l'autre, lui fais une place.

La question du vouloir tel bien ou tel mal correspondant à des valeurs abstraites perd de son importance. Ce qui compte, c'est d'accepter et d'assumer la rencontre, qui me garde dans le tissu du monde et des relations.

Toutefois se pose bien une question de choix. Car je peux choisir de refuser la rencontre, refuser l'engagement dans la rencontre. Mais ce choix n'est pas le choix du mal, c'est une fuite du monde et de soi-même, de sa propre ouverture au possible à naître.

Aussi, même si un choix individuel demeure, la morale est sortie de son enfermement subjectif : l'enfermement dans l'isolement d'un sujet séparé, d'où il faut partir pour trouver l'autre, et l'enfermement hors du plein pied du réel, à cause des valeurs abstraites.

Dans la « *nouvelle Éthique* » de Jullien – sous-titre de *Vivre en existant* -, la structure interactive du monde et de l'homme suffit à cadrer la régulation. La rencontre devient une catégorie éthique.

Pour autant, cette régulation n'est pas la régulation chinoise. Cette structure interactive n'est pas un processus amoral dans lequel nous devons nous couler en veillant à garder notre vertu d'humanité, celle-là même qui nous fait épargner tel bœuf mais sacrifier tel mouton. Car il y a, comme nous venons de le voir, la résistance inséparable de l'existence.

Pour autant également, cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de conflit, d'affrontement ou de douleur. Car, s'il n'existe plus de *mal* en tant que tel, reste le *négatif*.

Le négatif est ce qui bloque, ce qui fige, fait obstacle à l'essor et enlise dans l'étalement. La philosophie pourra/devra s'en saisir. L'étalement, ou plutôt l'enfermement dans l'étalement est négatif puisqu'il fait obstacle à la rencontre. Il y a fixation, crispation qui nie la solidarité foncière et dynamique reliant les existences les unes aux autres. En refusant le débordement de la vie, on refuse l'altérité, et réciproquement.

À l'inverse, accéder à l'essor et s'y maintenir est le positif. L'altruisme, prôné par la morale, est ouverture à l'autre dans la perspective d'une ouverture générale à la vie et à l'existence.

Bref, si vivre c'est rester ouvert sur l'infini en existant, il s'agit dès lors moins d'une affaire de morale que de stratégie. La stratégie ne vise pas à abattre un ennemi, mais à faire échec à l'inertie dans laquelle nous sommes entraînés.

14.2 Logique

Pour penser l'exister, il faut, nous venons de le voir, sortir de la pensée du vivre, celle du processus des Chinois, sans pour autant rester dans une pensée de l'Être.

Car cette pensée européenne, abstraite et distinctive, se révèle « *défaillante pour penser la vie envisagée, non plus dans sa détermination qui la fige, mais dans (...) son caractère effectif la désolidarisant constamment d'elle-même* » (2011, p. 63).

L'humain, en vivant, est dans le monde. Mais, en existant, il est aussi hors du monde. Dans les deux cas, on trouve une même **structure de la dé-coïncidence** : l'évolution du monde est un grand mouvement de dé-coïncidence, tout comme l'existence est un mouvement de dé-coïncidence généré par la conscience et la rencontre.

Cette dé-coïncidence nous amène donc à constater que l'on peut être à la fois A et non-A.

Jullien propose alors de produire une alternative à la logique aristotélicienne de la non-contradiction, *une logique non logique* (2011, p. 66), mais qui pourtant ne perde pas l'exigence de la logique, de l'évidence qui s'impose à nous et dissipe l'obscurité.

Cette alternative sera une **logique de l'ambiguïté**.

Car l'ambigu fait apparaître l'inséparabilité foncière que le langage va rompre. Les mots forcent à distinguer, à scinder, séparer, définir. Alors qu'il existe de l'ambigu, de l'indéterminé. Ainsi par exemple, l'issue d'un combat peut apparaître ambiguë. Les mots dont nous disposons sont « victoire » ou « défaite ». Mais, même

lorsque les affrontement sont terminés, à l'avantage de l'un ou de l'autre, qui sait comment cela va tourner ensuite ? Une victoire peut être ambiguë, car elle est potentiellement grosse d'évolutions négatives, donc d'une certaine défaite. À la différence de l'équivoque, qui est un usage impropre d'un terme, l'ambigu est l'usage impossible des mots pour dire le tissu du monde (2018, pp. 110, 111).

La nouvelle logique sera aussi une **logique de la cohérence**, distincte de la logique grecque.

D'abord, parce qu'il s'agit de faire tenir ensemble les opposés. Aussi, la parole sera qualifiée de « cohérente » au sens fort quand elle permet de dire en maintenant la cohérence. Telle une certaine parole poétique, elle ne cherche pas à isoler un sens, exclusif, mais à dire le tissu.

Ensuite, car le sens, on l'a vu dans le vis-à-vis Chine/Europe, se situe sur un autre plan que le réel. Or, la logique alternative doit pouvoir rendre compte du réel par lui-même, sans en passer par un plan de l'idéal. Elle sera une logique de l'immanence.

Mais, dans une logique cohérente, l'immanence n'empêche pas la transcendance, entendue comme ce qui concerne *le* métaphysique et non *la* métaphysique.

14.3 Philosophie

Dans cette pensée reconfigurée, la tâche de la philosophie sera au moins double.

D'une part, elle devra penser *le* métaphysique, et non plus *la* métaphysique. Car, s'il s'agit de réfléchir dans le cadre d'un seul

plan d'immanence, et non plus dans un système distinguant les plans du réel et de l'idéal, cela n'empêche que la transcendance est à explorer. Puisque la transcendance est constatée, dans le mouvement de dé-coïncidence et d'essor d'où l'humain émerge.

Le métaphysique désigne la dimension de tout autre à laquelle l'humain se trouve exposé, dans laquelle il est pris, du fait de la dé-coïncidence. L'humain n'est pas réductible au plan du monde, puisqu'il y est arraché par sa dynamique d'existence. Pour autant, cela ne signifie pas qu'il soit, comme le dit *la* métaphysique, aspiré à vivre sur un autre plan, spirituel, idéal, idéal (2018, pp. 158, 159).

Il n'y a pas de fuite possible du réel. Il y a transcendance immanente, un mouvement d'arrachement au monde et à soi-même qui peut s'opérer par la rencontre. Celle-ci est bien avant tout affaire d'exister, pas de psychologie ou de religion.

D'autre part, la tâche de la philosophie est de penser le négatif que nous avons déjà rencontré avec l'essor. Le grand déni de l'humanité, dit Jullien, est de ne pas reconnaître le besoin qu'elle a du négatif pour exister. Le propre de la philosophie est de garder le négatif à nu.

Elle devra distinguer deux types de négatif. Premièrement, le négatif fécond, le *neg-actif*, la mort métabolique qui fait partie du processus et relance, maintient dans l'essor. Deuxièmement, le négatif stérile, le *negatif-negatif* qui ne produit rien, ce dont il n'advient rien, qui n'est moteur de rien, comme, à titre individuel, la perte de l'être cher ou, à titre collectif, la Shoah.

Le philosophe pourra alors penser quelles figures donner aux négatifs auxquels on résiste, l'adversaire avec lequel on est en contradiction, ou l'ennemi hostile. Il pourra revendiquer le négatif

de la contradiction, qui dessine un commun, en mettant des opposés en tension. Ainsi, le négatif sera exploratoire et la réflexion contribuera à l'essor, à la transcendance effective.

Ainsi « redéfinie », la philosophie se distingue encore de la sagesse qui reste sur les bords de la philosophie, de la nouvelle comme de l'ancienne.

Car la sagesse, telle que la voit Jullien, porte sur le vivre, la vie, une vie qui cherche à se couler au monde sans résistance. Alors que la philosophie, à la différence de la sagesse, ne biaise pas avec le négatif, elle met en valeur du négatif auquel résister pour pouvoir développer une capacité d'exister.

Si l'ensemble de l'œuvre de Jullien nous paraît extrêmement stimulant, nous sommes en désaccord sur cette conception de la sagesse et son articulation avec la philosophie. Nous verrons pourquoi dans la dernière partie, au chapitre 23.

III - Communauté de la sagesse

15 - Méthode de comparaison

Pour pouvoir comparer, il faut disposer de points de comparaison. Mais les valeurs ou philosophèmes étant spécifiques à des cultures, ils n'offrent pas de position de surplomb et ne permettent pas de comparaison impartiale.

Néanmoins, il existe une unité et une communauté de l'humain, à commencer par une communauté dans la capacité de parole, de pensée et d'échange. Aussi, nous fondons notre comparaison sur des éléments d'ordre anthropologique, en nous appuyant sur l'approche et les travaux d'Edgar Morin.

Suivant sa distinction entre l'unité d'un amont et la diversité d'un aval, nous faisons l'hypothèse que la communauté de sagesse naît d'une expérience commune du monde, ancrée dans cette condition humaine commune, et se vit dans une diversité d'existences.

En lien avec sa description de l'homme qui dispose de caractéristiques relevant de l'espèce, de la société et de sa seule individualité, nous retenons 7 critères décisifs de l'existence humaine. Nous comparerons les sages en observant comment ils se situent par rapport à ces critères.

15.1 Le problème de la comparaison

Le projet de comparaison de différentes sagesses individuelles se heurte, comme toute comparaison, à la question des critères.

Pour pouvoir comparer, il faut logiquement disposer d'un cadre et de rubriques communes. Le risque existe de mal classer ou d'avoir un classement insignifiant, en prenant des points de repère inappropriés à ce que l'on cherche à comprendre.

C'est ce qu'indique Jullien, dont nous avons vu qu'il s'interdit toute position de surplomb, toute comparaison, et qu'il choisit un dispositif de mise en vis-à-vis de la Chine et de l'Europe, deux embranchements à ses yeux incommensurables. Ainsi, Dieu, l'Être ou le sujet sont des références évidentes en Europe, mais pas en Chine. Son analyse du cogito est, à cet égard, éclairante.

« On s'étonnera d'abord à quel point ce cogito cartésien, en même temps qu'il découvre légitimement, de l'intérieur de sa langue et de sa pensée, comme une évidence universelle, creuse lui-même d'écart vis-à-vis d'une langue-pensée extérieure, telle la chinoise, et se révèle, en regard, éminemment, - contradictoirement - singulier. Car si, en chinois, je ne peux pas dire « je suis » (au sens absolu d'existence) ? Si, en chinois, je n'ai pas isolé sémantiquement un pur « penser » (du moins avant que ne l'introduise l'occidentalisation) ? Aujourd'hui encore, on constate que ce début des « Méditations » reste non lu, en Chine, peut-être même demeure-t-il globalement illisible, en tout cas il n'intéresse guère. Mais, du coup, voit-on mieux, de Chine,

que loin d'être un commencement radical, comme il se présente, un nouveau lever de rideau sur la scène de l'esprit, celui dont a procédé la philosophie moderne, le cogito cartésien est l'aboutissement d'un long chemin de l'« Occident ». » (Jullien, 2015, p. 238)

Roberto Miguelez indique lui aussi, de manière plus formelle et générale, ce problème comparatif.

« Quel est, en effet, le présupposé qui se trouve à la base de la comparaison interculturelle ? Pour qu'il y ait comparaison, il faut que des unités (conceptuelles) soient identifiées permettant que certains attributs puissent être considérés comme variant dans une seule et même dimension. Ou, en d'autres termes, c'est-à-dire sous forme de règle, deux ou plusieurs instances d'un phénomène peuvent être comparées si, et seulement si il y a au moins une variable qui est commune à chacune des instances. Supposons donc que A, B, C, ..., n sont les unités culturelles dans lesquelles un processus quelconque a lieu. Nous dirons que A est comparable à B, C, ..., n si, et seulement si il y a au moins une variable S qui est commune à A, B, C, ... » (Miguelez, 1977, p. 145)

Au premier abord, ces critiques de la comparaison sont pertinentes et affaiblissent la position universaliste dans le débat entre universalisme et relativisme. Aussi ancien que l'anthropologie, le débat reste d'actualité dans l'interrogation sur l'universalité de droits de l'homme (Mireille Delmas-Marty, 2010) ou la co-habitation des communautés. Jullien, nous l'avons vu aussi, propose la notion d'*universalisant* pour se dégager du duel.

Néanmoins, l'universalisme doit être ici pris en compte.

Car il est pertinent lorsque l'on remonte à un niveau, en amont, qui conditionne la pluralité. Il permet alors de sortir de la différenciation entre cultures, psychologies ou droits particuliers.

Cette approche se trouve chez Claude Lévi-Strauss, dont le travail explore l'unité de l'esprit humain et qui nous a largement inspiré. Le titre initial de cette thèse était d'ailleurs « La pensée sage », en hommage à « La pensée sauvage » (Lévi-Strauss, 1955, 1958, 1961, 1962, 1973 ; Deliège, 2001 et 2006).

Elle se trouve aussi chez Gérard Lenclud lorsqu'il montre que toutes les rationalités sociales s'enracinent dans une même capacité de raison. Cette dernière permet la communication entre les groupes, ainsi que la traduction. Si nous pouvons traduire, même imparfaitement, c'est bien la preuve que nous sommes tissés d'une même étoffe. (Gérard Lenclud, 2013). Cette position rejoint précisément l'objection que fait Paul Ricoeur à Jullien en lien avec son travail d'écriture et de traduction. « *Comment cette écriture est-elle possible, si on écarte, avec l'auteur, l'idée qu'il existe un fonds commun – encore qu'il parle une fois ou deux de bifurcation, mais à partir de quoi ?* » (Ricoeur, 2003, p. 214).

L'approche est encore celle d'Edgar Morin, que nous allons suivre.

15.2 Une approche anthropologique

Nous pouvons nous appuyer sur Morin puisque, à y regarder de plus près, ce qui nous intéresse n'est pas la manière dont un environnement culturel influe sur une pensée, mais la manière dont les sages vivent et pensent.

Autrement dit, nous ne nous intéressons pas ici à des variables culturelles, ni même à des invariants moraux ou sociaux, dont nous devrions nous assurer du caractère représentatif ou significatif. Ce qui nous importe, c'est le regard et la pratique de *ces sages, particuliers*, par rapport aux questions qui se posent à nous *en tant qu'humain*.

15.2.1 Identité humaine et pluralité d'existences

En tant qu'humain, quelle que soit notre culture, notre langue, nos sexe, âge, race, statut social... nous partageons une même condition, une identité.

L'identité humaine, écrit Morin, est générique. Ce terme de « générique » dépasse et englobe celui de « génétique ». Il permet de comprendre l'humain en deçà et au-delà des spécialisations, des fermetures, des compartimentations. Ainsi partageons-nous un même patrimoine héréditaire qui assure l'unité de nos caractères anatomique, morphologique, et qui permet l'interfécondité entre tous les humains, quelle que soit la couleur de leur peau et leur lieu de naissance. Nous partageons aussi une organisation fondamentalement commune de l'activité cérébrale et spirituelle, qui se concrétise par des mêmes compétences fondamentales. Nous constatons une unité affective du genre humain, avec les sourires des enfants qui apparaissent aux mêmes âges pour des mêmes raisons, ou un même sens de l'intersubjectivité et de la communication. Enfin, nous éprouvons tous un sentiment de nous-mêmes, disons « je », d'une manière ou d'une autre. (Morin, 2008, p. 1930).

Notre comparaison des sages va se fonder sur cette unité humaine. Nous ne nions pas la diversité, mais considérons qu'elle doit être articulée avec l'unité.

Cette articulation se fait donc par la distinction amont unifié/aval diversifié.

Avec Morin, nous pouvons aussi penser une unité du multiple qui soit logique et paradoxale.

« La difficulté profonde est (...) de concevoir l'unité du multiple, la multiplicité de l'un. Ceux qui voient la diversité des cultures tendent à minimiser ou occulter l'unité humaine, ceux qui voient l'unité humaine tendent à considérer comme secondaire la diversité humaine. (...) Nous devons concevoir une unité qui assure et favorise la diversité, une diversité qui s'inscrit dans une unité. (...) Le paradoxe de l'unité multiple est que ce qui nous unit nous sépare, à commencer par le langage : nous sommes jumeaux par le langage et séparés par les langues. Nous sommes semblables par la culture et différents par les cultures. Ce qui permettrait la compréhension provoque l'incompréhension entre cultures, lorsqu'on ne voit que la différence et non le fond anthropologique commun. » (Morin, 2008, p. 1937-1938).

15.2.2 Communauté d'expérience

Nous pensons que c'est cette articulation de l'unité et de la diversité qui va permettre le commun de la sagesse.

Plus précisément, nous faisons l'hypothèse que la communauté de sagesse naît d'une expérience commune du monde, ancrée dans la commune condition humaine.

La différence de contextes et de systèmes de valeurs est évidente chez les sages étudiés : Confucius est indubitablement chinois, Marc Aurèle politiquement romain et culturellement grec, Montaigne chrétien, Gandhi hindou, Tenzin Gyatso bouddhiste tibétain. Tous seraient même plutôt conservateurs de leur tradition : par exemple Marc Aurèle a massacré des chrétiens, Montaigne est resté catholique dans une France tentée par la réforme, Gandhi a accepté l'exclusion de sa caste lors de son départ pour étudier à Londres.

Mais l'expérience, à laquelle nous nous arrêtons au terme du travail, les rapproche autant que les traditions les éloignent.

Généralement, nous considérons l'expérience comme une ressource disponible. Elle est acquise, personnellement, est « derrière nous » et peut nous nourrir. Elle est un élément parmi d'autres qui influence notre comportement, déterminé par nos valeurs et les circonstances.

Mais l'expérience des sages nous paraît être plus large, et jouer un rôle plus important.

Plus large, car elle n'est pas simplement personnelle. Les cinq sages sont tous des érudits, toujours curieux de leur propre histoire et de celle des autres. Les auteurs anciens ou les personnages historiques ne sont pas pour eux des références livresques, mais des amis dont la conversation vivante fait évoluer. Montaigne juge que, des trois relations sociales avec les hommes honnêtes, les femmes honorables et les livres, « *la fréquentation des livres (...) est bien*

plus sûre ». (Montaigne, 2009, p. 1001). L'expérience des sages n'est pas seulement personnelle : c'est aussi celle des autres, prédécesseurs ou contemporains, qu'ils font leur.

Plus importante, car cette expérience n'est pas tant une ressource parmi d'autres que la principale matière première de leur compréhension du monde et, surtout, le principal éclairage de leur conduite. Oui, leurs valeurs contribuent à former leurs jugements, mais c'est surtout l'expérience - personnelle ou non - et la confrontation à la réalité qui sont déterminantes. Plus qu'une ressource, l'expérience apparaît comme un *fondement*.

Bref, nous posons que les sages partagent une même condition humaine et que, à travers cette condition, ils font l'expérience d'un même monde. Le monde se présente à eux diversement. De ce fait, et du fait de leurs particularités biographiques ou de leurs personnalités, ils vivent des choses différentes, des contenus d'expériences divers. Mais le commun de la condition et le commun du processus de l'expérience les amènent, peut-on supposer, à ce commun de leurs pensées.

La condition humaine commune apparaît ainsi comme une clé du commun de la sagesse des cinq.

15.3 Une grille d'analyse

Reprenons notre fil : si les sages, parce qu'ils partagent une même condition, sont confrontés à des mêmes questions dans des contextes différents, nous pourrions les comparer en voyant comment ils répondent à ces questions.

Quelles sont-elles ? Quelles sont les interrogations ou options majeures auxquelles les sages sont confrontés ?

15.3.1 La description de l'homme selon Morin

Pour les identifier, nous partirons de la description de l'homme faite par Morin, notamment dans *Le paradigme perdu de la nature humaine* et dans sa *Méthode*, en particulier aux tomes 3 et 5, *La Connaissance de la Connaissance* et *L'Humanité de l'Humanité* (Morin, 1973 et 2008).

Cette description est celle d'une humanité qui émerge d'une pluralité et d'un emboîtement de trinités : la trinité individu/société/espèce, la trinité cerveau/culture/esprit, la trinité raison/affectivité/pulsion, elle-même expression et émergence de la triunicité du cerveau humain qui contient en lui les héritages reptilien et mammifère. (Morin, 2008, p. 1919)

Tout d'abord, Morin inscrit l'homme dans le monde du vivant. S'appuyant sur un ensemble de travaux biologiques et éthologiques, il définit la vie comme un *processus systémique complexe*.

Processus : le vivant est sans cesse en changement, transformation, il est impermanent et dynamique. Pour autant, ce sont des éléments définis qui sont en mouvement, qu'il s'agisse d'une cellule ou d'un pays, et ces éléments ont une tendance à la conservation d'eux-mêmes.

Systémique : comme tout système, le vivant est organisé ; comme système spécifiquement vivant, il est auto-organisé.

Complexe : formé d'un ensemble d'éléments qui sont à la fois en situation et en relation, le vivant est animé de tensions, contradictoires et paradoxales. Il en résulte souvent ambiguïté – quelque chose peut être positif ou négatif, selon la perspective ou le développement - et incertitude – il n'y a pas de causalité unique et nécessaire. L'ensemble de ces éléments enclenche des dynamiques de boucles rétroactives.

L'homme est ensuite inscrit dans le champ social et culturel. Ce dernier obéit aux lois du vivant. Ainsi, le devenir historique est-il incertain, irrésolu, imprédictible. L'histoire est un « *double jeu – une dialogique – entre progrès et régression, civilisation et barbarie, complexité et destruction, désorganisation et réorganisation* » (Morin, 2008, p. 2122). Ainsi les relations interpersonnelles sont-elles les liens entre éléments du système complexe. Les tensions qui s'y trouvent peuvent être traitées de diverses manières, dans une logique conflictuelle ou coopérative. Mais le champ socio-culturel a également ses spécificités. La sphère imaginaire et symbolique en est la principale. Si l'homme vit dans et par un environnement matériel, il vit aussi dans et par un univers d'idées, de récits, de mythes. Cet univers constitue une noosphère, que l'humain a créée et qui, à son tour, crée l'humain : une fois lancée, une idée peut être puissante et déterminante, qu'il s'agisse d'une idée révolutionnaire ou de la conviction d'une haine personnelle. Ce niveau tout à la fois résulte de, témoigne de, et provoque un décalage avec nos processus biologiques et réflexes animaux. C'est notamment dans l'espace symbolique que peuvent se développer la réciprocité de la justice et le don de l'amour.

L'homme, enfin, a une vie autonome. Nous ne pouvons pas nous extraire du vivant, ni du collectif, mais nous pouvons y avoir une

marge de manœuvre. Si nous sommes conditionnés par ce double environnement, nous ne sommes pas pour autant entièrement déterminés. La marge est notre liberté, notre jeu qui s'emboîte dans le double jeu de l'histoire. Cela nous permet de faire des choix, comme l'arbitrage entre des besoins et des désirs, ou, dans une situation, de décider d'accepter passivement ou d'agir.

Cette marge va de pair avec la conscience subjective et réflexive, celle qui dit et affirme *un* « je » malgré la *diversité* des âges et états. La conscience est produit et moteur de l'esprit, lui-même produit et moteur du cerveau. Esprit et cerveau doivent être conçus dans une relation de double subordination.

« Ils sont l'un et l'autre nécessaires, mais l'un et l'autre insuffisants. L'esprit des philosophes nécessite leurs cerveaux, l'univers sans esprit et sans conscience des scientifiques nécessite leur esprit et leur conscience. Plus encore : toute négation de l'esprit illustre l'étonnante puissance de l'idée, donc de l'esprit, puisque c'est bien l'esprit qui refuse sa propre existence pour ne pas affecter l'idée qu'il se fait de la matière ! » (Morin, 2008, p. 1250).

Esprit et cerveau forment une « *unidualité complexe* », indissociable d'un troisième terme qui est la culture. Car si l'esprit dépend du cerveau, il dépend autrement, mais tout aussi nécessairement, des codes linguistiques et symboliques.

15.3.2 Sept critères de comparaison

La méthode de comparaison a occupé une place cruciale dans notre travail.

Afin de trouver un chemin, nous avons largement lu - c'est un euphémisme -, en anthropologie et sociologie, éthologie, histoire, philosophie. Nous nous sommes parfois aventuré sur les terrains étrangers de la biologie ou des neurosciences avec l'aide d'un ami scientifique. Nous avons hésité, fait des allers-retours, tenté une approche herméneutique plus informelle... Cela a donné lieu à différentes versions de textes indigestes et à des discussions centrées sur la nécessaire exigence de rigueur et de simplicité.

Finalement, nous trouvons cette simplicité en choisissant 7 critères de comparaison cohérents avec la rigoureuse description de l'homme de Morin.

Ces critères sont en fait des couples de critères. Inspiré par l'approche de Jullien qui réfléchit entre des pôles, par la réflexion de Guardini sur la polarité (2010) et par Morin pour qui l'homme est *sapiens/demens*, nous chercherons à situer les sages par rapport à des notions en tensions.

Nous allons identifier comment ils se positionnent par rapport à ces éléments fondamentaux de la condition humaine que sont :

Relativement à la dimension de l'espèce :

1. Changement / conservation

La vie est changement perpétuel, mais n'est par ailleurs possible que parce qu'il existe du stable, du régulier, de la répétition : quand je marche sur le sol, je sais qu'il ne va pas s'effondrer, et je peux faire confiance au monde. Les cinq sages sont-ils plutôt enclins à aller dans le sens du fleuve ou à défendre l'existant ?

2. Situation / relation

Comment les cinq se pensent-ils, en tant qu'élément du système ou en tant que partie prenante d'un jeu de relations ?

Relativement à la dimension de la société :

3. Conflit / coopération

Dans les relations, considèrent-ils que le conflit ou la coopération est décisif ?

4. Amour / justice

Orientent-ils leur action en fonction d'une aspiration d'amour ou d'une exigence de justice, c'est-à-dire la fondent-ils sur le don ou sur la réciprocité ?

Relativement à la dimension de l'individu :

5. Désir / besoin

Les sages sont-ils plutôt à l'écoute de leurs besoins ou de leurs désirs ?

6. Action / acceptation

Tendent-ils plutôt à entrer dans le jeu de l'histoire ou à s'en extraire, à agir ou à accepter ?

Enfin, que disent les sages de

7. L'esprit et le cerveau

Ce dernier couple n'est pas une réelle polarité. On a vu que Morin indique que l'on ne peut pas séparer les deux éléments, qui sont plus comme les deux pièces d'une face que comme deux pôles entre lesquels on pourrait se situer, choisir ou naviguer. Nous avons toutefois gardé les deux termes, pour être fidèle à Morin mais aussi en raison de l'intérêt de Gyatso pour le lien entre neurosciences et sagesse.

16. Confucius

Confucius considère que le monde est en perpétuel changement, constitue un processus ininterrompu. Le respect des rites permet d'y vivre avec une certaine stabilité. Deux thèmes de prédilection se comprennent sur cette toile de fond : l'action, qui permet d'épouser le changement, et la connaissance, qui permet de déceler le porteur, le fécond, pour agir en se coulant dans le flux.

Dans ce mouvement, il importe de maîtriser les désirs et de préférer la frugalité. Car se laisser aller aux désirs a pour conséquence un trouble du jugement et de l'adéquation au monde. Dans la même ligne, le souci de profit personnel s'oppose à la vertu et à l'intérêt collectif. Pour autant le désir n'est pas mauvais en soi, et la maîtrise ne signifie pas l'ascétisme. D'ailleurs, l'aspiration à la perfection est elle-même un désir.

Confucius refuse le conflit, prône en tout cas l'approche positive et la coopération. Seule cette coopération permet l'équilibre et l'harmonie, notamment des différents niveaux et fonctions de la hiérarchie sociale.

La justice et l'amour sont présentés comme des voies complémentaires, que ce soit au niveau individuel ou collectif. Tous deux s'enracinent dans une même exigence de vertu et de bienveillance.

Chez Confucius, l'esprit vit à travers l'étude, centrale dans sa pensée. Car elle permet de connaître le monde, de comprendre quelle y est sa place et de se perfectionner. Les mots utilisés doivent être adéquats, ce qui implique parfois de les rectifier, de renommer une chose ou un événement pour qu'il soit plus conforme au réel.

L'action est inséparable de la connaissance et occupe une place tout aussi importante. Elle vise à permettre le déploiement du processus du monde, à contribuer à sa régulation. Pour ce faire, il s'agit de s'attacher à la racine des évolutions, qu'il faut trouver dans les circonstances. La sincérité dans son engagement, par son exemplarité, permettra une contagion vertueuse. Toutefois, l'action ne doit pas être poursuivie à tout prix : si les conditions ne sont pas réunies, mieux vaut se retirer et ne rien faire ; et si l'action est impossible sans que sa vertu ne soit détruite, la mort peut être envisagée.

Quant à la position de l'homme, elle se définit par sa relation au monde auquel il est tissé, et avec lequel il est spontanément en harmonie. S'il existe une inégalité sociale et de fonctions, nous sommes en revanche naturellement égaux sur un plan anthropologique. Cette égalité implique et va de pair avec la réciprocité, l'exigence et la bienveillance, le partage de l'apprentissage. Confucius est agnostique.

16.1 Traits

Confucius, nom latinisé de *Kǒng Fūzǐ* (孔夫子), vécut aux VI^{ème} et V^{ème} siècles avant notre ère. Il serait né en 551 dans la péninsule du Shandong, à l'Est de la Chine, aurait grandi dans un milieu modeste et aurait perdu son père vers 10 ans, serait mort en 479. Son existence historique a été sujette à débats ; sa première biographie serait le livre LXVII du *Shiji* de Sima Qian, historien qui vécut trois siècles après lui.

Confucius, lettré, aurait été engagé dans la vie publique, peut-être même ministre. Le texte des *Entretiens* permet de percevoir sa proximité du pouvoir, comme lorsqu'il indique rendre visite à tel duc ou avoir été dans la suite des grands ministres. Il aurait ensuite quitté les responsabilités pour partir en exil et voyager d'État en État, cherchant à prodiguer ses conseils. De retour dans sa région, ses grandes ambitions politiques n'ayant jamais été pleinement satisfaites, il aurait consacré la fin de sa vie à l'étude.

Il aurait eu plus de succès comme savant et enseignant. D'une part, on lui attribue l'étude et la mise en ordre – l'édition dirions-nous aujourd'hui – du corpus classique chinois : livres des odes, des rites, de la musique, de l'histoire et des mutations. D'autre part, il a animé un groupe de proches, ses élèves, avec lesquels il a partagé une incessante recherche morale et politique.

Quels que soient les doutes historiques, deux éléments certains méritent d'être soulignés. D'abord, le contexte historique. La pensée de Confucius naît à la fin de la période des printemps et automnes, qui précède celle des royaumes combattants et correspond à l'époque européenne de la Grèce archaïque. Il s'agit

d'un temps de transition, où la structure sociale forgée par les rapports interpersonnels et les lignages perd sa consistance. Confucius est un penseur de temps crépusculaire, cherchant à affirmer une exigence de tenue dans un monde qui se défait.

Ensuite, la fortune de Confucius est révélatrice de l'histoire et de la pensée chinoise. Tantôt adulée, institutionnalisée, contestée ou rejetée, la doctrine confucéenne n'a cessé d'inspirer et de faire référence. Ainsi, elle est nourrie des travaux de Mencius (IV^{ème} / III^{ème} av. J.-C.) ou Xun Zi (III^{ème} av. J.-C.), est violemment combattue sous le premier empire Qin (III^{ème} av. J.-C.) avant de devenir la doctrine officielle de la dynastie des Han (III^{ème} av. J.-C. - III^{ème} ap. J.-C.). Elle est ensuite régulièrement revigorée par des moments dits néo-confucéens : au XII^{ème}, par la confrontation au taoïsme et au bouddhisme, avec un auteur comme Zhu Xi qui a codifié la canon confucéen ; au XVII^{ème}, avec un Wang Fuzhi qui refuse la prise de pouvoir des Mandchous, et le remplacement de la dynastie Ming par la dynastie Qing. Aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, elle est confrontée aux diplomates Jésuites, qui traduisent et importent en Europe les textes qui vont stimuler Leibniz, Voltaire ou Montesquieu. Cette même confrontation à l'Europe et à sa puissance technico-économique va, en Chine comme au Japon, provoquer un mouvement critique de la tradition. Le confucianisme n'y échappera pas : dès 1905 avec la fin du système mandarin dont il était un des piliers, quelques années plus tard avec la chute de l'empire, et sous les coups de la révolution culturelle de Mao. Restée vivante dans les enclaves de Taïwan, d'Hong Kong et dans la diaspora, mais aussi au Japon et en Corée, la pensée confucianiste retrouve aujourd'hui une certaine place dans la pensée chinoise du continent.

16.2 Changement / conservation

Le changement est la toile de fond de la pensée de Confucius. Il s'agit du changement incessant du monde et des hommes, unis dans un même mouvement :

*« Un jour qu'il se trouve au bord du fleuve, le maître dit :
tout passe comme cette eau ; rien ne s'arrête ni jour ni nuit
! »*⁴ - L, IX. 16 – (1981, p. 78)

Le processus, dont nous avons vu l'importance en Chine avec François Jullien, réunit Terre et le Ciel : le déploiement de la vie, indiquée par la première, se fait dans une régulation, indiquée par la deuxième.

C'est sur cette toile de fond que se situe l'action humaine, qui permet de s'articuler au changement du monde. Pour cela, l'action doit épouser le mouvement de la nature.

*« Ce dont nous sommes investis par le Ciel constitue notre
« nature », suivre notre nature constitue la « voie », et*

⁴ Dans tous les chapitres de cette partie, nous avons deux types de références. D'une part, l'indication de passages d'ouvrages d'où sont issus les idées mentionnées. Pour Confucius, les *Entretiens* sont notées par « L » (pour *Lun Yu*), *La grande étude* par « D » (pour *Da Xue*) et *La régulation à usage ordinaire* par « Z » (pour *Zhong Yong*). D'autre part, des citations extraites des traductions reprises dans la bibliographie.

cultiver la voie constitue l'« éducation ». - Z, I – (1993, p. 35)

L'homme de bien est celui qui connaît le décret céleste, le cours du monde.

La connaissance est nécessaire car elle permet de déceler dans le présent les circonstances porteuses du futur, distinguer les racines des branches, la fin et le commencement, les prémisses et la suite (D, 1A)⁵. Autrement dit, elle permet d'acquérir la perception du passage et d'y saisir les opportunités, faire la différence entre

« des jeunes pousses destinées à ne jamais fleurir, [et] d'autres qui fleurissent mais ne portent jamais de fruits ». - L, IX. 21 - (1981, p. 78)

Agir et être fidèle au flux ne signifie pas pour autant dériver, sans plus d'ancrage dans le passé. Au contraire, il importe d'assurer une continuité et une permanence de l'ordre ancien. Ceci passe notamment par les rites et la confiance accordée aux anciens (L, VII. 1 ; L, XI. 1 ; L, XI. 19).

Le gouvernement nécessite aussi de prendre le temps, travailler avant de penser à la récolte (L, VI. 20), ne pas précipiter les choses ou s'arrêter aux petits grains (L, XIII. 17).

⁵ Les renvois indiqués entre parenthèse dans notre texte font référence aux passages précis des œuvres. Des citations de ces passages sont repris en annexe.

16.3 Situation / relation

Confucius considère que l'homme est dans l'univers, tissé à la totalité, la « *toile du monde* » (Z, II 7B) avec laquelle il est spontanément en harmonie.

La vie de l'homme moral reflète ainsi celle de l'ordre moral universel, qui concerne tout autant le faucon ou le poisson (Z, 2 ; Z, 3).

Mais cette harmonie et cette moralité nécessitent la sincérité. C'est en étant sincère que l'on atteint les limites de sa propre nature, donc de celle des autres hommes, donc de tous les êtres et du processus. La continuité entre l'homme et l'univers passe par l'attitude et le comportement de l'individu ; modeste, adéquat, il pourra « *assister le ciel et la terre dans le processus de transformation/croissance.* » - Z, II, 2A - (2009, p. 591)

L'homme, partie du monde, est aussi membre d'une communauté sans laquelle il n'existe pas. La question de son fondement, de quelque contrat social originaire ne se pose pas.

Cette communauté est structurée par des fonctions, des postes ou positions. De même qu'il est impossible d'échapper à la communauté, il est impossible d'échapper aux fonctions. Celles-ci sont diverses et hiérarchisées. Il existe une inégalité sociale. L'homme de bien doit assumer et assurer sa position, faire au mieux. Ce faisant, il contribue à l'ordre et évite que ne s'installe l'anarchie. Il s'agit d'être à sa place. Il n'existe pas de bonne ou de mauvaise place, mais une bonne ou une mauvaise façon de jouer son rôle (L, XI. 7 ; L, XIV. 27 ; L, XVIII. 7).

« L'homme de bien agit en fonction de sa position, sans qu'il aspire à s'en dégager : il agit ainsi en homme riche s'il est riche et honoré, en homme pauvre et humble s'il est pauvre et humble ». - Z, 5A - (2009, p. 582)

Mais, par ailleurs, Confucius constate et affirme une égalité d'ordre anthropologique et moral : nous sommes tous égaux au monde, et dès lors frères (L, XII. 5 ; L, XV. 38). La fonction a une telle importance qu'on ne peut sans doute pas concevoir l'homme sans elle. Mais il y a un homme qui vaut *aussi* indépendamment de la fonction.

Cette fraternité engage, d'une part, au respect et à la réciprocité. On retrouve chez Confucius la règle d'or de nombreuses morales, formulée sans ambiguïté :

« Ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse, ne l'inflige pas aux autres » - L, XV. 23 - (1981, p. 125)

D'autre part, elle engage aussi à une certaine bienveillance. L'exigence morale ne peut être discutée, négociée, bradée, fût-ce avec un maître, et elle impose une rigueur avec soi-même. Par contre, elle peut être adoucie à l'égard d'autrui (L, VI. 28 ; L, XIV. 36 ; L, XIII. 28)

« La voie du maître se ramène à ceci : exigence envers soi-même, mansuétude pour les autres » - L, IV. 15 - (1981, p. 46)

Quant à un éventuel au-delà, qui indiquerait une situation de l'homme indépendamment de ses relations terrestres, Confucius tient une position agnostique : tant que l'on ne sait pas ce qu'est la vie, comment pourrait-on connaître la mort (L, XI. 11) ?

16.4 Conflit / coopération

Confucius semble ne jamais prôner le conflit, mais au contraire le refuse. La raison est pratique : il s'agit de ne pas se laisser emporter par la compétition, de rester sociable sans être partisan, comme lorsqu'à la fin d'un tournoi de tir à l'arc tout le monde boit à la santé du vainqueur (L, III. 7 ; L XV, 15).

Il préconise donc une approche positive : repérer les bons propos plutôt que les méchants (Z, 5), travailler à développer des qualités plutôt que les défauts (L, XII. 16), convaincre par l'exemple du bien plutôt que par la peur (L, XII. 19).

Aussi la coopération sera-t-elle mise en avant dans le cadre de l'action coordonnée, entre différents niveaux ou différentes fonctions.

Mais deux notions apparaissent décisives dans les relations, dépassant la polarité conflit/coopération. Il s'agit de l'équilibre, que Jullien traduit par « centralité », et de l'harmonie.

« On nomme équilibre l'état dans lequel le contentement ou la colère, le chagrin ou la joie ne sont pas encore déployés. On nomme harmonie l'état dans lequel ils sont déployés, mais avec modération équilibrée. L'équilibre est, en effet, le grand fondement du monde. L'harmonie est la voie qui le pénètre de toutes parts. C'est donc lorsque l'équilibre et l'harmonie accèdent à leur plus haut niveau que le ciel et la terre sont stabilisés et que les dix mille êtres croissent. » - Z, 1A - (2009, p. 577)

La capacité de l'homme de bien à agir avec équilibre et de manière harmonieuse lui permettra d'éduquer de manière souple et

généreuse, d'être résistant sans être dur, libéral sans être accommodant ou compromis (Z, 3B ; L, XIII 23).

16.5 Amour / justice

Confucius prône aussi bien l'amour que la justice.

À première vue, on peut penser que l'amour est décisif du niveau des relations de proximité, alors que la justice - conçue tantôt distributive (L, VI) et tantôt rétributive (VI, 20) - serait de l'ordre du politique.

En effet, d'un côté il nous dit :

« À domicile, le disciple est filial, en public fraternel. En tout temps, il est de bonne foi. Il aime tout le monde, mais chérit ceux-là seuls qui font preuve d'humanité. » - L, I, 6 - (2009, p. 36)

De l'autre :

« Dans les affaires du monde, l'homme de bien n'a pas une attitude rigide de refus ou d'acceptation. Le juste est sa règle. » - L, IV 10 - (1981, p. 45)

Mais cette distinction par niveaux est contredite par d'autres considérations qui indiquent que l'exigence de justice est aussi une exigence individuelle, alors que l'amour, ou du moins l'affection, a une dimension collective.

Ainsi l'homme de bien est-il caractérisé par l'équité, qu'il met en pratique par les rites ou par son humilité, et qui lui permet d'inspirer la confiance (L, XV 17). Par ailleurs, l'homme doué de vertu d'humanité est aussi présenté comme celui qui aime les

hommes, et qui, à cette condition, peut les comprendre (L, XII. 22). Plus précisément, l'homme vertueux est celui qui sait aimer et haïr comme il convient (L, IV. 3).

Il y a donc une articulation, une complémentarité intime des deux dimensions qui fait écho, et peut-être même qui s'enracine dans une combinaison d'exigence et de bienveillance. Ces deux dernières valent tant au niveau individuel que collectif, tant à l'égard des forts que des faibles (L, XIII. 28 ; L, XIV. 8 ; L, XIV. 36).

16.6 Désir / besoin

Confucius indique la nécessité de la retenue et de la frugalité. Car, à l'inverse, se laisser aller à ses désirs trouble le jugement (L, VIII. 21 ; L, VII. 36) :

« Cheng est trop esclave de ses désirs pour rester inflexible en toutes circonstances. » - L, V. 10 - (1981, p. 50)

En particulier, Confucius se méfie du profit personnel qui s'oppose à l'intérêt commun, ainsi qu'à la vertu.

« Ce qu'il faut tenir pour honteux (...) c'est de ne penser qu'au salaire, que le pays soit gouverné selon la Voie ou non. » - L, XIV. 1 - (1981, p. 110)

L'avidité individuelle est d'autant plus dangereuse et critiquable qu'elle est contagieuse : si une famille pratique l'humanité, toute la principauté la pratiquera, mais qu'un seul homme se montre cupide et c'est toute la principauté fomentant des troubles (D, 2B-4A ; D, 6B).

Pour autant, il ne prône pas l'ascétisme : ce qui importe est de garder la maîtrise de ses désirs et, par conséquent, de trouver un contentement (L, III. 20 ; L, VI. 23 ; L, VII. 15 ; Z, 12 A).

C'est que la vertu elle-même s'enracine dans une aspiration, est alimentée par un désir qui se trouve en tension avec d'autres désirs (L, IV. 11 ; Z II 7B) :

« *Verrai-je jamais désir de vertu aussi fort qu'instinct charnel ?* » - L, IX. 17 - (1981, p. 78)

16.7 Action / acception

L'action est, avec l'étude, une des deux questions centrales de la pensée de Confucius.

Les deux sujets sont inséparables : la connaissance est le mouvement déterminant de l'homme qui s'oriente dans le monde, et l'action le mouvement d'y vivre ; l'une nourrit l'autre, et réciproquement.

Aussi Confucius s'attache-t-il, par répétitions et variations successives, à dessiner quelques enseignements qui forment le cœur de sa doctrine et seront repris, commentés et relancés des siècles durant.

Un premier enseignement tient à la nécessité d'un engagement complet dans l'action, qualité qu'il nomme *sincérité*. Cette sincérité, si elle est individuelle, fait le lien avec le collectif et le cours du monde (L, VI. 28 ; Z, II 2A ; Z, II 3B).

« *Celui qui est sincère se réalise lui-même et la voie montre elle-même la voie. Par cette sincérité, les êtres vont au bout d'eux-mêmes et recommencent leur cycle ; sans cette*

sincérité, il ne saurait y avoir vraiment d'êtres. » - Z II 3A- (2009, p. 592)

Si la sincérité individuelle est si importante, c'est qu'elle, et elle seule, permet la contagion. Celui qui agit ne pourra être efficace que dans la mesure où son action est exemplaire. Réciproquement, qu'il soit exemplaire et il sera efficace :

« Le souverain incarne-t-il la rectitude ? Nul n'est besoin de ses ordres pour que tout aille bien. Ne l'incarne-t-il pas ? Il multiplierait les ordres qu'il ne serait point obéi. » - L, XIII. 6 - (1981, p. 104)

La contagion tient à plusieurs mécanismes. D'abord, en donnant de bons exemples celui qui gouverne indique une orientation stable, comme l'étoile polaire qui reste fixe (L, II. 1). Ensuite, car la vertu garantit la crédibilité de l'enseignement et entraîne l'assentiment (L, II. 13 ; D, 5B). Enfin, la vertu permet la clairvoyance dans le choix des hommes et l'impartialité, qui elle-même permet la régulation collective (Z, VI ; D, 2B-4A).

Quant au contenu de l'action, il est défini par la voie (Z,1A). Suivre la voie, c'est travailler à la régulation, comprendre le mouvement, l'épouser et pouvoir ainsi exploiter ses potentialités. Pour ce faire, il s'agit de partir de la racine des événements :

« L'homme de bien travaille à la racine. C'est sur des racines bien ancrées que la Voie peut croître et s'épanouir. » - L, I. 2 - (1981, p. 29)

Toutefois, si Confucius engage à agir en se coulant dans le cours du monde, cela ne signifie pas pour autant qu'il faille accepter ce cours sans réserve et que l'action ne soit qu'adaptation. Au

contraire, dans certains cas, lorsqu'une action conforme à la voie n'est plus possible, le retrait, voire la mort, s'imposent (L, XV. 8).

« Sois toujours d'une bonne foi rigoureuse, consacre-toi à l'étude, préserve la voie même au prix de ta vie. (...) Lorsque la voie règne sous le ciel, montre-toi ; sinon, mieux vaut la retraite. » - L, VIII. 13 - (1981, p. 71)

Nous reviendrons sur cette question importante de la mort au service de la vertu dans la discussion avec François Jullien (au point 22.4.1)

Plus concrètement, Confucius insiste sur l'importance du choix des hommes dans l'action. Il s'agit de choisir des collaborateurs vertueux, et de confier à chacun les tâches dont il est capable (L, II. 19 ; L, XIII. 2 ; L, XIII. 25).

Il insiste aussi sur l'importance des circonstances, n'étant jamais rigide sur ce qu'il est possible ou impossible de faire (L, XVIII. 8) :

« L'homme de bien (...) se comporte en barbare yi ou di quand il se trouve être chez les Yi ou les Di. » - Z, I, 5 - (2009, p.582)

Cette adaptation aux circonstances se retrouve dans l'enseignement même de Confucius. Par exemple, à une même question, il donne deux réponses différentes selon l'interlocuteur et s'en justifie : Si Ran Qui n'ose pas avancer, il faut le pousser, mais puisque Zilu a trop d'ardeur, il faut le freiner (L, XI. 21).

En tout cas, Confucius insiste sur la prudence et la patience (Z, 4 ; L, XIV. 21 ; L, XIV. 29). Car cette prudence est nécessaire à l'adéquation et au juste milieu, que Jullien traduit par l'idée de « régulation à usage ordinaire ».

« L'homme de bien exerce une pratique équilibrée. L'homme de peu exerce le contraire d'une pratique équilibrée. » - Z 1B (2009, p.578)

« L'homme de la moralité se caractérise par la régulation à usage ordinaire, l'homme de peu va à l'encontre de celle-ci. » (1993, p.43)

L'équilibre est instable et sans cesse à chercher. Aussi l'action est-elle toujours inachevée, nécessitant volonté, persévérance et correction (L, IX. 25 ; L, XV. 29) :

« L'apprentissage de la vertu est comparable à l'érection d'un tertre : si j'abandonne alors qu'il ne manquerait au tertre qu'un seul panier, tout mon travail a été vain. En revanche - pour comparer à l'aplanissement d'un terrain-, si je n'ai encore déblayé le terrain que d'un seul panier, mais que je persévère, je suis sûr de progresser. » - L, IX. 18- (1981, p.78)

Sans cet équilibre, une vertu peut se transformer en son contraire : l'amour de la droiture devient intolérance ; l'amour du savoir, superficialité ; l'amour de la bravoure, insoumission... (L, XVII. 8). Le rite, enraciné dans le passé et dans la sagesse des anciens, peut, et doit, éclairer la recherche d'ordre et de pondération (L, VIII. 2 ; L, XI. 19 ; L, II. 4).

16.8 Esprit et cerveau

Chez Confucius, la vie de l'esprit prend avant tout la forme de la connaissance et de l'étude, pour lui décisives. *Les entretiens*, *La grande étude* et *La pratique équilibrée* sont d'ailleurs le récit des

enseignements d'un maître à ses élèves. La culture est nécessaire à l'humanité (L, XII. 8).

Car, ce dont il s'agit, ce que permet l'esprit, c'est la présence au monde, la compréhension de sa place dans l'ensemble, le cours des choses et le tissu humain (L, IV. 15 ; L, XX. 3) :

« La plus haute connaissance consiste à accéder aux choses. Car, dès lors qu'on accède aux choses, la connaissance peut atteindre son point culminant. Après que la connaissance a atteint son point culminant, les intentions sont sincères, les pensées sont corrigées. Après que les pensées sont corrigées, on perfectionne sa propre personne. Après qu'on a perfectionné sa propre personne, les affaires familiales sont régulées. Après que les affaires familiales sont régulées, la principauté est en bon ordre. Après que la principauté est en bon ordre, le monde est en paix. Du fils du ciel au simple particulier, tous s'appliquent ce seul et unique but : perfectionner leur propre personne. C'est ce dont ils font leur principe radical. » - D, 1A – (2009, p. 554)

C'est bien l'étude qui nous permet d'adhérer au monde, et non la méditation comme chez certains taoïstes ou d'autres auteurs asiatiques. La méditation est évoquée, explicitement, mais comme étant inefficace (L, XV. 30).

Plus précisément, la dénomination adéquate du monde va nous permettre d'y vivre de manière adéquate, c'est-à-dire selon un ordre social conforme à l'ordre du monde.

De cette conviction découle la théorie de la rectification des noms. Si les noms sont incorrects, on ne peut pas tenir de discours cohérent et on ne peut donc régler les affaires de l'État (L, XIII. 3).

Dès lors, si un roi est indigne de sa fonction, c'est qu'il n'est pas un roi.

On le voit, les mots et les actions sont inséparables. L'étude est la condition nécessaire à la vertu. La connaissance, jamais acquise (L, II. 17 ; L, IX. 7), doit être mise en pratique de manière individuelle et collective ; inversement, la pratique va nourrir la connaissance (L, VII. 16) :

« Zixia dit : tu t'es pleinement acquitté de ta fonction ? Consacre-toi à l'étude. Tu estimes avoir assez étudié ? Engage-toi dans une fonction ». - L XIX. 13 – (1981, p. 147)

17. Marc Aurèle

La nature est l'élément central de la pensée de Marc Aurèle. Pour lui, le monde est un ensemble unifié et cohérent, un grand tissage de choses qui s'entrelacent, en accord parfait. Et ce monde est en perpétuel changement. La mort y est donc aussi naturelle que la naissance. Toutefois, son acceptation ne va pas de soi. Nous pouvons l'apprivoiser en apprenant à prendre distance avec la vie, par exemple en imaginant la chair et le sang qui composent les corps au-delà de leurs belles apparences. Nous pouvons aussi nous concentrer sur le présent, avoir conscience de la fugacité des moments et du fait que nous n'avons rien d'autre à perdre que ce présent : le passé n'existe plus, et l'avenir pas encore.

Le mouvement du monde est aussi la trame de notre propre transformation, et en particulier de notre perfectionnement. Pour répondre à la transformation extérieure, nous devons évoluer nous-même, sans cesse nous améliorer. Puisque le monde coule, nous devons l'accepter.

Nos désirs autonomes sont sans légitimité face au déploiement de la nature. Nous devons préférer la frugalité, maîtriser nos envies. En particulier, nous devons apprendre à maîtriser nos colères, réactions à des faits ou évolutions qui ne correspondent pas à ce que nous souhaitons. Un désir est toutefois légitime : celui de notre liberté et du développement de notre raison.

Bien que le conflit politique et militaire ait occupé une part importante de sa vie, Marc Aurèle prône la coopération, la patience et la vie en harmonie avec son destin.

La justice est l'idée directrice de son action, le devoir de tout homme. Il s'agit là aussi de répondre au cours du monde. Toutefois, l'amour est présenté comme le propre de l'homme, une qualité qui permet tolérance et adaptation aux autres.

L'esprit est, chez l'empereur, un esprit raisonnable qui peut comprendre la raison du monde. C'est notre maître intérieur, le lieu de la maîtrise des désirs et de l'imagination. C'est un moyen de retraite, qui permet une marge de manœuvre par rapport à la marche du monde, une liberté de pensée et donc de vie. Car, bien que nous soyons partie du monde, notre esprit fait que nous ne vivons pas dans le monde, mais dans l'idée que nous nous en faisons. Nous sommes donc responsables du bon fonctionnement de notre esprit.

Le flux du monde étant premier, nous devons l'accepter. Et une manière d'accepter est d'agir, conformément à la nature et à la raison du monde. Cela signifie agir politiquement, en vue du bien social et de la cohérence de la communauté. Cette action peut aller jusqu'au sacrifice, si nécessaire, pour rester droit, à sa place. Le paradoxe entre acceptation et action s'éclaire à la lumière de l'enseignement d'Epictète : agir sur ce qui dépend

de soi, accepter ce qui ne dépend pas de soi, faire la différence entre les deux.

Enfin, la situation de l'homme dans le monde étant celle d'une partie dans un tout, nous sommes solidaires et responsables de ce tout, de ses parties, des relations entre elles : la fraternité et l'engagement politique vont de soi.

17.1 Traits

Marc Aurèle est issu d'une famille romaine de patriciens, qui compte dans ses rangs plusieurs consuls et hommes d'État. Il naît à Rome en 121 AC. Alors qu'il n'a que 17 ans, l'empereur Hadrien demande à Antonin, son héritier adoptif, de l'adopter à son tour afin qu'il règne un jour. Pour l'y préparer, Antonin, devenu empereur, permet à Marc Aurèle de le seconder dans l'exercice du pouvoir et de s'y accoutumer peu à peu ; il devient questeur, sénateur ou consul, et se forge une large culture, notamment philosophique. Il épouse Faustine, fille d'Antonin, qui lui donne 13 enfants dont 7 meurent en bas âge.

En 161, à la mort d'Antonin, il est sans doute l'un des hommes le mieux préparé à exercer le pouvoir de toute l'histoire : il devient co-empereur. En effet, durant sept ans il partage sa fonction avec Lucius Aurelius Verus, adopté en même temps que lui. À la mort de Verus, il exerce seul la responsabilité impériale.

Son règne marque la fin de la *pax romana*, période de deux siècles qui ne furent troublés par aucune grande guerre civile ou extérieure. Avec l'attaque des Parthes en Arménie et en Syrie, puis

celle des Marcomans le long du Danube, l'empire est combattu de toutes parts. Souvent, Marc Aurèle monte lui-même au front. Après des années passées dans le confort de la capitale, ce sont des heures tout à la fois brutales, par les combats, et calmes, par l'éloignement de la civilisation, qui lui permettent de noircir ses carnets.

L'énergie et les moyens utilisés pour la guerre sont déviés de la politique interne. La situation sociale devient alors difficile, d'autant plus que surviennent la peste, des incursions barbares sur le sol même d'Italie, la rébellion d'Avidius Cassius. L'empereur agit, mettant en œuvre des politiques de santé publique, structurant l'enseignement de la philosophie, prenant des mesures fiscales, faisant, selon les situations, preuve d'audace ou de prudence, de clémence ou de sévérité. C'est à cette dernière que furent confrontés les chrétiens, largement persécutés.

Il meurt en 180, sur le front du Nord, à l'emplacement de la Vienne actuelle. Rompant avec la transmission de l'empire à un héritier adopté, dont il a lui-même bénéficié, il désigne comme successeur son fils biologique, Commode. Ce choix, d'après les historiens, ne fut pas des plus heureux.

17.2 Changement / conservation

Le changement est un thème central chez Marc Aurèle. On peut même considérer qu'avec la nature, changeante, il est le cadre général de sa pensée.

En effet, le changement est considéré comme la principale caractéristique de l'univers. Tout bouge, est en mouvement, se transforme. C'est le principe même de la vie, qui ne peut se déployer que par la régénérescence, la disparition de l'ancien et l'apparition du nouveau (IV, 36 ; XII, 23).

La mort, des lors, est naturelle elle aussi. Cette mort qui souvent fait peur, blesse, parfois obsède, doit être remise à sa place : une nécessité, utile au tout, le moment d'aboutissement d'un chemin, le détachement du fruit arrivé à maturité (II, 12 ; III, 3 ; III, 17) :

« Si la transformation continuelle de chaque élément en un autre n'a rien de terrible, pourquoi craindre la transformation et la dissolution du tout ? C'est conforme à la nature, et rien de ce qui est conforme à la nature n'est mal. » - II, 17 - (1992, p. 32)

Pourtant, tout naturels qu'ils soient, ni le changement ni la mort ne sont faciles à accepter. Marc Aurèle prend acte de nos peurs et résistances, des siennes. En réponse, il se donne principalement deux moyens pour aller au-delà, ou du moins faire avec.

Le premier est la distanciation. Il s'agit de se rappeler que cette mort n'est que la désagrégation d'éléments quelconques : cheveux, chair, sang, os, souffle... Se rappeler aussi, en prenant un point de vue en surplomb, que tout ce qui arrive est partiel et fugace.

« Si en t'élevant tout à coup dans les airs tu contemplais l'humanité et son agitation, tu la mépriserais en voyant en même temps quel espace occupent tout autour les habitants de l'air ou de l'éther, et chaque fois que tu t'élèverais ainsi, tu verrais les choses, leur similitude, leur brièveté, et que c'est de cela qu'on tire gloire ! » - XII, 24 - (1992, p. 182)

Peut-être y a-t-il là un paradoxe. Car, d'une part, Marc Aurèle pense la totalité cohérente, et lui donne de la valeur. Mais, d'autre part, il dévalorise cette totalité en la détricotant, en la découpant en tranches dont le sens ou l'importance seraient dérisoires. (II, 2 ; IV, 48 ; IX, 3)

La seconde réponse est l'appel à vivre dans l'instant. Car le présent est notre seul mode d'accès au flux permanent. Il n'y a donc rien à craindre ou à imaginer du passé ou de l'avenir, et rien d'autre à perdre que le présent (II, 14 ; III, 10).

Et, puisque ce présent est un instant fugace, l'appel à la présence est aussi un constat de l'urgence (II, 11 ; III, 1) :

« La perfection du caractère consiste à passer chaque journée comme si c'était la dernière, à éviter l'agitation, la torpeur et l'hypocrisie. » - VII, 69 - (1992, p. 108)

Enfin, le constat du caractère fondamental du changement et la nécessité de l'accepter sont le terreau dans lequel s'enracine l'exigence de perfectionnement personnel. Ce perfectionnement est partout dans ses carnets. Marc Aurèle ne cesse de s'exhorter à penser d'une certaine manière, à agir de telle façon, à toujours viser le bien, la bienveillance, à sans cesse changer et s'améliorer. La transformation de soi répond à celle du monde (IV, 37 ; IX, 19) :

« Ne fais pas comme si tu devais vivre dix mille ans. L'inéluctable est suspendu au-dessus de ta tête. Tant que tu vis, tant que c'est possible, deviens un homme de bien ». - IV, 17 - (1992, p. 48)

Ces distanciation et appel à la présence relèvent typiquement des exercices spirituels antiques que Pierre Hadot a explorés.

« Ces exercices (...) correspondent à une transformation de la vision du monde et à une métamorphose de la personnalité. Le mot « spirituel » permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu et surtout il révèle les vraies dimensions de cet exercice : grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout. » (2002, p. 21)

17.3 Situation / relation

Pour Marc Aurèle, nous faisons partie d'un même univers. Il y a unité du monde, de la substance.

Cette unité est faite d'une diversité d'êtres et de destins, tissés entre eux (IV, 40) :

« Réfléchis souvent à la cohésion de toutes les choses du monde et à leur relation entre elles. D'une certaine manière, toutes s'entrelacent et toutes, en ce sens, sont amies. L'une succède à l'autre grâce au mouvement et à l'accord parfaits ainsi qu'à l'unité de la substance. » - VI, 38 - (1992, p. 85)

Et ce tissu n'a rien de chaotique. Il est, au contraire, ordonné. Inscrit dans la tradition stoïque, Marc Aurèle considère qu'il existe une loi, une raison commune à tout et à tous, un Dieu répandu à travers tout. (VII, 9)

Cette consubstantialité de toutes les parties de l'univers, soi-même y compris, amène à l'acceptation du tout et de chaque chose.

A première vue, ce pourrait être la racine d'un relativisme amoral :

« Il serait stupide de trouver étrange que le figuier porte des figues. C'est pareil pour le monde quand il apporte les événements dont il est porteur. - VIII, 15 - (1992, p. 115)

Pourtant, c'est l'inverse qui s'en dégage : le fait que toutes les parties de l'univers soient solidaires entre elles, au sens premier où elles tiennent ensemble, nous amène à être solidaires de nos semblables, au sens moral et politique du terme. Puisque nous avons une affinité avec le monde et les autres, nous ne ferons rien d'asocial et, plus positivement, nous chercherons à contribuer à l'intérêt commun (X, 6).

Marc Aurèle conçoit donc des relations sociales qui sont naturelles : nous sommes nés pour vivre en société (V, 16), rien ne nous empêche d'agir conformément à la nature (II, 9), et c'est lâcheté que d'éviter la raison politique (IV, 29).

L'idée d'une fraternité, de même que celle d'utilité sociale, s'inscrivent dans ce schéma (II, 1 ; X, 20) :

« Ce qui n'est pas utile à la ruche ne l'est pas non plus à l'abeille. » - VI, 54 - (1992, p. 90)

Toutefois, l'approche que l'on pourrait aujourd'hui qualifier de systémique n'enlève pas à l'individu ses capacités personnelles, et en particulier sa capacité de retrait, d'autonomie :

« La nature ne nous a pas mêlés ou composés au point qu'on ne puisse pas se limiter soi-même et faire dépendre ses affaires de soi-même. » - VII, 67 - (1992, p. 107)

Cette autonomie est inséparable de contraintes qui sont les nôtres, mais aussi d'un point de vue personnel. Nous pouvons comprendre notre particularité et, du même coup, prendre distance avec elle. (IV, 1)

17.4 Conflit / coopération

Marc Aurèle a été quotidiennement confronté au conflit, qui est au cœur de la vie politique. Comme empereur et chef militaire, il a même passé une grande partie de sa vie à faire la guerre.

Pourtant dans sa pensée, qui inspire son action, c'est clairement la coopération qui domine. Il (s')exhorte à vivre en harmonie avec les autres comme avec soi-même (VI, 39). Il écrit que nous sommes faits pour coopérer, comme les pieds et les mains, les paupières et les mâchoires. Et si certains sont importuns, envieux ou égoïstes, c'est parce qu'ils ignorent le bien et le mal. (I, 1)

La contradiction apparente entre la pensée et les actes s'explique donc par les faits : quand bien même nous souhaitons coopérer, les autres n'ont pas toujours le même point de vue ni la même volonté. Nous sommes faits les uns pour les autres, mais chacun est autonome ; la nature nous a faits les uns pour les autres, mais nous pouvons être déraisonnables. (VIII, 56 ; IX, 1)

Par conséquent,

« L'art de vivre est plus semblable à la lutte qu'à la danse : il faut se tenir prêt à parer les coups même imprévus. » - VII, 61 - (1992, p. 105)

Face à cette tension, la réponse de Marc Aurèle est l'encouragement à la patience et à la persévérance. (VIII, 58 ; X, 4)

17.5 Amour / justice

Dans ses notes, Marc Aurèle semble plus attentif à la justice qu'à l'amour.

Ce thème parcourt en effet l'ensemble de ses pages. En tant que politique, qu'être social, il se rappelle en permanence cette exigence. C'est à la justice, et à elle seule, que nous devons consacrer tous nos efforts, utiliser toute notre intelligence. (IV, 33 ; IV ; 22)

Car la justice humaine est pour lui liée à la justice universelle, qui est elle-même un des visages de la nature universelle, de la nécessité à laquelle il convient de souscrire.

« Tout ce qui arrive arrive justement ; si tu fais bien attention, tu le découvriras. Et je ne veux pas seulement dire : par voie de conséquence mais aussi : conformément à la justice, comme si quelqu'un distribuait à chacun ce qu'il mérite. Continue donc à faire attention et accomplis tes actions avec l'intention d'être un homme de bien, suivant la conception précise d'être un homme de bien. Observe cette devise dans tout ce que tu fais. » - IV, 10 - (1992, p. 46)

Si l'amour apparaît moins, il est pourtant important dans les rapports humains. Il est même défini comme le propre de l'homme. Souvent, il prend alors la forme de la bienveillance, une exigence que la solidarité - là encore naturelle - nous impose (VV, 22) :

« La joie de l'homme, c'est de faire le propre de l'homme. Le propre de l'homme, c'est la bienveillance envers son semblable, le mépris des sensations, la sélection des idées justes et la contemplation de la nature universelle avec les événements qu'elle détermine. » - VIII, 26 - (1992, p. 117)

Peut-être le lien entre les deux dimensions se fait-il d'une double manière. D'une part, à travers une sorte de tendresse, de

générosité, de souplesse, de prudence qui pousse à la tolérance (VI, 47).

D'autre part, grâce à la dimension d'efficacité de la bienveillance. Cette bienveillance, appliquée avec sincérité, aura de fait un impact relationnel et collectif. Ne pourra-t-elle désarmer, ou du moins désamorcer, même le plus violent des hommes ? (XI, 18)

17.6 Désir / besoin

Le rapport de Marc Aurèle au désir et au besoin répond à son rapport à l'action et à l'acceptation.

Puisque le monde s'impose à nous, que la nature doit être acceptée, un désir autonome n'a ni place, ni légitimité. Il importe d'acter le cours de monde, de s'y couler et de mettre ses propres préférences de côté. (IV, 23)

Le rôle de l'esprit est alors d'amener à réduire les désirs et à préférer la frugalité.

« Efface l'imagination, réfrène l'impulsion, éteins le désir, sois maître de ta conscience. » - IX, 7 - (1992, p. 132)

De manière plus spécifique, l'esprit va aider à la maîtrise de la colère qui est étroitement liée au désir. Car être en colère, c'est se laisser emporter par un désir que les choses se passent selon sa volonté propre plutôt que selon le cours du monde.

« Aie à l'esprit, dans tes colères, que l'irritation n'est pas virile, que la douceur et la courtoisie sont à la fois plus humaines et plus mâles, que la force, l'énergie et le courage n'échoient pas à celui qui s'indigne et se fâche. Plus on se rapproche de l'impassibilité, plus on est fort. La colère

trahit la faiblesse de même que l'affliction : toutes deux sont des blessures, des capitulations. » - XI, 18 - (1992, p. 169)

Pourtant, une chose est désirable : le souci de liberté et de rigueur.

« Souviens-toi aussi que le bonheur de vivre tient à très peu de choses. Si tu désespères d'être dialecticien ou physicien, ne renonce pas pour autant à être libre, modeste, sociable et pieux. » - VII, 67 - (1992, p. 107)

Marc Aurèle enracine donc le mouvement de perfection dans ce désir qu'il dénonce.

17.7 Action / acceptation

La question de l'action et de l'acceptation se pose par rapport à la nature universelle.

La nature est là, était là et sera là. Elle est un fait, incontestable, inévitable. Il faut donc l'accepter, sans état d'âme ni questionnement, mais au contraire avec émerveillement et gratitude. Marc Aurèle encourage à porter attention au détail - telles les craquelures sur le pain qui mettent en appétit -, à prendre plaisir à cette curiosité. Grâce à cette curiosité, nous pouvons accéder au monde. (III, 2)

Il faut aussi se conformer à la nature, accepter ses règles, son flux. L'homme est pour partie lui-même naturel. Il va donc apporter sa contribution au mouvement général au même titre que les autres êtres naturels, les plantes, moineaux ou fourmis. (V,1)

Et, puisque la nature de l'homme est d'être raisonnable, il doit agir raisonnablement.

« Pour l'être raisonnable, agir conformément à la nature ou conformément à la raison, c'est la même chose. » - VII, 11 - (1992, p. 95)

Ce faisant, l'homme va pouvoir agir politiquement. Il le peut, et il le doit, car il est un acteur.

« Ce n'est pas dans la passion, mais dans l'activité que réside pour l'être raisonnable et social le bien et le mal, ainsi que le vice et la vertu. » - IX, 16 - (1992, p. 135)

« Il faut poser comme but le bien social et politique. » - XI, 21 - (1992, p. 171)

Comment peut-on tout à la fois accepter, se conformer au flux, et en même temps agir, c'est-à-dire refuser le flux tel qu'il est et le transformer ? En reprenant la distinction fondamentale d'Épictète sur ce qui dépend de nous ou pas. Si une chose ou un événement dépend de la nature, nous n'y pouvons rien. Par contre, si cela relève de nous-mêmes, nous pouvons et devons intervenir : rien ne nous empêche d'être un homme de bien. (IX, 31 ; X, 16 ; X, 32).

Nous pouvons et devons aussi intervenir si cela relève de la communauté. L'action doit être tournée vers la fin sociale.

« Que chacune de tes actions complète la vie sociale, comme toi-même tu complètes la communauté. Toute action qui n'aurait pas de rapport, de près ou de loin, avec une finalité sociale, disperse la vie, est séditeuse, comme celui qui, au sein d'une démocratie, se retire de la participation à l'assemblée. » - IX, 23 - (1992, p. 136)

Nous pouvons avoir une prise sur la dynamique sociale, sur le tissu et le tissage. En revanche, l'autre, le fil qu'est l'autre nous échappe largement. Dès lors, la distinction d'Épictète pousse aussi à la

prudence et à la tolérance. Pourrait-il y avoir un monde sans conflit ou adversité ? Ne sommes-nous pas nous-mêmes imparfaits, et parfois importuns pour d'autres ? (IX, 30 ; IX,42)

Pour être efficace, l'action doit suivre quelques règles. La première est d'être adaptée aux circonstances et au moment. Les circonstances, comme la nature, priment. Elles sont là, et il faut les accepter, faire avec. Dès lors, l'obstacle n'en est plus un, mais il est un élément du tout auquel il convient de s'adapter, et en même temps de faire évoluer. (VIII, 32 ; VIII, 35)

Les circonstances sont inséparables du moment, du *kairos*. Mais, chez Marc Aurèle, il semble que tout instant puisse être favorable. En étant complètement présent aux choses, on peut trouver le mot ou le geste adéquat (II, 5). L'action et la vie sont une même chose, l'urgence d'agir et de vivre une même injonction. (X, 15)

Comme il faut user des circonstances pour agir, en ce moment, il faut aussi user à bon escient des ressources. Et, parmi celles-ci, il y a le savoir et l'exemple des sages ou des anciens. Cet enracinement de son action dans celle des aînés apparaît en particulier au livre I, lorsque l'empereur liste ce qu'il doit à ceux qui ont influencé son parcours. Au livre VI, 30, il se souvient aussi en détail d'Antonin, prédécesseur et père adoptif. Et au livre X :

« Quel besoin de faire des conjectures quand il est possible de voir ce qu'il faut faire ? Si tu le vois bien, vas-y avec bienveillance et sans te retourner ; sinon, attends et consulte les plus sages. » - X, 12 - (1992, p. 151)

Un dernier conseil récurrent, pour l'action comme pour la vie, consiste à prendre distance de diverses manières : en gardant à l'esprit la nécessité et l'exigence de justice qui nous dépassent ainsi

que l'impermanence ; en faisant l'exercice de pensée déjà cité de s'imaginer dans les airs ; en restant focalisé sur la qualité de son action et de son intention, indépendamment du résultat (VII, 58) ; en étant conscient de la particularité de sa perception, sachant qu'un malheur pour soi n'est pas un problème pour le monde ; et en considérant l'obstacle même comme matière à progrès :

« Souviens-toi en présence de tout ce qui te plonge dans le chagrin de recourir à ce principe : ceci n'est pas un malheur, mais le supporter noblement est un bonheur. » - IV, 49 - (1992, p. 58)

L'action extérieure sur le monde est donc indissociable de l'action sur soi, intérieure et perfectionniste.

Enfin, deux types d'actions méritent une attention particulière.

D'une part, la meilleure action est parfois celle qui n'est pas accomplie : suivant Démocrite, qui conseille de s'occuper de peu d'affaires si l'on veut avoir du courage, Marc Aurèle prône l'économie d'engagement : ne faire que le nécessaire pour gagner en loisir et en tranquillité, supprimer les idées et actions inutiles. (IV, 24)

D'autre part, l'action doit être menée d'une façon telle que, le cas échéant, elle mène au sacrifice. Car il s'agit d'être droit, et non redressé. Il s'agit d'être digne, respectable, maître de soi-même, indépendant et audacieux comme le guerrier prêt à répondre à l'appel du devoir. (III, 5)

17.8 Esprit et cerveau

L'esprit est l'un des principaux sujets de préoccupation de Marc Aurèle. Sans cesse il se répète qu'il peut et doit prendre la raison comme guide. La forme que prend l'esprit est, avant tout, celle de la raison et de sa forme en nous, la conscience.

Cette raison permet de comprendre la nature, grand tout auquel nous appartenons et auquel nous contribuons. Nous y participons en particulier en prenant notre place et en assumant notre rôle d'animal social.

« Cultive ta faculté de jugement. Tout en dépend afin que ta conscience ne conçoive plus d'opinion contraire à la nature et à la constitution d'un être raisonnable ; elle garantit la pondération, la sociabilité et la piété. » - III, 9- (1992, p. 39)

La raison nous permet aussi de comprendre le mouvement, le fait que tout se transforme.

La relation à la raison est à double sens. D'une part, l'esprit permet que nous nous maîtrisions, mais d'autre part c'est notre maîtrise qui permet à l'esprit de se déployer et de nous maîtriser (IX, 7).

L'esprit est donc moyen de maîtrise. Cette dernière permet une retraite du monde et du flux. Il n'est pas nécessaire d'avoir des refuges à la campagne ou à la montagne, puisqu'il suffit de se retirer en soi-même (IV, 3). Cette retraite est lieu de liberté et d'autonomie : chacun peut penser, et décider par lui-même de penser (XII, 25). Personne ne parvient à nous en empêcher : la liberté est indestructible par autrui (VIII, 48).

Ainsi, la liberté apparaît avant tout comme une distanciation de ses opinions. Marc Aurèle reprend à nouveau la distinction d'Épictète sur ce qui dépend de soi ou non (XI, 16). Cette relativisation est une condition d'action juste, et de sérénité (VIII, 40 ; XII, 22)

L'opinion est à ce point considérée comme l'accès au monde que cette opinion de Marc Aurèle sur l'opinion confine au pur nominalisme :

« Si un fait extérieur t'afflige, ce n'est pas lui qui te gêne mais ton jugement à son propos. » - VIII, 47 - (1992, p. 123)

« En supprimant l'opinion, on supprime le dommage et en supprimant le dommage, on supprime le tort. » - IV, 7 - (1992, p. 46)

Enfin, Marc Aurèle s'intéresse au fonctionnement même de l'esprit, qui peut être sain ou biaisé.

Pour fonctionner correctement, l'esprit doit s'appuyer sur des principes. Et le premier d'entre eux est de tout ramener au général et au divin (III, 13). A l'inverse, l'auteur nous met en garde contre les écueils de l'esprit : des idées inutiles, corrosives pour la société, empruntées à autrui sans êtres sincères, ou encore qui ne poussent pas au meilleur de soi, au spirituel. (XI, 19)

En tout cas, pour le meilleur et pour le pire, nous sommes bien responsables de notre esprit. C'est nous, par notre pratique et nos habitudes, qui le forgeons jour après jour (V, 16 ; X, 11) :

« Cultive ta faculté de jugement. Tout en dépend afin que ta conscience ne conçoive plus d'opinion contraire à la nature et à la constitution d'un être raisonnable ; elle

garantit la pondération, la sociabilité et la piété » - III, 9-
(1992, p. 39)

18. Montaigne

Le changement est pour Montaigne fondamental. Tout bouge, tout se transforme incessamment. C'est un fait qu'il faut accepter, de même que notre corps peut se déglinguer, notre esprit « moisir », et qu'assurément nous mourrons. Tout naturel que ce soit, ce n'est pas pour autant agréable. Face à la difficulté, nous avons principalement deux types de réponses possibles : l'habitude, qui est une façon de geler notre émotion, et l'adaptation, la « vie glissante ».

Montaigne fait une distinction explicite entre les besoins, qui proviennent de la nature, et les désirs, qui proviennent « de notre âme ». S'il privilégie les besoins et se méfie des excès de notre imagination, il n'en rejette pas pour autant les désirs. Au contraire, il les accueille avec plaisir, disposé à la facilité, et cherche une voie moyenne entre l'ascétisme et la débauche, une voie qui autorise et affirme les voluptés, mais sans que celles-ci ne vous possèdent. Pour éviter d'être possédé, il prône une maîtrise par le biais de la diversion, ou de l'attention aux débuts : prendre garde avant qu'il ne soit trop tard.

Montaigne croit à la vertu du désaccord dans les échanges. Mais, observateur des guerres de religion qui ravagent son pays, il connaît le prix terrible des conflits politiques. Ce point de vue ne l'amène pas pour autant à prôner la coopération. Œuvrant concrètement comme intermédiaire

entre les factions, il cherche là aussi une voie moyenne, fait preuve de prudence et d'ouverture.

Dans ce contexte social déliquescents, il se méfie de l'appareil judiciaire pour lequel il a travaillé des années et qu'il trouve souvent injuste, vénal, inapproprié. Il défend une approche modeste et prudente, par exemple dans les procès de sorcellerie. Malgré ces réserves, il ne voit pas l'amour comme une alternative pour lier, stabiliser, donner cohérence à l'humanité. Cet amour est trop individuel et labile. Un lien stable viendra plutôt de la coutume, de l'amitié, du mariage - distinct de l'amour - et des relations sociales.

L'exercice de l'esprit et de la raison par le jugement est le projet même des *Essais*, livre de recherche incessante où le mouvement prime sur le résultat. D'une part, Montaigne se méfie de l'esprit car il a une capacité d'invention de problèmes artificiels et insolubles. Mais, d'autre part, il fait confiance à la pensée qui donne accès au monde. Sa maîtrise est donc cruciale : il faut une discipline spirituelle. La raison y contribue, mais n'est pas suffisante. Elle doit prendre appui sur des contreforts comme la nature, la coutume à nouveau, l'expérience.

Si Montaigne, naturaliste, estime qu'il faut accepter le flux divers de cette nature, ainsi que sa « fortune » qui le place parmi les hommes, cela ne signifie pas pour autant l'abandon de toute initiative personnelle. Car il y a une évidence à l'engagement dans la vie commune. Le monde est un tissu de relations dont nous sommes des fils : la

solidarité va de soi, entre hommes et femmes de toutes nations et conditions. Notre action doit contribuer à la conservation de l'ordre social qui permet de maintenir les relations, mais que le mouvement met en danger. Agir : au moins au mieux, en fonction des circonstances, avec souplesse et détachement. Il importe de distinguer le rôle et l'acteur, ce « moy » pour qui le plus important est de vivre à propos. La solidarité n'empêche pas la solitude et la réserve.

18.1 Traits

Michel de Montaigne naît en 1533 et meurt en 1592, dans le château familial du Sud-Ouest de la France, en Dordogne.

Il est l'aîné survivant de la deuxième génération noble de sa famille, issue du commerce à Bordeaux. Son père, Pierre Eyquem, est un ancien compagnon d'armes de François Ier ayant participé à la campagne d'Italie, magistrat renommé, puis maire de Bordeaux.

Entre la naissance et la mort du philosophe, le pays est ravagé par huit guerres de religions qui opposent catholiques et protestants. Les conflits, parfois d'une brutalité extrême comme lors des massacres de la Saint Barthélémy en 1572, déstabilisent toute la société. Non seulement il devient hasardeux de voyager, mais les conséquences des « maux ordinaires » de l'époque, comme la peste ou les mauvaises années de récolte, s'en trouvent aggravées.

Si les temps sont assombris par les conflits, ils sont aussi éclaircis par les recherches scientifiques, intellectuelles et artistiques : le XVI^e est le siècle de l'exploration de l'Amérique, d'Érasme et de

Rabelais, de Machiavel, Copernic, Vésale et Mercator, Léonard de Vinci et Michel Ange.

Le parcours de Montaigne se comprend notamment à la lumière de ces trois éléments : sa classe, les guerres et l'effervescence de la Renaissance.

Du fait de sa classe, il bénéficie d'une éducation, d'un parcours et d'un réseau privilégiés. Ainsi, afin qu'il s'enracine dans la simplicité du monde, son père le met dès sa naissance en nourrice dans une famille pauvre. Lorsque l'enfant de trois ans revient au château, un précepteur est engagé ; la parole ne lui est plus adressée qu'en latin, y compris par ses parents et la domesticité. Il entre plus tard au Collège de Guyenne, école élitiste de la région.

Après un passage à Paris, en 1565 Montaigne entre en magistrature par l'entremise de son père et de son oncle, d'abord à Périgueux puis au Parlement de Bordeaux. Là, il prépare des procès. À charge et à décharge comme un juge d'instruction aujourd'hui, il apprend la diversité des points de vue. Il travaille notamment en annotant divers textes dans la marge, comme il le fera plus tard avec son propre texte. C'est là aussi qu'il rencontre Etienne de la Boétie, qui devient son ami.

Bien que catholique loyal, Montaigne ne parvient plus à s'accommoder de la rigueur parfois extrême et injuste de la magistrature à l'égard des protestants, parmi lesquels il compte des amis. Il quitte donc le Parlement : en 1570, il revend sa charge et prend sa retraite dans le domaine familial, dont il a hérité à la mort de son père deux ans plus tôt.

Pendant des années, il se consacre alors à la rédaction des *Essais*. Sa femme, Françoise de Chassaing, fille de bonne famille qu'il

épouse en 1565 après une vie de joyeux célibataire, prend une large part à la gestion de la maison. Il ont plusieurs enfants, dont seule une fille survit, Léonore.

Il garde néanmoins un lien avec la vie publique, jouant un rôle d'intercesseur entre les différentes factions jusqu'à devenir proche d'Henri de Navarre, futur Henri IV. A-t-il alors pris part à certains conflits armés, comme les *Essais* permettent de l'imaginer ?

En 1580, les deux premiers livres des *Essais* sont édités. Il entame la même année un voyage en Italie, qui le mène aussi en Suisse et en Allemagne. Y allait-il en vue de recevoir une ambassade ? Pour se divertir ? Se former ? Tout à la fois ? En cours de route, il apprend qu'il est élu maire de Bordeaux. Peu pressé de prendre sa charge, il traîne en route, au point de se faire rappeler à l'ordre. Prenant un certain goût à l'exercice du pouvoir municipal, il est réélu pour un second mandat, chose rare, qui s'achève en 1585.

Toujours actif dans les négociations, il est brièvement embastillé pour accointance protestante lors d'un voyage à Paris en 1588, alors qu'il se rend dans la capitale pour faire imprimer la nouvelle version des *Essais*, revue et augmentée du troisième livre. Il y rencontre Marie de Gourmet, de trente ans sa cadette, qui se prend de passion pour l'homme et le penseur ; elle s'occupera d'éditer la version complète des *Essais*, augmentée des annotations que Montaigne y fit jusqu'à sa mort.

18.2 Changement / conservation

Le changement est fondamental pour Montaigne : tout bouge, autour de nous, dans la nature ou dans la société, et en nous, avec la variation de nos émotions et de nos pensées.

Ce changement est une des raisons de la diversité, l'autre grande caractéristique du monde.

Si bien que l'on peut comprendre la vie de Montaigne comme un essai de composer avec ce mouvement divers, et les *Essais* comme le flot d'une pensée elle-même toujours mouvante, une tentative de dire le magma sans l'enfermer, le réduire, le maquiller, (III, 9) :

« Le monde n'est qu'une balançoire perpétuelle. Toutes choses y sont sans cesse en mouvement : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Égypte, et sous l'effet du mouvement général et en vertu de leur propre agitation. La constance même n'est pas autre chose qu'un mouvement plus languissant. Je ne peux pas fixer l'objet de mon étude. Il va trouble et chancelant, dans une ivresse naturelle. Je le prends dans cette situation, comme il est, dans l'instant où je m'occupe de lui. Je ne peints pas l'être, je peints le passage, non le passage d'un âge à un autre, ou, comme dit le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. » - Les Essais, livre III, chapitre 2 - (2009, p. 974)⁶

⁶ Les citations sont extraites de l'adaptation des *Essais* en français moderne par André Lanly.

Si ce mouvement nous affecte comme il affecte le monde, ce n'est pas nécessairement positif : nous vieillissons. Notre corps s'use, s'abîme, se défait. Passe encore cela, car à certains égards la vieillesse apporte avec elle le remède à son propre mal, comme une diminution du désir que l'on ne peut plus assumer si gaillardement. Mais notre esprit, lui aussi, peut décliner, « moisir » (III, 2 ; III, 9).

Dans ce mouvement, la mort est aussi normale que la chute du fruit mûr. Elle n'a rien de tragique, et ne mérite pas les angoisses que souvent elle provoque par le biais de notre imagination. D'ailleurs, le déclin est tel que, souvent, la mort « *ne tuera plus qu'une moitié ou qu'un quart d'homme* » - III, 13 - (2009, p. 1329). Elle mérite par contre une réelle attention car, si elle n'est pas notre but, elle est notre bout. Son étude devra contribuer à déterminer notre conduite. (III, 12)

Pour autant, si le mouvement est fondamental il n'est pas facile à vivre. « *Le changement, quel qu'il soit, trouble et blesse* » - III, 13 - (2009, p. 1309). Plus encore : même s'il importe d'accepter le flot du monde, on peut observer que ce changement est souvent négatif dans les affaires humaines.

Face à cette difficulté, nous avons principalement deux types de réponse possible.

La première est l'habitude, « *notre seconde nature* » (III, 10) qui est une façon de geler notre émotion, à la surface de la rivière de la vie, sans figer le courant souterrain et infini de ce flux.

« *Nous nous endurcissons à tout ce à quoi nous nous accoutumons. Et dans une situation malheureuse comme l'est la nôtre, l'accoutumance, qui endort notre sensation et*

qui nous permet de supporter beaucoup de maux, a été un très favorable présent de la nature. Les guerres civiles ont ceci de pire : c'est de nous mettre, chacun de son côté, en sentinelle dans notre propre maison. » – III, 9 - (2009, p. 1174)

La seconde est l'adaptation, la « *vie glissante* » (2009, p. 1234) à laquelle nous nous arrêterons plus loin.

Enfin, le changement à l'œuvre dans le réel l'est aussi dans l'imagination, la pensée, les mots. Cela explique la contradiction apparente de certaines positions, qui ne sont en fait qu'évolution. Et, puisque le vent chasse, Montaigne pense que ses propres mots ne dureront guère (III, 9).

« Il faut adapter mon histoire à l'heure. (...) soit que je sois moi-même autre, soit que je saisisse les sujets dans d'autres circonstances ou avec d'autres considérations. Ce qui fait qu'il m'arrive de me contredire, mais la vérité, je ne la contredis pas. » - III 2 - (2009, p. 974)

18.3 Situation / relation

La pensée de Montaigne est naturaliste, et lui-même se considère comme tel (III, 12). C'est la nature qui constitue l'assise du flux du monde, de nos besoins, désirs et qui, on le verra, peut servir de contrefort aux limites de notre raison (III, 2 ; III, 7) :

« Il n'y a rien d'inutile dans la nature; pas même l'inutilité elle-même. » - III, 1- (2009, p. 955)

« Laissons faire un peu la Nature : elle comprend mieux ses affaires que nous. » - III, 13 – (2009, p. 1313)

Ce monde naturel ainsi que le monde humain que nous développons en lui sont divers. La diversité apparaît comme une caractéristique aussi importante du réel que le changement, qui d'ailleurs n'est autre qu'une diversité dans la durée. (III, 9 ; III, 13)

Cette diversité est cohérente : ses éléments font partie d'un commun. Le commun est premier. Il n'y a pas un divers qu'il faudrait réunir, mais un commun diversifié. Ainsi,

« *Chaque homme porte en lui la forme entière de la condition humaine* » - III, 2 – (2009, p. 975)

« *Quant à moi, et ma parole et ma loyauté sont, comme le reste, des parties de ce corps commun.* » - III, 1 – (2009, p. 964)

« *La parole est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui l'écoute.* » - III 13 - (2009, p. 1312)

La manière dont les éléments divers sont communs tient du tissage. Cette notion est omniprésente chez l'auteur : elle concerne l'individu, dont la parole et la foi sont « *pièces [d'un] commun corps* » (III, 1), les relations, où la parole est à moitié à celui qui parle et à moitié à celui qui écoute (III, 3), et jusqu'à la représentation de la société qu'il voit comme un grand tissu de cocus, où il existe toujours une tromperie pour répondre à une autre (III, 5).

Cette idée que nous sommes tous partie du tout a pour Montaigne deux conséquences importantes.

La première est morale et politique : la solidarité va de soi. Cette évidence a été forgée dès les premières années de sa vie, passées dans un milieu pauvre. Son père l'y a mis en nourrice à dessein afin de le former, de lui apprendre la frugalité et, justement, cette

solidarité. Il s'agissait de le lier au peuple, aux hommes qui auraient besoin d'aide et dont il aurait la responsabilité (III, 13). Cette empreinte est devenue conviction que tous les hommes sont compatriotes à l'échelle de l'univers (III, 9).

La seconde est épistémologique : puisque tout est lié, n'importe quel point de départ sera pertinent pour penser. Tout argument est également fertile et toutes les matières sont enchaînées les unes aux autres (III, 5)

Pour autant, la solidarité du monde n'empêche pas la solitude. Nous sommes parmi les autres, mais avons aussi la possibilité d'être avec nous-même. Cette possibilité est la condition de l'autonomie. Montaigne, assurément, chérit cette liberté de vivre et de penser, qu'il voit souvent abandonnée par ses contemporains. Ce n'est pas par hasard s'il fut l'ami de la Boétie, auteur du « Discours de la Servitude Volontaire ». Une formule parmi d'autres se détache des nombreuses consacrées au sujet :

« Il se faut réserver une arrière-boutique toute nôtre, toute libre, dans laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale retraite dans la solitude. Et c'est là qu'il faut tenir notre habituel entretien de nous avec nous-même – un entretien si particulier qu'aucune relation ou communication extérieure n'y trouve place –, parler et rire comme si nous étions sans femme, sans enfants et sans biens, sans suite et sans valets, afin que, lorsqu'il nous arrivera de les perdre, ce ne soit pas une situation nouvelle que de nous en passer. » - I, 39 - (2009, p. 296)

18.4 Conflit / coopération

Montaigne, qui aime tant le changement et le divers, le commerce des honnêtes hommes et l'aventure de l'esprit, aime le désaccord et la confrontation. Rien ne lui est plus plaisant que « *les essais que nous faisons les uns contre les autres* » aux jeux du corps ou de l'esprit (III, 7). Il aime les amitiés et les amours vigoureuses, voire rugueuses, et préfère les victoires difficiles aux faciles (III, 8).

Mais il constate que le conflit est un fait aussi omniprésent que brutal en son siècle. Ce conflit-là, il ne peut que l'avoir en dégoût : pendant des années, jamais en sortant de chez lui il n'est sûr d'y revenir en vie. La situation de la France lui apparaît désastreuse. Il parle d'une « *monstrueuse guerre* » intérieure qui « *déchire et démembre* », qui corrompt les natures bonnes et justes et qui, pire encore, mène à l'accoutumance. Cette dernière, entraînant le consentement, provoque l'imitation, la continuation (III, 12). Même le moins mauvais des partis lui semble « *vermoulu* » (III, 9).

Pour autant, le conflit ne semble pas structurant de la pensée de Montaigne, comme il peut l'être de celle de Machiavel. L'œuvre de celui-ci, éditée quelques décennies plus tôt, pèse dans les débats du siècle. Innocent Gentillet notamment, dans son *Discours sur les moyens de bien gouverner*, voit même dans la doctrine machiavélienne et son influence sur Catherine de Médicis l'une des sources du massacre de la Saint Barthelemy.

En situation de guerre, Montaigne œuvre concrètement comme intermédiaire entre les parties. Là encore, il cherche une voie moyenne, fait preuve de prudence et d'ouverture. Il reconnaît « *les*

qualités louables » de ses adversaires, et « *celles qui sont reprochables* » parmi les siens (III, 10). Cela lui vaut d'être attaqué de toutes parts. Puis, au fil des décennies, lui permet de gagner un statut d'homme digne de confiance dans les différents camps. Il aura en particulier l'estime, sinon l'amitié, du futur roi Henri IV.

De ses succès diplomatiques au cœur des conflits, certes relatifs, Montaigne ne dégage aucune théorie générale de la coopération. Comme sur d'autres sujets, il se situe ailleurs, à l'écart, dans une position qui lui permet d'être tout à la fois dans le monde bigarré, instable, et à une certaine distance de ses turbulences.

Il va jusqu'à considérer l'esquive comme acceptable et même préférable : son choix sera d'échapper et de se dérober à la tempête (III, 9). C'est que, on le verra plus loin, Montaigne a une préférence pour la facilité :

« J'ai l'âme à ce point poltronne, que je ne mesure pas « la fortune » favorable selon sa hauteur; je la mesure selon sa facilité » - III 7 – (2009, p.1111).

Toutefois, une autre préférence ne va pas dans le même sens. En effet, il affirme préférer la transparence à la manipulation. Or, en société, le non-dit est souvent moins polémique que la franchise. Cette option va donc à l'encontre de la pratique courante et se distingue de la pensée de Machiavel, qui accorde une place de premier plan au mensonge dans les affaires publiques.

« Je ne dis rien à l'un que je ne puisse dire à l'autre, à son heure, l'accent seulement étant un peu changé; et je ne rapporte que les choses ou indifférentes ou connues ou qui servent à tous les deux. Il n'y a pas d'utilité pour laquelle je me permette de leur mentir. » - III, 1 – (2009, p.960)

18.5 Amour / justice

S'il croit à un modèle de justice naturelle, Montaigne, qui a été magistrat pendant près de 10 ans, pose un regard très critique sur la justice humaine. Lois trop nombreuses et parfois incompréhensibles, vénalité des charges et corruption des juges, décisions non fondées sur l'observation et la raison... : lourds sont les manquements du législateur, des hommes de loi, des pratiques et du système (III, 1 ; III, 8 ; III, 13). Il rejoint ainsi Cicéron, qu'il cite abondamment dans les *Essais*, pour qui « *nous ne possédons pas de modèle solide et précis d'un véritable droit et d'une justice authentique ; nous usons d'images et d'une ombre* ». (De officiis, III, 17). Tant et si bien que, au bout du compte, une question se pose :

« *Que d'innocents ont été punis, à notre connaissance, et sans qu'il y ait faute des juges ?* » - III, 13 - (2009, p. 1291)

Les limites de la justice poussent Montaigne à la prudence. Dans les affaires difficiles il préfère, comme Saint-Augustin dit-il, pencher vers le doute plus que vers l'assurance (III, 11).

Ainsi, dans le cas du procès de Martin Guerre où un homme est jugé pour avoir usurpé l'identité d'un autre pendant des années, il conclut que l'affaire est si complexe qu'elle aurait dû pousser la Cour à se déclarer incompétente (III, 11).

Prudence aussi quant aux procès pour sorcellerie, et à la torture qu'il estime aussi inefficace qu'absurde tant la douleur peut forcer les innocents à avouer n'importe quoi (III, 11).

S'il a des grandes réserves à l'égard du fonctionnement de la justice, pour autant Montaigne ne voit pas dans l'amour une alternative

pour lier, stabiliser, donner cohérence à l'humanité. Cet amour est trop individuel et instable.

Comme toujours, il va voir ailleurs, constate du concret et propose des chemins cohérents avec son exigence personnelle.

Un des moyens les plus puissants qui permet à la communauté humaine de tenir ensemble, c'est la coutume. Sujet d'un chapitre à part entière du premier livre, elle est omniprésente dans sa réflexion.

« Les lois se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont des lois. C'est le fondement mystique de leur autorité ; elles n'en ont pas d'autre. Cela leur est très profitable. Elles sont souvent faites par des sots, plus souvent par des gens qui, dans leur haine d'égalité, manquent d'équités, mais toujours par des hommes, auteurs vains et incertain. Il n'y a rien de si lourdement, si largement – ni si ordinairement – sujet à faillir que les lois. Quiconque leur obéit parce qu'elles sont justes, ne leur obéit pas exactement par où il doit. » - III 13 - (2009, p. 1293)

Cette coutume permet la solidarité au niveau général, abstrait. Pour ce qui est de la solidarité concrète, elle existe à travers des relations interpersonnelles tissées par l'amitié, le mariage et le commerce des semblables.

Pour avoir expérimenté l'amitié sous une forme pure avec Etienne de la Boétie, Montaigne sait combien ce type de relation est précieux à qui veut explorer la vie, grandir, partager, et jouir du plaisir de ce partage. Cette amitié-là est exceptionnelle, est une rencontre qui vous bouleverse et peut changer votre vie à l'instar du grand amour des romantiques.

« Dans l'amitié dont je parle, elles s'unissent et se fondent l'une en l'autre dans une union si totale qu'elles effacent la couture qui les a jointes et ne la retrouvent plus. Si l'on me demande avec insistance de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne peut s'exprimer qu'en répondant : « Parce que c'était lui; parce que c'était moi. » - I, 28 – (2009, p. 233)

À côté de cette amitié exceptionnelle, il en existe d'autres plus ordinaires, de celles qui s'écrivent au pluriel. Il s'agit d'amitiés en partie hasardeuses, qui demandent plus de temps, pour lesquelles *« il faut marcher (...) la bride à la main, avec prudence et précaution »* Et, là, les âmes *« s'entretiennent »*. (I, 28)

La différence est grande du point de vue individuel. Pourtant, si elles n'ont pas la même intensité et portée, on peut leur reconnaître une même fonction de tissage. En particulier, l'amitié va permettre d'accéder aux autres par-delà les rôles et les rangs, à une accointance, une familiarité.

Le mariage n'est pas de l'ordre de l'intime, mais du collectif. Il n'est pas affaire d'amour, de la sensualité et du plaisir *« chatouillant »*. Il est affaire de constance, de postérité, d'utilité et d'alliance. A ce titre, et comme l'amitié dont il partage la dimension de chaleur, il contribue lui aussi au tissage. (III, 5)

Enfin, un troisième type de lien interpersonnel se trouve dans les relations sociales avec les semblables que l'on se reconnaît. Pour Montaigne, il s'agit des honnêtes hommes dont le commerce est recherché, autant qu'est fui celui des petits esprits. (III, 3 ; III, 8)

Mais, finalement, peut-être est-ce le lien élémentaire qui compte, celui avec chacun, quel qu'il soit, et avec lequel nous devrions pouvoir être *« à l'aise »*.

« Je louerais volontiers une âme à divers étages et telle qu'elle sache se tendre et se détendre, qu'elle soit bien partout où son sort la porte, qu'elle puisse parler avec son voisin de ses bâtiments, de sa chasse et de ses procès, s'adresser avec plaisir à un charpentier et à un jardinier; j'envie ceux qui savent devenir familiers avec le moindre de leur serviteurs et établir des relations avec les gens de leur suite. » - III, 3 – (2009, p. 994)

18.6 Désir / besoin

Montaigne fait une distinction explicite entre les besoins, qui proviennent de la nature, et les désirs, qui proviennent « *de notre âme* ».

Puisque les désirs peuvent relever d'un dérèglement de notre imagination, et qu'il cherche à limiter ces dérives, il se situe clairement du côté du besoin.

Mais force lui est de constater que les désirs sont là, que l'appétit ne s'arrête pas avec la faim : en matière de volupté, puissance, richesse, l'avidité est incapable de modération. (III, 12)

Aussi, il va choisir une voie moyenne, entre l'ascétisme et la débauche, une voie qui autorise et affirme la volupté, les voluptés, mais sans que celles-ci ne vous possèdent : « *ni suivre, ni fuir, il les faut recevoir* » (III, 13). Cette voie permet une sagesse « *gaie et civile* » (III, 4), une vie gourmande qui se choisit *et* ne rate pas une occasion de plaisir (III, 5).

Cette mesure moyenne est omniprésente chez Montaigne et s'applique à d'autres sujets : on la retrouvera aussi dans l'action. Le

plaisir et sa maîtrise sont en fait décisifs de tout son rapport au monde.

D'abord, cette approche fait une large part au corps.

« Moi, qui me tiens toujours terre à terre, je déteste cette sagesse inhumaine qui veut nous rendre dédaigneux et ennemis de la culture du corps. J'estime que c'est une injustice de prendre à contrecœur les plaisirs naturels et de les prendre trop à cœur ». - III 13 - (2009, p. 1335)

Place au corps, et donc aux dames, dont « *la besogne* » semble avoir été une occupation fort recherchée par ce fripon. Les relations avec les femmes sont en effet un des trois commerces jugés fondamentaux dans les relations sociales désirables, avec les honnêtes hommes et les livres.

« Au demeurant, [en amour] je fais grand compte de l'esprit, mais à condition que le corps eût aussi sa part à l'affaire, car, pour répondre en conscience, si l'une ou l'autre des deux beautés avait nécessairement dû y manquer, j'aurais plutôt choisi de renoncer à celle de l'esprit. » - III, 3 - (2009, p. 1001)

Le plaisir sensuel dont parle ici Montaigne est un plaisir joyeux, personnel et qui, dit-il, doit être partagé avec la partenaire. Venant de voir la dimension avant tout sociale du mariage, on comprend que cette partenaire n'est pas souvent l'épouse.

Ensuite, le plaisir est une véritable voie d'accès au monde, d'autant plus grande que nous en avons conscience. D'une part, le plaisir ouvre le chemin : « *s'il fait laid à droite, je prends à gauche* » dit-il (III, 9). Suivant ainsi ses envies, on va avancer, voyager, explorer. D'autre part, le plaisir ancre dans l'existence. Il permet une

présence, une instantanéité et un degré de conscience qui n'est pas sans rappeler certaines approches méditatives asiatiques :

« Quand je danse, je danse ; quand je dors, je dors ; et même quand je me promène solitairement en un beau verger, si mes pensées se sont occupées de choses étrangères à la promenade pendant quelque partie du temps, une autre partie du temps je les ramène à la promenade, au verger, à la douceur de cette solitude et à moi (...) Notre grand et glorieux chef d'œuvre, c'est de vivre à propos. » - III 13 – (2009, pp. 1336-1337)

L'accès, léger, doit être simple, facile. La facilité, « l'aise » déjà rencontrées apparaissent comme des notions opératoires : nous pouvons, devons glisser, suivre le flux du monde et de notre pente, non pas aller à contre-courant (III, 3 ; III, 9 ; III, 10).

Si on lit si souvent cet appel à la fluidité, c'est que Montaigne éprouve aussi la difficulté de composer avec ses désirs et ses émotions, constate que la colère ou la tristesse plongent son esprit dans l'ombre (III, 4)

La maîtrise des désirs est donc une discipline. Il ne s'agit pas de garder à distance les hauts et les bas, les chauds et les froids, les attraites et répulsions qui sont inévitables. Mais il s'agit de se garder de l'emprise qu'ils pourraient prendre. Il est donc question de s'exercer à une certaine indifférence, qui ne soit pas pour autant anesthésie, à une capacité d'acceptation, qui ne soit pas abdication, à cette retenue qui n'est pas ascèse (III, 10) :

« J'ordonne à mon âme de regarder et la douleur et la volupté de vue pareillement calme » - III 13 – (2009, p. 1341)

La maîtrise étant difficile, Montaigne identifie au moins deux méthodes pratiques pour garder la bride sur les désirs.

La première est la diversion, technique qu'il utilisa pour soulager les autres, telle une veuve affligée, et pour se guérir lui-même à la mort de son ami Etienne de la Boétie. Faire diversion, nourrir l'appétit émotionnel d'autre chose que la douleur, contrebalancer, rééquilibrer. Il ne s'agit pas d'aller contre, car l'opposition risque de renforcer, mais de proposer une alternative, un ailleurs, voire une autre naissance (III, 4).

La seconde technique consiste à prendre les passions à leur début et à veiller à ce qu'elles ne puissent pas nous envahir.

« Avec bien peu d'effort j'arrête ce premier mouvement de mes accès de passion, et j'abandonne le sujet qui commence à peser sur moi, et avant qu'il m'emporte. Celui qui n'arrête pas de départ ne saurait arrêter la course. Celui qui se sait pas fermer la porte aux passions ne les chassera pas une fois entrées. Celui qui ne peut venir à bout du commencement ne viendra pas à bout de la fin. » - III, 10 - (2009, p. 1228)

18.7 Action / acception

Nous l'avons vu, le changement et la diversité sont des traits fondamentaux du monde, flux dont la colonne vertébrale est la nature. Montaigne estime qu'il faut accepter cette nature et ces traits, ainsi que sa « fortune », notion que l'on trouve fréquemment sous sa plume (III, 2 ; III, 8 ; III, 12).

« Il faut apprendre à supporter ce qu'on ne peut éviter. Notre vie est composée de choses contraire, comme

l'harmonie du monde est faite aussi de divers tons, agréables et rudes, aigus et bas, doux et forts. Le musicien qui n'en aimerait que les uns, que voudrait-il dire? Il faut qu'il s'en sache les utiliser ensemble et les combiner, et nous aussi les biens et les maux qui sont consubstantiels à notre vie. » - III, 13 - (2009, p. 1314)

Toutefois, la nécessité d'accepter le flux, la nature et la fortune ne signifie pas l'abandon de toute initiative personnelle.

D'abord, parce que ce n'est pas si simple. Nous l'avons vu, pour Montaigne nous sommes des êtres de passions. Aussi le monde nous résiste-t-il (III, 9).

Ensuite, parce que nous avons l'obligation de participer à la vie commune. La politique et l'engagement dans l'action, notamment militaire, sont tout aussi évidents que la nécessité d'accepter le cours du monde et la solidarité (III, 3). Sénèque, pour qui vivre c'est combattre, est cité comme référence, et il apparaît plus noble de mourir au combat que dans son lit (III, 13).

La biographie de Montaigne témoigne de cet engagement. On imagine mal un noble du XVI^{ème} siècle avoir son parcours sans une bonne dose d'ambition, avec ce que cela signifie comme plaisir de l'intrigue. Pourtant, dans les *Essais*, la préférence pour la vie privée est nette (III, 1 ; III, 10)

« Je suis d'avis que la plus honorable occupation est d'être au service du public et être utile à beaucoup. (...) En ce qui me concerne, je m'en abstiens : en partie par scrupule de conscience (car en voyant le poids attaché à de telles professions, je vois aussi le peu de moyens que j'ai d'y satisfaire (...)), en partie par mollesse. Je me contente de jouir du monde sans faire l'empresé, de vivre une vie

seulement excusable et qui, seulement, n'est pénible ni pour moi ni pour autrui. - III, 9 – (2009, p. 1152)

Une des raisons de sa réserve tient donc à la conscience de la difficulté de la tâche publique, « *faire dignement le Roi* » étant « *le métier le plus âpre et difficile du monde* » (III, 7). Il en a eu l'exemple direct, avec son père, et a pu l'observer dans une actualité troublée (III, 10).

Tirailé entre l'évidence de l'action publique, la conscience de sa difficulté et la préférence pour la vie privée, Montaigne trouve une modalité particulière à l'engagement : le rôle. Celui-ci lui permet de distinguer le personnage et sa personne, de se donner à la fonction sans sacrifier sa vie. « *Le Maire et Montaigne ont toujours été deux, par une séparation bien claire* » - III, 10 - (2009, p. 1222).

Cette approche permet de garder attention, temps et énergie pour notre principale responsabilité, qui est celle que nous avons à l'égard de nous-même.

« Emporter une brèche, conduire une ambassade, administrer un peuple, ce sont actions éclatantes. Réprimander, rire, vendre, payer, aimer, haïr et avoir commerce avec les siens et avec soi-même avec douceur et équité, ne pas se laisser aller, ne pas se contredire par ses actes, c'est une chose plus rare, plus difficile et moins remarquable. Les vies retirées remplissent par là, quoi qu'on en dise, des devoirs aussi rudes ou plus et demandant autant ou plus d'efforts que ne le font les autres vies. » - III, 2 - (2009, p. 980)

Quant à la méthode d'action, Montaigne donne quelques indications.

La première concerne la finalité de l'action politique : la conservation. Paradoxalement, si le mouvement est conçu comme le propre de la vie, il est aussi perçu comme le grand danger des sociétés. L'instabilité est porteuse de conflits, de morts, d'injustice et de tyrannie. Il faut donc la limiter.

La valorisation de la coutume, qui stabilise, se comprend de ce point de vue, et la meilleure action est la plus légère. « *L'abstinence de faire est souvent aussi généreuse que le faire* » (III, 10) : il faut conserver, durer, et mieux vaut donc éviter les « *nouvelletés* ».

Une deuxième indication concerne l'attention aux circonstances et aux forces en présence. Comme pour les passions, Montaigne attire l'attention sur les commencements qui portent en eux leurs suites. N'est-il pas plus aisé de ne pas entrer dans une situation que d'en sortir ?

Enfin, Montaigne prône la souplesse et, une fois encore, la voie moyenne : refuser l'opiniâtreté, signe de bêtise, l'extrémisme facile, mais choisir la circonspection.

Cette approche déborde largement la politique. Elle est même, peut-être, la ligne de conduite la plus importante dessinée dans les *Essais* : celle de la vie « à propos ».

« *La valeur de l'âme ne consiste pas à aller haut, mais à aller d'un pas réglé. Sa grandeur ne s'exerce pas dans la grandeur, elle s'exerce dans le moyen degré.* » - III, 2 - (2009, p. 980)

18.8 Esprit et cerveau

L'exercice de l'esprit et de la raison par le jugement est le projet même des *Essais*. Le livre, écrit sur plus de 20 ans, est une matérialisation du mouvement de la recherche qui prime sur le résultat. Car nous sommes nés pour chercher la vérité, dans un monde qui présente quantité d'opportunités de « *chasse à la connaissance* » (III, 13). Nous pouvons y construire cette connaissance progressivement, les opinions s'emboitant les unes aux autres comme le font les tiges des plantes.

Et puis, comme souvent la position de Montaigne sur la connaissance et la vie de l'esprit est ambiguë.

D'une part, il se méfie de l'esprit : celui-ci a une capacité d'invention de problèmes, artificiels et parfois sans fondement, qui viennent s'ajouter aux problèmes réels et naturels auxquels nous confronte l'existence. Nous nous laissons surprendre par les morsures de malplaisantes pensées.

La raison elle-même, cette partie de l'esprit qui n'est pas esclave de l'imagination, n'est pas digne de toute confiance : les hommes, « *plaisants causeurs* » (III, 11), s'attachent plus volontiers aux causes hypothétiques qu'aux faits eux-mêmes. Ils sont pris dans les mots qui se renvoient les uns aux autres comme dans un dictionnaire, souvent sont ignorants de leur propre ignorance.

D'autre part, il fait confiance à l'esprit, sinon pour trouver quelque vérité définitive en tout cas pour s'orienter et vivre grâce au mouvement de la recherche.

Cette recherche, l'analyse du monde et de soi, vont donner un accès au réel. Rejoignant les antiques, Montaigne considère qu'on

ne vit pas dans le monde mais dans l'idée que l'on s'en fait. Aussi estime-t-il que les opinions sont vraies et saines si elles sont aisées et utiles à la vie (III, 5).

La maîtrise de son esprit et de ses mots est donc cruciale.

« J'essaie à tenir mon âme et mes pensées en repos. » - III, 10 - (2009, p. 1233)

« Il faut que notre conscience s'amende d'elle-même par renforcement de notre raison, non par l'affaiblissement de nos désirs » - III, 2 - (2009, p. 989)

« J'aime les mots suivants, qui amollissent et modèrent la témérité de nos énonciations : « Peut-être, En quelque manière, Quelque, On dit, Je pense » et expressions semblables. » - III, 11 - (2009, p. 1243)

Les *Essais* relèvent de cette discipline spirituelle. En témoignent leur construction et l'écriture même, oblique, décousue, sans cesse en mouvement. En témoignent aussi la reprise incessante du texte dans les différentes éditions et les ajouts dans les marges, publiés après sa mort.

« Cette farcissure est un peu hors de mon sujet. Je m'égare, mais plutôt par licence que par mégarde. Mes idées se suivent, mais parfois c'est de loin, et se regardent, mais d'une vue oblique. (...) J'aime l'allure poétique, par sauts et gambades. » - III, 9 - (2009, p. 1203)

« J'exprime ma pensée par éléments décousis, ainsi que l'on fait d'une chose qui ne peut être dite en une seule fois et en bloc. » - III, 13 - (2009, p. 1298)

Bien qu'elle puisse être utilisée pour vivre bien, la raison n'est pas suffisante. Elle ne sait pas, à elle seule, stabiliser les existences individuelles et collectives.

Montaigne va donc adosser son esprit à plusieurs contreforts. Ceux-ci vont permettre de transformer le fertile, capacité de produire, en fécond, capacité de produire du positif.

« De même que nous voyons que des terres en friche, si elles sont grasses et fertiles, foisonnent de cent mille sortes d'herbes sauvages et inutiles, et que, pour leur garder un rôle utile, il les faut assujettir et les employer à certaines semences pour notre service, et de même que nous voyons que les femmes produisent bien toutes seules des amas et pièces de chair informes, mais que, pour faire une génération bonne et naturelle, il les faut charger d'une autre semence, de même en est-il des esprits. » - I, 8 – (2009, p. 41).

Un premier contrefort est la nature : la nature en général, et la vie naturelle. Il ne s'agit pas de se fier à quelque idée de règles naturelles, mais de suivre l'exemple simple des paysans. Ceux-ci ne connaissent ni Aristote ni Caton, mais sont exemplaires de constance et de la patience.

Un deuxième contrefort est la coutume qui, nous l'avons vu, limite les dommages causés à la communauté par les imperfections de la justice. La coutume nous donne nos opinions, que nous ne saurions choisir par nous-même, et ainsi donne forme à notre vie.

Un troisième est le dialogue, qui permet d'éprouver ses propres opinions. Ce dialogue peut se faire en chair et en os, par les « conférences », « le plus fructueux et naturel exercice de notre esprit » (III, 8). Il peut aussi passer par les livres, troisième commerce cher à Montaigne.

Enfin, parce la raison ne suffit pas, nous pouvons compter sur l'expérience :

« Il n'est désir plus naturel que le désir de connaissance. Nous faisons l'essai de tous les moyens qui peuvent nous y mener. Quand la raison nous manque, nous y employons l'expérience qui est un moyen plus faible et moins noble ; mais la vérité est chose si grande que nous ne devons dédaigner aucun moyen susceptible de nous y mener. La raison a tant de formes que nous ne savons pas à laquelle nous attacher ; l'expérience n'en a pas moins. » - III, 13 – (2009, p. 1284)

19. Gandhi

Gandhi constate et affirme l'impermanence : monde, hommes, idées, tout bouge et meurt. Mais il affirme aussi sa foi en une permanence d'un autre ordre, une continuité qui lie, structure, soutient le tout. Cette force a plusieurs noms et formes : la Loi vivante de la Vie, la Vérité, elle-même identifiée à Dieu, ou Esprit, ou encore Amour. Ce monisme fonde une adhésion totale au réel et l'approche non-violente. La Vérité/Vie/Dieu étant complexe et infini(e), personne ne peut la/le saisir dans sa globalité. Dès lors, nous ne pouvons qu'être conscient de la limite de notre point de vue, qui impose nécessairement la prudence dans nos relations, c'est-à-dire la non-violence.

Gandhi affirme de manière évidente et répétée, voire obsessionnelle, la nécessité de réduire les désirs et de se limiter aux besoins élémentaires. Hors des besoins fondamentaux, il n'y a que des désirs qui nous enferment dans l'animalité et la servitude, individuelle ou collective. L'homme est donc en lutte incessante contre ses désirs, se purifie par le jeûne et la prière. Puisque les désirs sont à la base de toutes les inégalités, leur maîtrise a une dimension politique.

La non-coopération est décisive de la pensée et de l'action de Gandhi : elle lui permet de trouver une voie pragmatique entre le conflit et la coopération. Elle est à la fois refus - de la domination ou de certaines mesures injustes - et

acceptation - de l'État de droit et de la sanction, des personnes derrière les adversaires.

Dans le rapport aux adversaires, et aux autres en général, l'amour est une ressource bien plus utilisée que la justice. L'amour est la loi de la vie positive, la force de cohésion des êtres, du réel. Il appelle à son respect, sur le plan individuel et collectif.

L'esprit est notre capacité spécifique : il trace une ligne frontière avec la brute plutôt qu'avec l'animal. Cet esprit nous permet de chercher la Vérité, à défaut de la saisir. La raison étant limitée, nous devons compter aussi sur l'expérience, infinie, lieu même de l'existence. L'esprit est le passage obligé dans l'accès au monde, où nous vivons en fonction de nos idées et croyances. Nous devons donc donner les meilleures conditions de possibilité à la vie spirituelle, en commençant par nous dégager d'une vie matérielle et sensuelle envahissante.

Si Gandhi affirme parfois la nécessité de s'abandonner au flux de la vie et de s'en remettre à Dieu, il est et se définit comme un homme d'action. Cette dernière est une façon d'épouser le monde et de mettre en œuvre la Vérité. Elle est service à la collectivité et peut aller jusqu'au sacrifice, l'effacement total de soi. L'opposition entre action et acceptation n'a pas de sens : politique, éthique et religion sont inséparables. Cette exigence d'unité va de pair avec une exigence de cohérence entre les fins et les moyens, dont la non-violence est la clé. L'action peut être collective ou individuelle, porter sur la

communauté ou soi-même, mais elle est toujours circonstanciée.

Gandhi affirme à la fois l'interdépendance et l'indépendance, l'autosuffisance, l'autonomie. Ses positions sont socialistes, puisqu'il défend une égalité radicale et une solidarité évidente entre tous, et même avec le monde entier. Elles sont aussi libérales, puisqu'il affirme le caractère décisif de l'individu et de ses ressources. La dualité trouve sa cohérence dans une notion de liberté communautaire, nécessairement partagée.

19.1 Traits

Mohandas Karamchand Gandhi naît en 1869 à Porbandar, ville du Gujarat, État situé au Nord-Ouest de l'Inde alors britannique. Issu d'une caste de marchands, son père est actif dans la fonction publique, un temps ministre de la principauté de Rajkot.

Marié à 13 ans à Kustürbā, ils auront quatre fils dont les naissances s'étalent de 1888 à 1900. En 1888, il part étudier le droit à l'University College de Londres. Se mettant ainsi en délicatesse avec sa caste, une fois en Europe il respecte pourtant les vœux faits à sa mère : abstinence d'alcool, de viande et de relations sexuelles. Les vœux, comme outils d'engagement personnel, resteront présents tout au long de sa vie.

Le passage londonien ouvre Gandhi sur l'Europe, mais aussi sur d'autres cultures et religions, comme le bouddhisme. Il entre même plus en profondeur dans sa propre tradition par diverses

rencontres et lectures. Admis au barreau anglais en 1891, il rentre néanmoins en Inde.

Après deux ans sans éclat, il a l'opportunité de partir travailler pour des commerçants indiens établis en Afrique du Sud, autre colonie britannique. Il y découvre la brutalité de la ségrégation. Son contrat terminé, en accord avec sa communauté il décide de rester pour mener un combat politique. Il fait venir sa femme et ses deux premiers fils, et s'installe pour des années. C'est là que le jeune homme timide et quelconque se mue en leader, fonde rapidement le « Natal Indian Congress » et un journal, « Indian Opinion ». Pendant près de vingt ans, il mène une série de combats en faveur des droits des Indiens, comme le droit de vote ou de circulation. Il met au point la méthode qu'il reprendra en Inde : utiliser la pression populaire, non-violente, et l'exigence d'un même droit pour tous quelle que soit l'origine. Cette attitude légaliste le fait participer, au côté des Anglais, à la guerre des Boers et contre les Zoulous.

Il confirme cet engagement pendant la Première Guerre mondiale. Il est alors rentré en Inde, en 1915. Constatant qu'il ne connaît pas bien son pays, il décide de le parcourir tout en établissant sa base dans un ashram, lieu de vie communautaire qu'il crée à Ahmedabad. Commence alors un enchaînement de luttes sociales et politiques, tantôt locales, tantôt générales, sur des sujets divers : accès à la terre, taxes, enseignement et éducation, assainissement et santé publique... À partir de 1921, le combat se porte sur l'indépendance politique. Devenu responsable du parti du Congrès, il fait basculer la structure dans un mouvement de masse. Le parti, fondé en 1885 par des Anglais, a longtemps été tiraillé entre modérés souhaitant un dominion et radicaux

indépendantistes ; fin 1929, il se prononce pour le *Purna Swaraj*, une complète souveraineté.

L'indépendance unilatérale est déclarée le 26 janvier 1930. Il faudra encore plus de 15 ans pour arriver à l'indépendance effective, reconnue par les Anglais et la communauté internationale. Durant cette période, Gandhi s'engage dans des élections, négocie des accords avec les Britanniques, fait des séjours en prison, des jeûnes pour mettre fin aux violences inter-religieuses, échappe à des tentatives d'assassinat, quitte le Congrès et y revient, porte un rude coup aux Anglais en pleine seconde guerre mondiale avec le mouvement « *Quit India* », lutte contre Bose, partisan de la violence, et Jinnah qui souhaite la partition de l'Inde et du Pakistan.

Finalement, ce sont ces deux États qui naissent le 15 août 1947. Gandhi a gagné le combat de l'indépendance, mais perdu celui de la fraternité. Ironie de l'histoire, il est assassiné quelques mois plus tard par un fanatique hindou qui le tient pour responsable de la partition.

19.2 Changement / conservation

La position de Gandhi sur le changement est paradoxale.

D'une part, il constate et affirme l'impermanence. Ni le monde, ni les hommes, ni les idées ne peuvent rester identiques. Tout bouge,

et meurt : « *L'homme est un être de progrès. Il n'y a rien d'immobile dans la nature* ». (1967, p. 73 - 1947⁷).

D'autre part, il affirme aussi la croyance en une permanence d'un autre ordre. Il s'agit bien d'une croyance, qui échappe à la raison et au constat objectif. Cette permanence est une continuité, à travers tout, qui lie, structure, soutient le tout. Il la nomme « loi fondamentale ».

Cette loi se présente à visages multiples. Le premier est de l'ordre du vitalisme : la Loi vivante de la Vie – avec les majuscules dont Gandhi est friand -, « *the living Law of Life* », un pouvoir de vie immuable.

Par identification de ce pouvoir vital à d'autres notions que la vie, la continuité bascule du plan naturel au plan spirituel. En effet, la Vie est identifiée à la Vérité, qui elle-même est identifiée à Dieu, ou Esprit, ou encore Amour

« *Dieu peut être appelé par tout autre nom tant que cela connote la Loi vivante de la Vie, en d'autres mots la Loi et le Législateur réunis.* » (1967, p. 70 - 1946)

Cette affirmation de la Loi fondamentale de la Vie, Dieu, l'Esprit, l'Amour, est le socle de la vie engagée de Gandhi. Cela peut sembler léger sur le plan intellectuel car on échappe, pour le moins, à l'exigence de distinction et de clarté. Gandhi reconnaît d'ailleurs la limite de la raison dans l'appréhension de la loi.

⁷ Dans le présent chapitre, lorsque les citations sont issues d'anthologies qui couvrent une large plage temporelle, l'année précise du texte de Gandhi est indiquée en deuxième partie de la parenthèse de référence.

Cela dit, on peut aussi y voir un monisme, jouant sur l'ambiguïté des termes, maladroit dans l'expression mais cohérent dans son contenu.

En tout cas, l'affirmation est puissante sur le plan existentiel. En effet, elle fonde une adhésion totale au réel :

« Ma doctrine signifie que je dois m'identifier avec la vie, avec tout ce qui vit, que je dois partager la majesté de la vie en présence de Dieu. La somme totale de la vie est Dieu ».
(1967, p. 479 - 1932)

Et cette adhésion va suivre d'autres lois, des déclinaisons de la loi fondamentale : la loi de l'amour ; la loi de *l'ahimsa*, c'est-à-dire de la non-violence ; et la loi de la souffrance.

La *loi de l'amour* est une formulation positive de la loi de la vie, puisque le flux de la vie réunit, construit, féconde.

« En réalité, la somme totale de l'expérience humaine est que, d'une façon ou d'une autre, les hommes continuent d'exister. De ce fait, je déduis que c'est la loi de l'amour qui gouverne l'humanité. Si la violence, c'est-à-dire la haine, nous avait gouvernés, nous aurions depuis longtemps disparu. Pourtant, le drame est que les hommes et les nations soi-disant civilisées se comportent comme si le fondement de la société était la violence. » (1986, p. 611 - 1940)

La *loi de la non-violence* s'articule à cette loi de l'amour, au flux. Puisque les termes sont interchangeables, elle s'articule aussi à la Vérité.

Non-violence et Vérité sont chez Gandhi inséparables. La raison semble être d'ordre, non seulement moral, mais aussi

épistémologique. La Vérité/Vie/Dieu étant complexe et infini(e), personne ne peut la/le saisir dans sa globalité. Dès lors, nous ne pouvons qu'être conscients de la limite de notre point de vue, qui impose nécessairement la prudence dans nos relations, c'est-à-dire la non-violence. Ce point, peut-être inspiré de la tradition jaïn de "syâdvâda" selon laquelle un jugement est conditionné aux sens ou aux circonstances, est décisif de toute la pensée gandhienne.

Enfin, la *loi de la souffrance* s'enracine elle aussi dans le flux de la vie et dans la nécessité de nous y inscrire avec prudence, voire abnégation : les mères souffrent pour que leur enfant naisse, la graine meurt pour que la plante advienne.

19.3 Situation / relation

Tout comme il affirme à la fois l'impermanence et la permanence, Gandhi affirme à la fois l'interdépendance et l'autonomie. Les deux aspects sont nécessaires à la vie de l'individu et de la société.

Cette conviction est le fondement de ses positions politiques, qui sont autant socialistes que libérales, au sens strict des termes.

Ses positions sont socialistes puisqu'il affirme le caractère fondamental du social, une égalité et une solidarité évidente entre tous. C'est vrai sur le plan théorique et cela engendre des positions politiques : une approche internationaliste, horizontale et égalitariste, un partage des richesses, un refus de l'intouchabilité.

Il est intéressant de noter que l'égalitarisme n'implique pas l'uniformité. Ainsi, Gandhi affirme l'égalité des sexes, mais pas des occupations (1967, p. 290), croit à la division du travail, mais veut l'égalité des salaires (1967, p. 201).

Par contre, ce socialisme implique de « penser par le faible » :

« Une heure par jour, nous devrions tous faire ce que les pauvres doivent faire. » (1967, p. 202 - 1921)

« Nous devons réellement devenir les mandataires des multitudes muettes. » (1986, p. 378 - 1930)

Gandhi tient aussi des positions libérales puisqu'il affirme le caractère décisif de l'individu et de ses ressources. D'abord, en affirmant qu'aucune société ne peut être construite sur la négation de la liberté (1967, p. 312). Mais aussi, plus profondément, en indiquant que, dès lors que l'individu comprend qu'il est contraire à la dignité d'appliquer des lois injustes, plus aucune tyrannie n'est possible. On retrouve, comme chez Montaigne/la Boétie, une dénonciation de la servitude volontaire (1986, p. 37).

La contradiction apparente entre les dimensions communautaire et individualiste de sa pensée se résout par une notion de liberté communautaire : la liberté est nécessairement partagée, ne peut exister que si elle est commune.

L'idée d'une individualité parmi des semblables se retrouve dans la manière dont il se perçoit, lui-même, comme une personne quelconque :

« Je prétends n'être rien d'autre qu'un homme aux capacités moindres que la moyenne. Je ne prétends à aucun mérite particulier pour avoir été capable d'atteindre de tels niveaux de non-violence ou d'abstinence avec de laborieuses recherches. Je n'ai pas l'ombre d'un doute que chaque homme ou chaque femme pourrait faire ce que j'ai fait, s'il ou elle faisait le même effort et cultivait les mêmes espoir et foi. » (1967, p. 13 - 1936)

19.4 Conflit / coopération

Conflit et coopération sont tous deux fondamentaux pour Gandhi.

Le conflit parce que la société et le monde sont multiples, divers, et que cette diversité ne peut que générer des confrontations conflictuelles. Ainsi, toutes les évolutions sociales proviennent d'initiatives de minorités opposées aux majorités (1986, p. 37).

La coopération parce que, solidaires entre nous et du monde, nous ne pouvons pas nous limiter au conflit. Par exemple :

« Je suis profondément convaincu que nous ne tirerons pas le meilleur parti de l'agriculture tant que nous n'adoptons pas l'agriculture coopérative. N'est-il pas évident qu'il est bien mieux pour la centaine de familles d'un village de cultiver leurs terres collectivement et de partager leurs revenus plutôt que de diviser leur terre en une centaine de parcelles ? Et ce qui s'applique à la terre s'applique aussi aux troupeaux. » (1967, p. 392 - 1942)

Toute la pensée de Gandhi consiste alors à organiser la dynamique entre les deux dimensions. Pour ce faire, il développe les notions de non-coopération et de non-violence. Elles permettent de vivre le conflit tout en le désamorçant. Car la non-coopération est à la fois dans le refus et dans le respect.

Dans le refus : celui du « non » et de la rupture des chaînes.

Dans le respect. D'abord, car la non-coopération refuse le contenu sans pour autant refuser la forme. Ainsi, la personne qui résiste à l'autorité accepte la sanction qui découlera de son acte, et dès lors l'autorité. Elle n'est pas anarchiste. Ensuite, car le refus d'une

situation, d'une domination, d'une injustice, ne signifie pas le refus des personnes auxquelles ces situations nous confrontent. Par exemple, la volonté de détruire le capitalisme ne signifie nullement la haine des capitalistes.

Refus et respect poussent à trouver un équilibre dynamique, une harmonie.

Plus précisément, la non-coopération est une modalité pratique de la non-violence, l'*ahimsa*, qui est adossée à la Vérité.

« La règle d'or de la conduite est la tolérance mutuelle, puisque nous ne penserons jamais tous de la même façon et que nous verrons toujours la Vérité par fragments depuis différents angles ». (1967, p. 420 – 1926)

Dès lors, notre seul ennemi est nous-même quand nous croyons avoir raison, seul : *« dans le dictionnaire du non-violent, l'expression ennemi extérieur n'existe pas ».* (1986, p. 148 - 1940)

19.5 Amour / justice

Gandhi constate et affirme une exigence de justice, qui est un ressort de son combat indépendantiste et démocratique.

« Le seul moyen d'éviter la violence consiste à lui permettre de s'exprimer dans le sens de la justice. Je n'ai rien trouvé d'autre que la non-coopération. » (1986, p. 185 - 1920)

Sa conception de la justice est alors distributive : « à chacun selon ses besoins » est la seule et réelle signification de l'égalité économique à laquelle il tient tant (1967, p. 267).

Mais il affirme et croit bien plus à cet amour assimilé à la Vie, Dieu, la Vérité.

Nous l'avons vu, l'amour, comme loi fondamentale, est la loi de la vie positive et cohérente. La force de l'amour est la force de cohésion des êtres, du réel. La preuve de son existence et de son efficacité est l'univers même : sans lui, il aurait sombré dans le chaos et disparu. « *L'amour soutient le monde* » (1967, p. 40 - 1919)

Cet amour est exigeant. Il n'est pas une formule creuse, mais un appel au don, à la démarche vers les autres, qui dépasse la simple réciprocité.

Il s'agit d'une exigence sur un plan notionnel. Gandhi distingue spécifiquement l'amour comme relation de don, et non de réciprocité. C'est dans cette perspective que peut se comprendre l'amour du voisin à qui on ne fait pas confiance, ou même de celui qui vous hait. L'*ahimsa* est cet « *état positif d'amour qui consiste à bien agir, même envers celui qui se conduit mal* » (1986, p. 251 - 1920)

C'est aussi une exigence à vivre.

D'une part, sur le plan individuel. L'*ahimsa* est une notion directrice, une boussole dans la vie quotidienne de nos propres actes.

D'autre part, sur le plan collectif. L'amour gandhien est politique, et pragmatique. Le *swadeshi*, mouvement qui prône l'autonomie et la préférence donnée à ce qui est proche, permet de le comprendre.

« Le swadeshi est la seule loi cohérente avec la loi de l'amour et de l'humilité. Il est arrogant de penser à se lancer au service de toute l'Inde quand je parviens à peine à servir ma propre famille. Mieux vaut concentrer mes efforts et considérer qu'à travers elle je sers toute la nation et, si on veut, toute l'humanité. C'est cela l'humilité et l'amour. » (1967, p. 412 - 1933)

« Nous devons élargir le cercle de notre amour jusqu'à ce qu'il embrasse tout le village ; le village à son tour doit prendre dans son pli le district, le district la province, et ainsi de suite jusqu'à ce que notre amour s'étende au monde entier. » (1967, p. 420 - 1929)

19.6 Désir / besoin

Gandhi affirme de manière évidente et répétée, voire obsessionnelle, la nécessité de réduire les désirs et de se limiter aux besoins élémentaires.

Ces besoins sont peu nombreux : une alimentation équilibrée qui permet au corps de fonctionner, une maison décente où vivre, l'accès à l'éducation pour ses enfants et des soins médicaux adaptés. (1967, p. 267).

Hors des besoins fondamentaux, il n'y a que des désirs qui nous enferment dans la brutalité et nous mènent à la servitude, individuelle ou collective :

« La brute, par nature, ne sait pas se contenir. L'homme est homme parce qu'il est capable, et seulement s'il est capable de discipline, de retenue » (1927, p. 291)

*« La servitude est de deux types : être l'esclave d'une domination externe ou de ses propres besoins artificiels »
(1967, p. 377 - 1946)*

L'existence humaine, en tout cas celle de Gandhi, est donc une lutte incessante contre ses désirs. Il affirme que son existence est basée sur des « *résolutions disciplinaires* » (1927, p. 359). Différents moments-clés jalonnent sa vie de discipline. Nous avons déjà évoqué les vœux lors de son départ en Angleterre. Son engagement dans le *brahmacharya* à la quarantaine est une autre étape. Il choisit alors un style de vie monacal, de retenue, notamment par l'abstinence sexuelle. À la même époque, il découvre lors de sa première expérience de prison que certaines règles que les détenus sont obligés de respecter correspondent à celles des ascètes : repas avant le crépuscule, privation de thé...

Toute cette discipline est un travail de purification de soi, qui passe par le jeûne, la prière et la non-possession.

Parfois, les termes utilisés par Gandhi à l'égard des désirs sont si négatifs qu'il est difficile de ne pas s'interroger sur la dimension névrotique de son ascèse.

*« Un jeûne complet est une négation complète de soi. »
(1967, p. 35 - 1933)*

« Tant que nous ne sommes pas réduits à rien, nous ne pouvons pas surmonter le mal en nous. » (1967, p. 90 - 1928)

Mais, par ailleurs, on comprend son exigence comme celle de se réduire, sans limite, non pas pour se détruire mais afin de trouver un « *esprit de contentement* » (1986, p. 75 - 1933). Celui-ci permet

d'épouser le monde, son flux de croissance, de construction, d'amour.

Dans cette perspective, la priorité au besoin sur le désir a une dimension politique. D'abord, parce que la maîtrise est la condition de l'action politique de chacun, qui est service. Le gouvernement d'une Inde indépendante passe par le gouvernement de soi.

Ensuite, parce que seule une maîtrise collective permet la civilisation au sens strict : la réduction délibérée et volontaire des désirs qui favorise la satisfaction, le bonheur, et augmente l'aptitude à servir (1986, p. 75).

À l'inverse, la non-maîtrise est la racine de toutes les inégalités. La richesse est fondamentalement collective. Elle appartient au peuple, et l'appropriation privée qui permet de répondre aux besoins élémentaires est la seule légitime. Le reste doit être utilisé pour la société. (1967, p. 193)

« Les riches ont des réserves superflues d'objets dont ils n'ont pas besoin et qui sont par conséquent négligées ou gaspillées; pendant ce temps, des millions de personnes meurent de faim, n'ayant pas de quoi se nourrir. Si chacun ne possédait que ce qui lui est nécessaire, personne ne serait dans le besoin et tout le monde vivrait dans le contentement. » (1986, p. 74 - 1933)

« La règle d'or est de refuser résolument de posséder ce que les millions ne peuvent avoir. » (1967, p. 191 - 1926)

19.7 Action / acceptation

Si Gandhi affirme parfois la nécessité de s'en remettre à Dieu, c'est-à-dire de s'abandonner au flux de la vie, il est et se définit comme un homme d'action. Pour lui, « « être », c'est « faire » » (1967, p. 199 - 1935). Prendre part à la politique est donc une modalité de son engagement dans la vie et de son existence religieuse (1967, p. 102).

Car l'action est une façon d'épouser le monde et, compte tenu des équivalences, de mettre en œuvre la Vérité. L'opposition entre action et acceptation n'a donc pas de sens : politique, éthique et religion sont inséparables.

Cette exigence de cohérence des dimensions va de pair avec une exigence de cohérence entre les fins et les moyens de l'action. Puisqu'agir revient à accepter la diversité et à contribuer à la loi de l'amour, l'action doit non seulement viser un respect de chacun et une cohérence sociale, mais elle doit elle-même être respectueuse et productrice de liens : « *le moyen est en même temps la fin* » (1986, p. 314 - 1933).

L'exigence de cohérence sera le cœur de l'action, va pomper le sens/sang dans les différents endroits du corps social et de son esprit, par différents canaux.

Toute la pratique de Gandhi est expérimentale, dans la ligne de cette expérience qui complète la raison. Il s'agit de tester la non-violence. Après des décennies de lutte, il écrit :

« *Je ne domine pas encore l'ensemble de la technique de la non-violence. L'expérience est toujours en cours.* » (1986, p. 609 - 1940).

La non-violence est aussi une mise en œuvre de la Vérité, puisqu'il s'agit de s'opposer à ce qui fait obstacle à cette Vérité, à l'unité, au respect de chacun. Il faut dire non, ce qui est aussi important que dire oui, tout comme le désherbage est aussi nécessaire à l'agriculture que les semailles (1986, p. 256).

Le refus peut prendre deux grands chemins : la non-coopération et la résistance passive, ou désobéissance civile. La première est une arme générale dans la lutte contre l'occupant anglais et pour la constitution d'une communauté indépendante : le retrait de son soutien à l'État qui vous opprime. La seconde doit être circonscrite : le refus d'appliquer certaines réglementations avec pour objectif la suppression d'un abus spécifique (1986, pp. 18 et 333).

La non-coopération est un acte de libération. Elle est le moyen de sortir de la servitude volontaire. Car, pour Gandhi, toute servitude est volontaire. Et, puisqu'elle est volontaire, c'est qu'elle s'enracine dans l'esprit.

En menant une action individuelle, on mène l'action collective. Plus encore, cette action collective est l'existence même de l'individu, qui se déploie dans et par la transformation de soi.

L'action est donc interne et externe. L'interne, c'est le don, l'abandon de soi, jusqu'au sacrifice ; l'externe, c'est le service à la communauté. Il s'agit des deux faces d'une même pièce. La perfection se cherche dans le service.

Enfin, de manière plus pratique, Gandhi conçoit l'action comme devant être progressive et déterminée par les circonstances dans lesquelles elle est située (1967, p. 103). Ces circonstances la fondent, et lui donnent son caractère incertain.

« La vie est gouvernée par une multitude de forces. La navigation serait tranquille si on pouvait déterminer le cours d'une action par un seul principe dont l'application à un moment donné serait si évident qu'elle ne nécessiterait pas un temps de réflexion. Mais je ne peux pas me souvenir d'un seul acte qui ait pu être déterminé si facilement. »
(1967, p. 442 - 1928)

« Je n'ai pas le souci d'apparaître cohérent. (...) Je sens et pense à un moment donné sur la question, sans considération pour ce que je peux avoir dit avant à son propos. » (1967, p. 37 - 1933)

19.8 Esprit et cerveau

L'esprit est, pour Gandhi, la capacité spécifique de l'homme. C'est lui, et son usage, qui tracent la ligne frontière entre l'homme et, non pas l'animal parfois aussi sacré que l'homme à ses yeux, mais la brute. Grâce à cet esprit, l'homme va pouvoir adhérer au monde, chercher Dieu, la Vérité, pratiquer l'Amour, toujours selon l'équivalence des termes.

Cette capacité est commune à tous. Mais les circonstances, individuelles ou collectives, peuvent faire obstacle à son déploiement. C'est en particulier le cas lorsque la force physique et matérielle s'oppose à la force morale. Il nous faut alors retrouver cette dernière, la réveiller, et travailler à son déploiement.

Conscient de notre capacité spirituelle, nous pouvons lui donner toute la place qu'elle mérite, exige, et nous inscrire dans la recherche de la Vérité. Cette recherche est infinie, car nous sommes incapables de saisir la Vérité dans sa globalité.

D'une part, comme évoqué déjà, nous n'avons qu'un point de vue, particulier, précis, qui nous oblige à la tolérance.

D'autre part, notre esprit, et plus précisément notre raison, sont limités. L'intellect seul ne nous permet pas d'appréhender le monde et la Vérité. C'est pourquoi il faut passer par l'expérience et l'intuition, cette petite voix intérieure, seul tyran auquel on puisse accepter de se soumettre (1967, p. 14). Il s'agit alors de compléter la raison par la foi.

L'expérience et la recherche, pour être fécondes, nécessitent de maîtriser ce qui nous éloigne de la Vérité, de Dieu, du mouvement. Pareille maîtrise passe par la prise de distance avec ses positions, ses points de vue, ses émotions.

L'esprit est donc un outil pour vivre, et aussi le lieu même de la vie : on ne vit pas dans le monde, mais dans l'idée que l'on en a. Notre vie sera plus ou moins bonne, juste, heureuse, selon que notre esprit est clairvoyant ou non, selon que nous avons ou pas l'esprit de contentement. « *La joie n'a pas d'existence indépendante. Elle dépend de notre attitude face à la vie* » (1986, p. 80 - 1933). La liberté provient d'un effort de maîtrise intérieure.

Cette maîtrise n'est pas seulement formelle. Elle va de pair avec un certain contenu. Plus exactement, le fait même d'accorder la priorité à la vie spirituelle implique de se dégager de la vie matérielle et sensuelle. Nous avons déjà vu cette importance de l'abstinence, du silence, de la prière, du jeûne et du dénuement.

« *La vie que je vis est très facile et très confortable, si facile et très confortable sont un état d'esprit. J'ai tout ce dont j'ai besoin sans le moindre souci de devoir conserver quelque trésor personnel.* » (1967, p. 4 - 1925)

Enfin, la vie de l'esprit et la vie par l'esprit ont une dimension éminemment pratique et politique.

D'abord, car l'exigence spirituelle d'humilité et d'acceptation de points de vue différents est indissociable de la non-violence, de la démocratie, du débat et du respect des minorités qui l'accompagnent.

Ensuite, parce que l'exigence spirituelle engage une solidarité dans le dénuement, une des clés de son action :

« Je ne crois pas qu'un individu puisse gagner en spiritualité quand ceux qui l'entourent souffrent. Je crois en l'advaita, je crois en l'unité essentielle de l'homme et à celle de toutes les vies. Pour cette raison, je crois que si un homme gagne en spiritualité, le monde entier gagne avec lui et, si un homme tombe, le monde entier tombe aussi. » (1967, p. 223 - 1926)

20. Tenzin Gyatso

L'impermanence est l'un des postulats du bouddhisme et de la pensée de Tenzin Gyatso. Ce changement affecte les personnes et les choses, les phénomènes, les pratiques et les institutions. Elle est la raison même de l'Histoire. Ne pas l'accepter, vouloir que les choses soient permanentes alors qu'elles sont fugaces, est une des causes de la souffrance. La mort n'est qu'une transformation parmi d'autres.

Le désir, source d'attachement, est un des poisons mentaux au même titre que l'ignorance et la haine. Ces poisons se nourrissent des émotions, qu'ils nourrissent en retour, et obscurcissent le jugement. Ils font ainsi obstacle à la compassion, qui nous est naturelle. Il importe donc de les maîtriser. Toutefois, il existe aussi des désirs positifs : le désir de bonheur, de liberté, et d'amour. Ils sont si fondamentaux qu'ils peuvent être assimilés à des besoins primaires qui, eux, sont légitimes.

Le conflit est un fait, auquel Tenzin Gyatso a été confronté dès son plus jeune âge à travers l'invasion du Tibet par l'armée chinoise. Face à ce fait, il affirme la nécessité de la non-violence et de la coopération : par ses textes et par son approche politique, comme lorsqu'il abandonne l'exigence d'indépendance du Tibet au profit d'une autonomie. Il utilise la notion d'harmonie, et considère que le seul ennemi que nous ayons est intérieur. L'ennemi extérieur ne l'est que si nous le

considérons comme tel ; vu dans une perspective positive, il peut être un enseignant qui nous oblige à exercer notre esprit de maîtrise et de compassion.

La justice est une attente, un besoin, un droit politique. Mais l'amour est un besoin plus fondamental. Cet amour est une condition de vie, au sens strict, puisque l'enfant ne peut survivre à sa naissance que grâce à l'amour de sa mère. Il relève de la vie de l'esprit, est une condition de paix intérieure. Il peut prendre la forme de la bienveillance, et influencer alors le champ politique.

L'esprit est la capacité à prendre distance avec ses besoins et ses désirs. La spiritualité est donc une distanciation, un changement de point de vue qui permet de se libérer de ses craintes, de s'inscrire dans le flux du monde tout en échappant à son possible effet sur soi.

La transformation de l'esprit est la première transformation du monde, l'action la plus intime. Nous pouvons et devons agir au niveau local, là où nous sommes, et au niveau global, car tout est interconnecté. Mais il est tout aussi nécessaire d'accepter le flux. L'esprit permet de distinguer ce qui nécessite action ou acceptation.

Enfin, Tenzin Gyatso s'inscrit encore dans la tradition bouddhiste en considérant que l'interdépendance est aussi fondamentale que l'impermanence. Cette interdépendance, loi de la nature, fondement de la compassion, a pour corollaire l'impossible définition stricte des êtres.

20.1 Traits

Tenzin Gyatso naît sous le nom de Lham Dhondup en 1935 dans une famille de paysans tibétains. Son grand-oncle est un lama important, qui a notamment accueilli le 13^e Dalaï-lama - responsable politique du pays et chef spirituel du bouddhisme tibétain - lors d'une de ses fuites dans le contexte politique du début du XX^e siècle. Ayant manœuvré entre les empires britannique et chinois, le Tibet est pris dans les troubles de la fin de ces deux puissances.

Identifié comme la réincarnation du 13^e Dalaï-lama, Lham Dhondup devient Tenzin Gyatso en 1937, est installé en '40 au palais du Potala à Lassa et y reçoit une éducation de moine bouddhiste.

1950 marque à la fois son intronisation comme 14^e Dalaï-lama et l'intervention militaire de l'armée chinoise au Tibet, appelée « reconquête » par les Chinois et « invasion » par les Tibétains. Unifié au VII^e siècle et un temps puissant empire, le Tibet est intégré à l'empire chinois à partir de la dynastie Yuan, au XIII^e. Il profite de la naissance de la République de Chine en 1911 pour affirmer son indépendance, sans que celle-ci ne soit reconnue par la communauté internationale.

Durant les années '50, Tenzin Gyatso négocie avec les Chinois et tente d'exercer son mandat dans le cadre de « l'accord des 17 points », qui affirme la souveraineté chinoise et l'autonomie de gouvernement des Tibétains sur une large partie du territoire. Un programme de modernisation du pays, encore féodal à divers égards, est empêché par le conservatisme de l'aristocratie tibétaine

et certaines aspirations communistes chinoises. La Chine administre directement plusieurs provinces, où se développe une résistance armée.

En 1959, la population de Lassa s'oppose à Pékin à l'occasion d'un rassemblement de plusieurs dizaines de milliers de personnes qui veulent protéger le Dalaï-lama d'un enlèvement supposé. L'événement marque le début d'une insurrection, qui entraîne une déclaration d'indépendance, une répression chinoise victorieuse, l'imposition de la loi martiale et l'exil de Tenzin Gyatso en Inde. Nehru l'y accueille, lui permettant d'installer une communauté et un gouvernement en exil à Dharamsala.

Durant les années '60, Tenzin Gyatso négocie cette fois avec les Nations Unies et divers pays, dont les États-Unis souvent alliés, afin de faire reconnaître l'indépendance du Tibet. Des résolutions de l'Assemblée Générale de l'ONU condamnent des violations des droits de l'homme, mais aucune reconnaissance ne vient. À partir des années '70, le Dalaï-lama évolue vers une demande d'autonomie. Il mûrit une « voie médiane », qui aboutit à une proposition de plan de paix en cinq points, présentée devant le Comité des Droits de l'Homme du Congrès américain en 1987. Il reçoit le Prix Nobel de la Paix en 1989, et prend sa retraite comme chef d'État en 2011.

Outre son rôle politique, et son action en vue de permettre la conservation de la culture tibétaine, Tenzin Gyatso a organisé de nombreux dialogues : avec des scientifiques, menant à la création du « Mind and Life Institute » ; avec des représentants de différentes communautés religieuses ; avec des responsables politiques du monde, en particulier sur les questions de paix et d'environnement.

20.2 Changement / conservation

L'impermanence est l'un des postulats fondamentaux du bouddhisme et se trouve au cœur de la pensée de Tenzin Gyatso.

Il s'agit d'une des causes mises en évidence dans l'analyse de l'origine de la souffrance : croire que les choses sont permanentes, alors qu'elles sont fugaces, entraîne attachement et douleur.

« Prenons l'exemple d'une montagne. Elle semble être pareille aujourd'hui à ce qu'elle était hier. Formée il y a des milliers d'années, elle représente une continuité dans le monde des phénomènes. Si l'on constate une stabilité relative dans son apparence au niveau grossier, il faut pourtant admettre que chacune de ses particules, à un niveau très fin, se transforme d'instant en instant. Le changement, au plan infinitésimal, s'accompagne dans notre esprit d'une apparence de continuité. Or la continuité ainsi perçue est illusoire. Car rien ne perdure à l'identique, il n'y a pas deux instants consécutifs qui soient semblables ». (2009a, eK 929)⁸.

Les phénomènes perçus n'existent que du point de vue des noms et concepts que nous leur attachons. Ils n'ont d'autre permanence

⁸ Nous avons travaillé avec l'édition française (2009a) et anglaise (2010) de l'autobiographie spirituelle. Les citations sont reprises de l'édition française numérique, et notées « eK » pour « emplacement Kindle ». Les citations de « *In my own words* » (2009b) proviennent du texte anglais et sont traduits par nos soins.

que celle que nous leur accordons. Et, dès lors qu'un esprit les analyse, ces phénomènes s'évanouissent.

Il faut donc distinguer deux vérités : l'une relative, qui concerne l'apparence, et l'autre ultime, qui concerne l'absence de réalité propre des phénomènes. (2009a, eK 952)

Toutefois, en disant que les phénomènes sont vides d'existence intrinsèque, on ne déclare pas leur non-existence mais leur interdépendance. Par exemple, il n'existe pas de fleur « en soi », mais toute fleur est dépendante de ses apparences de forme ou couleur.

Il n'existe ni passé, qui n'est qu'un concept et non plus une réalité, ni présent, un insaisissable qui ne dure pas, ni futur, ensemble de projections imaginaires. Dans ce flux, les institutions sont temporaires, les vainqueurs d'aujourd'hui les vaincus de demain.

Enfin, l'impermanence est aussi une caractéristique de la personne, dont l'unité réside uniquement dans un flux de conscience.

« Un « je » ne peut pas être identifié depuis ses parties. Cependant, si dès lors nous en arrivions à dire qu'il n'est pas une personne, nous serions en contradiction avec nos propres expériences. Dès lors, l'existence de la personne doit être justifiée par la conscience subjective qui lui donne cette appellation. C'est pour cette raison que les choses, dit-on, existent seulement d'un point de vue nominal. Il n'y a pas de réalité objective. » (2009b, p. 167)

La mort, dès lors, n'est qu'une transformation comme une autre. C'est une partie du processus normal de la vie, qui ne mérite aucune angoisse.

Au contraire, en tant que bouddhiste, Gyatso souscrit à la foi en une permanence de la conscience et une réincarnation. Il considère la mort comme une expérience essentielle.

20.3 Situation / relation

L'interdépendance, comme l'impermanence, est fondamentale dans la pensée bouddhiste et dès lors dans celle de Tenzin Gyatso.

« L'analyse bouddhiste de la réalité rejoint les conclusions de la physique quantique, selon laquelle les particules de la matière sont réelles tout en étant dénuées de solidité ultime. De même, dans le bouddhisme, les phénomènes qui existent en dépendance, sont vides d'existence intrinsèque et autonome. » (2009a, eK 963)

L'interdépendance signifie que, si rien n'est substantiel, rien ne survient pour autant sans causes et conditions. Il existe un flot dynamique de changements incessants, issus d'un entrelacs de causes et d'effets.

Étant donnée cette impermanence, les phénomènes et les êtres ne peuvent être définis par des limites strictes. Par conséquent, ils échappent à la définition. Cette pensée de l'impermanence va de pair avec le nominalisme.

L'interdépendance est aussi conçue comme le fondement de la nécessaire compassion, de la reconnaissance de la fraternité humaine et de notre responsabilité à l'égard du monde. Puisque tout se tient, l'intérêt personnel exige de prendre en compte l'intérêt des autres. Plus largement, cela nous met en situation de « *responsabilité universelle* », notion centrale pour l'auteur.

« Par le passé, les différentes communautés pouvaient penser qu'elles étaient séparées. Mais aujourd'hui, (...) ce qui arrive dans un pays affecte beaucoup d'autres pays. Le monde est devenu de plus en plus interdépendant ». (2009a, eK 1140)

Nous sommes donc responsables les uns des autres, aujourd'hui et à l'égard des générations à venir. La nécessité d'un accès équitable aux ressources naturelles et de la protection de ces dernières se comprend dans cette perspective.

Enfin, selon la foi bouddhiste, l'action est située dans un cycle qui dépasse la vie de l'individu. La raison profonde de la réincarnation est de réaliser la tâche inachevée de la vie précédente.

20.4 Conflit / coopération

Tenzin Gyatso acte que le conflit est une donnée du réel. Il en a fait l'expérience directe par la présence chinoise au Tibet, puis par des décennies de violences et de tractations. Il l'a aussi constaté par son observation et son exploration du monde.

Pourtant, il a toujours défendu la coopération et, inséparable de celle-ci, la non-violence.

Cette option découle de l'idée d'interdépendance : puisque tout est lié, notre survie dépend de notre coopération. Aussi affirme-t-il dans ses textes la nécessité d'une compréhension entre personnes et nations, une solidarité étroite et un respect inconditionnel.

« La conscience de l'interdépendance entraîne à terme une diminution de la violence. (...) La non-violence ne se réduit pas à une absence de violence car il s'agit d'une attitude

active, motivée par le désir d'apporter du bien à autrui. Elle équivaut à l'altruisme ». (2009a, eK 1119)

En tant que chef du gouvernement tibétain en exil, il semble s'être toujours refusé à agir violemment, à cautionner ou à encourager des actes indépendantistes violents. Il a aussi cherché à trouver une voie de résolution pacifique au conflit sino-tibétain. Un exemple est son plan en cinq points, proposé dans un discours de 1987 devant la Commission des droits de l'Homme du Congrès des États-Unis.

Ce plan de paix contient cinq éléments fondamentaux :

- 1. Transformation de l'ensemble du Tibet en une zone de paix ;*
- 2. Abandon par la Chine de sa politique de transfert de population qui met en danger l'existence des Tibétains en tant que peuple ;*
- 3. Respect des droits fondamentaux et des libertés démocratiques du peuple tibétain ;*
- 4. Restauration et protection de l'environnement naturel du Tibet, ainsi que cessation par la Chine de sa politique d'utilisation du Tibet dans la production d'armes nucléaires et pour y ensevelir des déchets nucléaires ;*
- 5. Engagement de négociations sérieuses à propos du statut futur du Tibet et des relations entre les peuples tibétain et chinois.* (en ligne sur le site personnel du Dalaï-lama)

Pareille position politique conciliante n'est pas partagée par l'ensemble de sa communauté, qu'il s'agisse des Tibétains du Tibet ou en exil. Tenzin Gyatso en est conscient. Néanmoins, il affirme

que cette proposition est la voie la plus réaliste pour rétablir une identité tibétaine et restaurer les droits fondamentaux des Tibétains, tout en conservant des intérêts chinois. C'est une étape inévitable dans un processus politique. (2009a, eK 2566)

S'il défend cette approche avec tant de conviction, c'est qu'elle est aussi une position morale. Pour une raison simple : quand un conflit s'enlise dans le champ politique, des affaires ou de la religion, l'approche altruiste est souvent la seule solution possible. Pour autant, il n'y a pas d'angélisme : une motivation sincère et positive, essentiellement non-violente et compatissante, est dans certaines circonstances compatible avec une certaine sévérité, voire le recours à la force. (2009a, eK 2086)

Deux choses encore sont remarquables sur la question du conflit et de la coopération.

D'abord, comme chez Gandhi, le véritable adversaire est intérieur. Et l'ennemi extérieur, en nous confrontant à nous-même, est en fait une opportunité de perfectionnement. (2009b, p. 62)

Ensuite, comme chez Confucius, Tenzin Gyatso utilise la notion d'harmonie qui permet de répondre à la pluralité sans se laisser prendre dans l'alternative conflit/coopération. Son usage est possible dans les questions politiques, tout comme lorsqu'il s'agit du dialogue entre cultures ou religions. (2009a, eK 90)

20.5 Amour / justice

Amour et justice sont tous deux présents chez Tenzin Gyatso.

La justice apparaît dans le contexte politique : il existe un désir, un besoin, un droit et une exigence de justice. Cette affirmation au

droit à la justice, et par conséquent au droit et au devoir à la protestation contre l'injustice, sont aussi fort que la préférence pour la non-violence. (2009a, eK 2537)

Mais l'amour est nettement plus présent. Car il est considéré comme un besoin fondamental : sans lui, l'enfant ne peut survivre, ne peut grandir. Il est donc naturel, premier. Chacun l'a connu et le connaît, il nous a fait et nous forge.

Au-delà de la stricte nécessité, il est la condition des relations de qualité, que ce soit dans le cadre de soin à l'hôpital ou d'une conversation de tous les jours qui, grâce à la cordialité, devient intéressante malgré sa banalité. À l'inverse, si l'on nous parle froidement ou grossièrement, nous aurons envie de couper court à l'échange. (2009a, eK 201)

L'amour relève de la vie de l'esprit. Il découle d'une disposition, d'un regard, d'une approche et prend la forme particulière de la compassion bouddhiste.

Tenzin Gyatso donne à l'amour une signification distincte de celle que nous lui attribuons généralement.

« La compassion peut être mêlée de désir et d'attachement, comme l'amour des parents pour leur enfant, qui est souvent associé à leurs propres besoins émotionnels et n'est donc pas pleinement compatissant. De même, dans le mariage, l'amour entre mari et femme – surtout au début, quand on ne connaît pas en profondeur le caractère de l'autre – ressemble plus à de l'attachement qu'à un amour véritable. » (2009a, eK 251)

L'amour compassionnel ne nie pas la dimension émotionnelle, mais il est avant tout rationnel, impartial et universel. Il découle de

la conviction d'une fraternité fondamentale, d'une volonté commune à tous les hommes d'être heureux et de dépasser la souffrance.

Dès lors, la vie dans de nombreuses villes du monde où l'on exprime une véritable affection pour son chat et une indifférence à son voisin apparaît surprenante. L'auteur voit là un signe du manque de valeurs spirituelles, et peut-être d'une profonde insécurité née de la compétition de tous contre tous.

Enfin, cette compassion n'est pas exclue du champ politique. Au contraire, c'est ou ce devrait être un moyen d'action collective. On peut la comparer à une graine : bien cultivée, elle donnera des qualités utiles à la vie collective comme la tolérance, le pardon, la confiance, ainsi que la force intérieure au départ de laquelle nous tissons nos engagements.

20.6 Désir / besoin

Comme l'impermanence, le désir occupe une place importante dans la pensée bouddhiste de Tenzin Gyatso.

Source d'attachement, le désir est un des trois principaux poisons mentaux, avec l'ignorance et la haine. Nourri par des émotions qu'il nourrit en retour, il obscurcit le jugement. En particulier, la colère et la haine font obstacle à la compassion qui nous est naturelle.

« Sous l'effet de l'attraction et du désir, l'esprit se fonde et s'attache à l'objet de sa saisie. Le désir de possession est très puissant, il cristallise l'attachement au moi et au mien. Nous ressentons de la répulsion pour ce qui nous nuit et cette

répulsion va se transformer en haine, puis en désordre de l'esprit, en paroles blessantes, en violence. » (2009a, eK 1052)

Ce désir doit donc être maîtrisé. Cela passe par la maîtrise de l'esprit. Cela passe aussi par des engagements envers soi-même et les autres. Dans le cas du moine bouddhiste, quatre vœux racines correspondent à quatre interdictions simples : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir et s'abstenir de relations sexuelles.

Contrebalançant ce regard négatif sur le désir, Tenzin Gyatso présente aussi un aspect positif : nous sommes tous portés par un désir de bonheur. Ce désir apparaît comme l'aspiration principale des hommes, celle qui détermine et oriente leurs actes. L'auteur se déclare agnostique, en ce sens qu'il ne se prononce pas sur quelque signification de l'univers dans sa globalité. Mais il affirme, sans aucun doute, que nous aspirons au bonheur et « *sommes confrontés à la tâche de nous rendre la vie heureuse* ». (2009b, p. 2).

Ce désir de bonheur est lui-même porteur d'un désir de liberté, qui est exprimé avec une force que l'on peut imaginer née de la rencontre de l'expérience personnelle et collective, intérieure et politique.

« La force brute, aussi puissante soit-elle, ne peut jamais se substituer à au désir humain fondamental de liberté. La liberté, en fait, est la source ultime de créativité, aussi bien pour les individus que pour les sociétés. » (2009b, p. 174).

En fait, il apparaît que ce désir positif de liberté n'est qu'une variante d'un désir humain de positif, de constructif, qui fait balance au désir égoïste destructeur. Comme Gandhi croyant à la force de cohésion de l'amour, Tenzin Gyatso pense que nous

préférons la croissance constructive et la fécondité à la destruction et l'effondrement. (2009b, p 177)

Plus précisément, ce désir est en fait un besoin, directement consécutif de l'interdépendance que nous partageons avec les autres. Personne ne naît libre de ce besoin d'amour, fondement de l'existence humaine. Aussi, le négliger ne peut que conduire à des situations de mal-être et de conflit.

Dès lors, puisqu'il peut être positif ou négatif, ce n'est pas le désir en lui-même qui pose problème. Mais c'est l'usage que l'on en fait dans sa propre existence.

20.7 Action / acceptation

D'une part, Tenzin Gyatso, actant l'impermanence et la souffrance, avance la nécessité de les accepter.

L'esprit, avec sa capacité de recul, est un outil de cette acceptation. En changeant de point de vue, nous sommes capables d'augmenter notre endurance et de la mener à un haut niveau.

Nous pouvons apprendre à surmonter nos affects, à rester neutre, en retrait. Et donc, « *comme un morceau de bois* », dans l'inaction (2009b, p 88). Mais l'esprit permet aussi de faire la distinction entre ce qui mérite l'inaction et ce qui nécessite que l'on agisse.

Car, d'autre part, la pensée de Tenzin Gyatso est résolument tournée vers l'action et l'histoire dans laquelle il fut plongé et dont il fut partie prenante.

Un sentiment d'évidence et d'urgence, notamment écologique, sont à la base de ses interventions. Ainsi par exemple, après avoir

listé des problèmes systémiques majeurs, des impacts de la croissance économique comme la production de CO₂ ou la déforestation, il note :

« A mon avis, il y a malgré tout une bonne nouvelle : dorénavant, nous devons trouver une solution pour survivre ensemble sur cette planète. (...) La terre nous avertit et nous donne un signal clair des conséquences à large échelle et du potentiel négatif créé par des comportements humains mal orientés. » (2010, p. 154)

Si les problèmes sont mondiaux, cela n'empêche que la réponse passe nécessairement par le lieu où l'on se trouve, modestement. L'auteur encourage à rester dans son environnement, familial, professionnel, et agir depuis ce lieu. En tant qu'exilé, il sait d'expérience que, où que nous soyons, nous pouvons choisir de pratiquer une voie ou une autre sans attendre.

Dans cette perspective, l'adversité est même une alliée. Citant Shantideva, maître indo-bouddhiste du VIII^e siècle, il considère que *"l'ennemi est mon meilleur professeur, car il nous force à travailler la patience, en approfondissant la tolérance et le pardon"* (2009a, eK 2875). Et il avance que le réel ennemi est l'illusion.

Ainsi le combat de l'action est-il autant extérieur qu'intérieur. Il s'agit de gagner la guerre, certes, mais surtout de gagner la paix.

« Il y a un passage magnifique dans la Bible, qui nous engage à transformer les épées en socs de charrue. J'aime cette image d'une arme retournée en instrument, au service des besoins humains fondamentaux. Elle symbolise une attitude de désarmement intérieur et extérieur. » (2009a, eK 243)

La victoire de la paix est possible.

D'une part, car elle naît chez chacun d'entre nous. Si Tenzin Gyatso est un homme politique et fut chef de gouvernement, il est convaincu que l'action relève avant tout de l'individu. Comme Gandhi, c'est un libéral qui considère que la liberté de chacun est à la source de la qualité de la coexistence de tous. Il ne croit pas aux mouvements de masse ni aux idéologies pour répondre aux défis actuels, mais à l'engagement individuel profond : chacun doit assumer sa propre responsabilité.

D'autre part car, nous l'avons vu, notre nature profonde est fondamentalement positive.

Enfin, la victoire est possible puisque le mouvement de l'action est sans fin. Notre capacité d'action est limitée, mais l'engagement de chacun est potentiellement contagieux et porteur dans la durée.

20.8 Esprit et cerveau

La conception de l'esprit de Tenzin Gyatso est elle aussi inscrite dans la tradition bouddhiste. Elle s'articule à sa conception du changement et du désir : l'esprit est notre capacité à prendre distance avec nos désirs et à voir, comprendre, appréhender la totalité.

« Le moi est la racine des poisons mentaux. Notre esprit fabrique, projette et attache des concepts sur les personnes et les objets. La fixation égocentrique renforce les qualités ou les défauts que nous prêtons à autrui. Il en résulte une solidification de la coupure entre moi et non-moi, mien et non-mien. Les choses, que nous percevons comme séparées, sont en réalité reliées. » (2009a, eK 1047)

Cette distanciation est la spiritualité même, et l'amélioration de l'esprit une pratique cruciale. Il s'agit d'un travail nécessitant des connaissances et expériences acquises par la transmission de maître à élève ou par l'étude. Cela nous permet de comprendre notre enchaînement dans le flux, nos désirs, la cohérence et l'impermanence du monde.

Si la transformation de l'esprit est le premier pas de la transformation de sa propre vie, elle est aussi le début d'une action dans la communauté. Spiritualité, éthique et politique sont indissociables.

Car, libérés de nos crispations, nous pouvons aborder le réel d'une manière que l'on serait tenté de qualifier de « neutre », ouverte, propice à trouver des solutions à nos existences individuelle et collective. La transformation de notre regard engage notre transformation, qui elle-même engage celle du monde. Pour transformer le monde extérieur, il faut d'abord le regarder autrement.

Enfin, en plus de s'inscrire dans la tradition bouddhiste, la pensée de Tenzin Gyatso se nourrit des recherches et avancées scientifiques contemporaines.

L'auteur a ainsi participé en 1987 à la création des conférences « Mind and Life ». Nées de la rencontre avec le neurobiologiste et philosophe Francisco Varela, ces colloques de plusieurs jours permettent l'échange entre scientifiques, philosophes ou psychologues de renom sur des questions liées à l'esprit. Les thèmes vont de la neuroplasticité à l'application médicale de la méditation, en passant par la considération pour autrui ou l'apprentissage émotionnel.

Dans cette même perspective, des proches de Gyatso contribuent directement à des recherches sur le cerveau. Par exemple, le moine Matthieu Ricard, qui a réalisé une thèse en génétique cellulaire sous la direction du Nobel de médecine François Jacob avant d'entrer dans les ordres, s'est prêté à l'Université de Liège à une série de tests sur son cerveau, pendant ses séances de méditation.

21. Comparaison

Au terme de la comparaison, on constate une large convergence des sages.

Les cinq se retrouvent sur cinq des sept thématiques comparées. Ils ont un point de vue commun en considérant que :

- Le monde est changeant ;
- Le monde est conçu/vécu comme un tissu de relations impliquant la solidarité ;
- Le besoin prime sur le désir, qu'il convient de maîtriser afin de se perfectionner ;
- Il est nécessaire d'agir, et d'accepter ce qui ne peut être changé ;
- L'esprit est décisif comme mode d'accès au monde.

Il n'y a pas de position unanime sur les questions de conflit/coopération, ni d'amour/justice. Mais une majorité des auteurs se retrouve sur le rôle crucial de la coopération et de l'amour.

21.1 Les situations

Les différences de contextes culturels et historiques ont été plusieurs fois évoquées. En regard, les points communs sont notables : les cinq auteurs ont tous vécu à des époques de troubles et de guerres, ont bénéficié d'une éducation exigeante et privilégiée, ont voyagé. La plupart ont eu une famille, des enfants. Tous ont vécu relativement âgés, compte tenu des époques.

21.2 Changement / conservation

Le changement est fondamental pour les cinq auteurs : flux naturel ou impermanence, les noms diffèrent mais le constat, et l'idée, sont partagés.

Souvent, ils s'accordent aussi sur la difficulté d'accepter cette fluidité du monde. La résistance au mouvement est une des principales racines de la souffrance pour Tenzin Gyatso et appelle à un travail spirituel de détachement. Marc Aurèle et Montaigne tiennent le même discours, le Gascon visant une vie « glissante ».

Souvent aussi, ils s'accordent sur l'existence ou/et la nécessité d'éléments qui peuvent structurer la société et la protéger du danger du chaos : le respect du rite chez Confucius, de la coutume chez Montaigne, de la force de l'amour chez Gandhi et Tenzin Gyatso.

21.3 Situation / relation

Les cinq se rejoignent dans une même conception du monde comme essentiellement fait de relations, d'interdépendances. Nous sommes chacun le fil d'un vaste tissu, la partie d'un tout dont nous sommes solidaires.

Et tous affirment une égalité fondamentale et une perfectibilité des hommes et des femmes, d'ordre anthropologique. Cela n'empêche que les êtres humains puissent être différents par leur classe, caste, place dans la société, genre, race, et que ces différences

entraînent des occupations, des rôles, voire des droits et des devoirs particuliers.

21.4 Conflit / coopération

Aucun des cinq ne donne la priorité au conflit, comme ont pu le faire des penseurs politiques tels que Machiavel ou Carl Schmidt. Néanmoins, les cinq ne se rejoignent pas dans l'affirmation de la coopération.

Cette dernière est bien avancée par Confucius, Marc Aurèle et Tenzin Gyatso. Ils y voient un moyen de construire l'harmonie, entre classes, avec son destin, entre adversaires.

Mais Montaigne ne semble pas croire à cette coopération. Il choisit une voie alternative, pratique, d'accords prudents.

Gandhi, et Tenzin Gyatso qui se réfère explicitement à l'Indien, prônent et tentent tous deux de concrétiser la non-violence. Mais, en schématisant, peut-être pourrait-on dire que Tenzin Gyatso la met au service de la coopération quand Gandhi s'en sert à l'inverse comme méthode pour la non-coopération.

21.5 Amour / justice

Quatre auteurs voient dans l'amour une force ayant une dimension collective : fondement de la bienveillance chez Confucius, clé de la tolérance pour Marc Aurèle, force de vie et d'influence pour Gandhi, ainsi que pour Tenzin Gyatso qui met en avant la bienveillance.

Si, pour les deux derniers auteurs, l'amour est décisif, chez Confucius et Marc Aurèle il doit être complété par l'exigence de justice. Celle-ci est cruciale chez l'empereur romain.

Quant à Montaigne, il se positionne autrement, en défendant et pratiquant un tissage des relations amicales, sociales ou matrimoniales.

21.6 Désir / besoin

Les cinq se rejoignent encore sur la priorité donnée au besoin et sur la nécessaire maîtrise du désir. Car ce dernier trouble le jugement. Dès lors, il nous empêche de nous adapter aux exigences du flux, d'être en adéquation au monde. Il risque aussi de faire obstacle à notre progrès personnel. Or, le perfectionnement est une exigence forte et commune.

La maîtrise du désir a une dimension politique puisque l'abandon à ce désir nous fait passer devant les autres : par la partialité chez Confucius, par l'injustice chez Marc Aurèle, le rôle indu chez Montaigne, l'inégalité de ressources chez Gandhi, l'obstacle à la compassion chez Tenzin Gyatso.

Toutefois, les regards divergent sur le caractère positif ou non du désir.

Un désir est largement valorisé : celui du perfectionnement et de l'autonomie. On le retrouve explicitement chez quatre auteurs. Montaigne, amateur de facilité, semble moins porté à la construction volontariste et directe de soi, même si l'attention à sa propre existence est cruciale.

Par contre, les positions sur les autres désirs vont de la totale méfiance à l'hédonisme. D'un côté, Gandhi est ascétique et sa méfiance du désir confine à l'obsession, en particulier lorsqu'il s'agit des plaisirs charnels. A l'opposé, Montaigne est un jouisseur, un épicurien qui ne veut pas se laisser dominer par ses passions, mais cherche à en profiter au mieux. Entre les deux, Marc Aurèle, Confucius et Tenzin Gyatso accordent au désir la possibilité d'un rôle positif, selon l'intensité, l'usage et les circonstances. Pour Tenzin Gyatso, le désir de bonheur et d'amour est si important qu'il peut être assimilé à un besoin.

21.7 Action / acceptation

Les cinq prônent tout à la fois l'acceptation du flux du monde et, en hommes politiques qu'ils sont, l'action. Le paradoxe entre acceptation et action s'éclaire à la lumière de l'enseignement d'Épictète, explicite chez Marc Aurèle mais éclairant pour tous : agir sur ce qui dépend de soi, accepter ce qui ne dépend pas de soi, faire la différence entre les deux. Cette action a pour fin la cohérence et la paix de la communauté. Le lien entre action extérieure et action sur soi se retrouve aussi, parfois de manière explicite.

Les cinq s'accordent sur le caractère décisif des circonstances. C'est en leur sein que se décidera l'action, et non en fonction de seules règles abstraites. C'est là, en particulier pour Confucius et Montaigne, que l'on pourra déceler les commencements, les germes auxquels prêter attention pour favoriser ou empêcher leur développement.

On trouve des accents particuliers : chez Confucius, l'abandon si les conditions de possibilité ne sont plus réunies ; chez Marc Aurèle, l'éventualité du sacrifice personnel, très présent chez Gandhi également ; chez Montaigne, le conservatisme et un minimalisme, une logique du « au moins, au mieux » ; chez Gandhi, la cohérence des moyens et des fins, ainsi que la non-violence que l'on retrouve chez Tenzin Gyatso.

21.8 Esprit et cerveau

Chez les cinq, l'esprit occupe une place centrale et largement semblable. Pour tous, en effet, l'esprit est à la fois la nécessaire voie d'accès au monde - nous ne vivons pas dans le monde mais dans l'idée que nous en avons -, le régulateur de nos passions, désirs, émotions, et l'outil de notre perfectionnement.

Chacun conçoit l'esprit à sa manière : lié à l'étude pour Confucius, à la prière pour Gandhi, à la méditation pour Tenzin Gyatso, comme maître d'une raison personnelle qui peut comprendre la raison du monde pour Marc Aurèle, ou une raison insuffisante pour Montaigne.

Tous affirment la nécessité de ne pas se laisser enfermer par les exigences de la logique non-contradictoire, parce que les circonstances nous amènent à prendre des positions diverses et/ou parce que l'expérience nous donne une compréhension qui échappe à la seule rationalité. L'expérience est une clef de la connaissance et de la vie.

21.9 Synthèse et conclusion

Finalement, on peut synthétiser tout ceci à l'extrême en reprenant les principaux éléments de la comparaison dans un tableau synoptique.

	Confucius	Marc Aurèle	Montaigne	Gandhi	Tenzin Gyatso
1. Changement/ conservation	Changement / stabilité par le rite.	Changement.	Changement / stabilité par la coutume.	Changement, mais permanence de lois fondamentales.	Impermanence.
2. Situation/ Relation	Homme tissé au monde et spontanément en harmonie avec lui. Évidence du politique. Inégalité sociale et de fonctions, mais égalité anthropologique naturelle. D'où nécessité de bienveillance, complémentaire à l'exigence.	Responsabilité du tout, fraternité, évidence du politique.	Tissu ; inégalité sociale et de caractères ; à chacun de faire au mieux avec la/sa nature.	Égalité fondamentale et différence de situations. Solidarité.	Interdépendance = loi de la nature, fondement de la compassion.
3. Conflit/ coopération	Coopération, en vue de l'équilibre et l'harmonie.	Coopération.	Éviter le pire, tisser autrement.	Non-violence et non-coopération.	Non-violence et coopération.
4. Amour/ justice	Les deux, selon les situations, au départ d'une même exigence de vertu et de bienveillance.	Justice = idée directrice,	Amitié, mariage et « commerce » centraux dans les	Loi fondamentale de l'amour.	Justice = besoin politique,

		Amour = propre de l'homme, et « adaptateur ».	relations interpersonnelles. Prudence et clémence.		Amour = besoin fondamental + forme de vie de l'esprit. Bienveillance = forme d'amour pertinente en politique.
5. Désir/ besoin	Maîtrise du désir et frugalité. Désir légitime de perfection.	Besoin, maîtrise du désir et frugalité. Désir légitime de liberté et de raison.	Besoin, maîtrise du désir, en le prenant à son début pour l'empêcher de dévaster. Plaisir de la vie.	Besoin, maîtrise du désir et frugalité, sinon ascétisme.	Désir = source d'attachement, un des poisons. À maîtriser, sauf le désir de bonheur, de liberté et d'amour, quasi-besoins.
6. Action/ acceptation	Action centrale, inséparable de la connaissance. Condition : sincérité, qui est contagieuse. Contenu : réguler en partant de la racine + des circonstances.	Accepter le flux du monde et s'y conformer. Agir conformément à la nature, la raison + aux circonstances.	Au moins, au mieux.	Action = service, éventuellement jusqu'au sacrifice. Acceptation de l'autre et de son point de vue.	Distinguer ce qui nécessite action - mondiale < interconnexion, - locale < où on est, - intime < commencer par soi.

	Limites : conditions réunies et vertu possible.	Éventuel sacrifice pour être droit			& Inaction, acceptation du flux < recul de l'esprit
7. Esprit et cerveau	Étude centrale : permet de connaître le monde et de se perfectionner Nécessité des mots adéquats, à rectifier si nécessaire.	Raison, décisive de notre rapport au monde : nous devons comprendre sa raison / nous y accédons par les idées	Esprit cheval fou / raison cavalière. Lieu de la personnalité qui juge et existe par ce jugement.	Force individuelle ou collective qui peut être maître (ou esclave) des désirs, du corps, de la volonté. L'attitude mentale est tout.	= capacité de distanciation Changement de point de vue, inscription dans le flux.

Au terme de cette recherche, nous pouvons constater qu'il existe une communauté de sagesse entre les cinq auteurs retenus.

Notre hypothèse initiale est validée.

Cela nous paraît net. En effet, tous les sages se retrouvent sur cinq des sept thématiques comparées :

- monde changeant ;
- monde conçu/vécu comme tissu de relations impliquant la solidarité ;
- primauté du besoin, maîtrise du désir et perfectionnement ;
- nécessité d'agir et d'accepter ce qui ne peut être changé ;
- esprit décisif comme mode d'accès au monde.

Sur les autres thèmes, s'il n'y a pas d'unanimité, une majorité des auteurs s'y retrouve toutefois.

En outre, nous aurions pu sortir du contenu des textes et trouver également des points communs dans la forme, ou dans les liens entre pratiques et pensées. Ainsi, Montaigne et Gandhi ont tous deux une longue expérience d'homme de loi. Ces métiers, de magistrat pour l'un et d'avocat pour l'autre, imprègnent leur approche pragmatique. Un tel travail aurait débordé le cadre de notre projet.

Mais ces points communs dégagés ne sont-ils pas en fait évidents ?

Ne sont-ils pas simplement des lieux communs ?

Nous ne le croyons pas. Car si les opinions des sages peuvent sembler évidentes, être de bon sens, force est de constater tous les jours qu'ils ne font pas l'unanimité dans notre société :

- le changement et l'acceptation de la mort sont normaux ? Alors pourquoi le déni social de la mort, et pourquoi les recherches en sciences du vivant liées au transhumanisme engloutissent-elles une part considérable des budgets disponibles ?
- la publicité et l'obsolescence programmée des objets consommés contestent la maîtrise des désirs ;
- l'obscurcissement des esprits par l'information continue, immédiate, les « fake news » et la mise en scène de chacun devient un problème majeur d'accès au réel ;
- souvent, la résignation des citoyens remplace le retrait éclairé, et l'activisme des politiques impuissants remplace l'action adéquate ;
- la croissance des inégalités et des poches de richesse/pauvreté prouve que notre tissu social se déchire.

Pour autant, nous sommes conscient d'une certaine fragilité de ce résultat.

D'abord, parce que l'ampleur du sujet a engendré de nombreuses simplifications. Sans doute chaque spécialiste de chaque auteur pourra-t-il nous reprocher tel raccourci, ou telle incompréhension. Nous assumons le risque, comme expliqué dans la partie méthodologique.

Ensuite, parce que le commun est de surface. Nos cinq auteurs et leurs pensées sont comme cinq icebergs. Leurs parties émergées ont de nombreux points communs et présentent une forme assez proche. Mais cela ne signifie pas que les parties immergées soient, elles aussi, semblables. Au contraire, on peut percevoir l'existence, en profondeur, de divergences.

Par exemple, tous s'accordent sur la nécessité de l'action. Mais l'action de Montaigne et celle de Gandhi ne sont pas identiques. Pour le premier, il s'agit de garder une distance psychologique, d'endosser un rôle ; le politique doit être un acteur. Pour le deuxième, s'il existe bien un jeu de rôles sociaux, il n'est pas certain qu'il existe quelque « *moy* » qui doivent garder une « *arriereboutique* ».

Tous s'accordent aussi sur le fait de vivre dans l'idée que l'on a du monde. Mais le monde de Confucius, pour qui la question de l'origine et de la fin ne se pose pas, n'est pas celui de Marc Aurèle honorant un Dieu créateur.

Cela dit, peu importe.

Car nous avons cherché la communauté d'une certaine sagesse pratique, visible, non quelque profond commun de cultures.

Sur cette base, nous pouvons maintenant aller plus loin.

Nous pouvons tenter de passer de la simple description de cinq sagesse à une réflexion plus générale.

Dans la dernière partie, nous tenterons donc de tracer l'esquisse d'une sagesse engageante.

Pour cela, nous confronterons le résultat de notre comparaison à la pensée de François Jullien.

IV - Esquisse

22. Discussion avec François Jullien

La démarche de François Jullien nous paraît aussi rigoureuse qu'éclairante et stimulante. Le chemin et les notions qu'il dégage au fil des décennies sont des ressources importantes pour philosopher aujourd'hui.

L'analyse que fait Jullien de la sagesse rejoint largement ce que nous avons tiré de la comparaison des cinq sages, tant au niveau du contenu que de la forme.

Nous sommes toutefois en désaccord sur un point important : la résistance. Pour Jullien, le sage est celui qui cherche à adhérer au monde, le plus et le mieux possible. Or, si on trouve chez tous ce souci de se couler dans le fleuve, les sages que nous avons étudiés ont tous été des politiques qui ont tenu des positions, sur les terrains et dans leurs textes.

Il y a donc chez eux une contradiction à lâcher et tenir en même temps. Cette contradiction se résout par l'expérience. Elle permet de distinguer ce qui dépend de soi et permet l'action, de ce qui n'en dépend pas et appelle le lâcher-prise.

L'expérience permet aussi de savoir que tout ne se vaut pas et de choisir ce qui est préférable : ce qui permet de respecter un irréductible sentiment de dignité humaine, autant que le flux de la vie qui nous dépasse.

Au terme de la présentation schématique de la pensée de François Jullien en deuxième partie, nous ne pouvons que dire notre admiration de son travail.

Certes, on trouve ça ou là un point problématique, une contradiction, on devine dans le texte l'inspiration nette d'un auteur qui n'est pas cité, on lit des redondances d'un livre à l'autre, des synthèses ou des points de vue rapides, peu nuancés. Par exemple, l'affirmation de la spécificité européenne de la démocratie mériterait d'être mise en débat avec l'analyse de Maruyama Massao sur l'existence d'éléments d'une pensée critique moderne spécifiquement japonaise dès la période Edo (Stevens, 2018), ou la thèse d'Amartya Sen (2006) pour qui des formes particulières et entières de démocratie existent dans différentes cultures.

Pour ces diverses raisons, François Jullien est brocardé par certains sinologues, ignoré par de nombreux philosophes. Qu'importe : c'est le jeu du débat intellectuel de critiquer, ou non. Nous n'avons pas ici l'espace ni toutes les compétences pour aborder ces questions et débats. Mais divers colloques et publications rendent compte de la fécondité des échanges que permet l'œuvre, véritablement tissée de livre en livre, qui apporte tout à la fois plans larges historiques et gros plans conceptuels.

Quant à nous, pour avancer dans notre travail, nous retenons principalement deux choses.

Tout d'abord, la mise en vis-à-vis de la Chine et de l'Europe permet de prendre un recul avec notre propre culture qui, à ce point, est rare en philosophie. De cette confrontation procède notamment l'idée d'une communauté d'intelligence de l'humain, d'une capacité de production culturelle diversifiée, mais qui constitue un même fonds.

Là, on peut puiser une légitimité de la diversité des cultures, pensées ou expériences, la possibilité de références universalisantes, et la compréhension de la possibilité de compréhension.

Ensuite, la redéfinition de la morale et de la pensée, logique et philosophique, nous semble particulièrement puissante. Car, articulant autour d'une même structure de dé-coïncidence, l'amoralisme du processus vital et l'existence humaine nécessairement morale, Jullien parvient à nous réconcilier avec la nature sans nous naturaliser.

Cela dit, nous sommes pour partie en désaccord avec la conception de la sagesse du philosophe. Ce désaccord, net, ne remet pas en cause l'ensemble de sa pensée. Au contraire, c'est pour partie à l'intérieur même de celle-ci que nous trouverons le moyen de dépasser le problème.

Dans un récent *Cahier de L'Herne* (Bougnoux et L'Yonnet, 2018), Léon Vandermeersch écrivait un article intitulé « Contre *le Contre François Jullien* », en réponse au pamphlet de Billeter déjà évoqué. Il s'agira plutôt, ici, d'être avec François Jullien contre François Jullien.

22.1 Accord et désaccord

L'analyse que fait Jullien de la sagesse correspond largement à ce que nous observons.

Reprenons-la brièvement. En se concentrant sur Confucius et les taoïstes, en passant par Montaigne, Jullien dégage une compréhension du sage qui est « sans idée ». À l'inverse du philosophe européen, le sage refuse de se faire une idée du réel, car cette idée ne pourrait être qu'un regard, à un moment et à un endroit qui l'enfermerait. Or, le

sage veut vivre dans le monde et non avant tout le connaître. Ce qui compte pour lui est la disponibilité, non la vérité. Ce qui compte est d’embrasser la globalité et d’éviter la partialité, non de saisir la généralité et d’éviter l’erreur. Le sage veut s’adapter en permanence, s’inscrire dans le réel et contribuer à sa régulation. Ainsi, selon les situations, il agira d’une manière ou d’une autre. Pas plus qu’il n’aura d’idée, il n’aura de position à défendre, d’impératif à respecter. Par conséquent, il n’y aura rien qui puisse le personnaliser, et le sage sera « sans moi ».

Comme il ne veut pas privilégier une partie pour le tout, mais saisir le fleuve, le sage devra être équanime, tout embrasser sans préférence. Il devra aussi intégrer : faire acte d’intégration par rapport à lui-même avec son corps, sa position, et intégrer le monde, agir pour l’harmoniser, le rassembler, faire que tout tienne ensemble.

Cette description recoupe bien la plupart des points communs qui se dégagent de notre comparaison.

Les cinq sages :

- actent le flux d’un monde impermanent, comme le sage de Jullien qui se coule dans le processus ;
- s’accordent sur la nécessité de maîtriser ses désirs, comme le sage de Jullien qui veut être équanime ;
- s’accordent sur l’idée d’un monde comme tissu dont nous sommes un fil, comme le sage de Jullien qui est solidaire de tout.

La plupart des cinq s’accordent aussi, bien qu’il n’y ait plus là d’unanimité,

- sur la nécessité de coopérer dans l’action ;

- et sur la force de cohésion collective de l'amour.

Ils sont alors proche du sage de Jullien, qui cherche à harmoniser. L'harmonie, il est vrai, n'est pas la coopération ni l'amour. Mais il y a une proximité. Nous nous y arrêterons.

Ajoutons que la manière dont Jullien caractérise la parole du sage se retrouve chez nos auteurs, même si nous n'avons pas fait d'analyse formelle précise. Jullien dit que le sage tient des propos plutôt qu'un discours, a un engagement personnel dans le texte, qu'il est indicatif et concret plus que démonstratif et abstrait, refuse de s'enfermer dans la non-contradiction. Cela correspond largement aux écrits de Marc Aurèle, Montaigne, Gandhi et Tenzin Gyatso, autant qu'à ceux de Confucius dont part Jullien.

Toutefois, il existe une divergence importante entre l'analyse de Jullien et la nôtre. Elle porte sur l'action et, plus fondamentalement, sur la visée même de la sagesse.

Dans notre comparaison, les cinq s'accordent sur la nécessité d'agir pour changer ce qui peut et doit l'être. Or, si Jullien reconnaît au sage la possibilité d'agir, ce sera par une action « neutre », terne, du seul possible. Une action circonstanciée qui harmonise, fait tenir ensemble, mais n'amène aucun changement réel, aucune rupture, n'est portée par aucune idée et aucune réponse à l'appel d'un devoir qui forcerait le réel. C'est que, pour Jullien, les épousailles du monde sont la visée fondamentale et principale du sage. Et l'harmonie est anesthésiante.

Cette thèse ne permet pas de penser la sagesse soucieuse d'une politique articulée à des valeurs. Autrement dit, la conception de Jullien ne permet pas de penser ni de mettre en œuvre quelque résistance que ce soit.

22.2 Résistance

Nos cinq sages sont des résistants : ils ont combattu, dirigé des ville, empire ou gouvernement en exil, ont résisté aux Germains, chrétiens, Anglais, Chinois, huguenots, aux fondamentalistes ou aux cyniques. Si, comme politiques, ils ont bien sûr appris et exercé l'art du possible, ils ont aussi tenu des positions, conflictuelles, fondées sur des convictions.

Les sages, comme les politiques, et a fortiori les sages politiques, s'adaptent. Mais ils ne font pas *que* s'adapter. Confucius lui-même, exemple-type du sage qui se coule dans le fleuve pour Jullien, ne dit-il pas que l'homme vertueux pourra mourir pour préserver la vertu ? Nous nous y arrêterons plus loin. Quant à Montaigne, le fait qu'il n'ait pas voulu hurler avec les loups et massacrer avec les extrémistes religieux l'a plus d'une fois mis en danger. En ce XVI^{ème} siècle de grandes violences et irrationalités, il était traité avec le mépris réservé aux « politiques », cette toute petite minorité qui voulait chercher la paix dans l'accord entre voix adverses plutôt que dans la disparition de l'ennemi, exterminé en toute bonne foi grâce à l'interprétation de quelque parole divine. (Bakewell, 2013, p. 287 et sv.)

La voie de l'adaptation et de l'harmonisation du sage constituerait, dit Jullien, une troisième voie entre un n'importe quoi relativiste et un moralisme aux valeurs arrêtées, inscrit dans un cadre ontologique. Mais cette voie est en fait un couteau de Lichtenberg - ce fameux couteau sans lame auquel il ne manque que le manche : elle ne permet pas de trancher quoi que ce soit, n'aide à aucune décision qui pourrait aller contre les vents.

Car s'il est sage de donner aux singes quatre châtaignes le matin et trois le soir, plutôt que l'inverse, pourquoi ne serait-il pas sage, dans un pays totalement acquis à la cause, dans un fleuve d'opinions brunes, de gazer les handicapés, les vieux et les juifs le matin dans des camions et le soir dans des chambres de douches, plutôt que l'inverse ?

Le sage adapté de Jullien ressemble donc à s'y méprendre à Zelig, cet homme-caméléon de Woody Allen : boxeur avec les boxeurs, Chinois avec les Chinois, et marchant au pas de l'oie quand le moment est venu.

Le philosophe en est d'ailleurs parfaitement conscient. *En considérant, écrit-il, comme le penseur taoïste, que toute position, par le démarquage qu'elle opère, fait perdre le plan égal des choses et de la pensée ; comme en prétendant, à l'instar du penseur confucéen, occuper toujours la position du « centre » pour épouser le « possible », à chaque « moment », et sans se bloquer d'aucun côté, le sage chinois s'est privé de toute possibilité de résistance. Il s'est toujours trouvé soumis au pouvoir, il a vécu au gré, certes – mais au gré du prince aussi (1998, p. 224.)*

Par conséquent, Jullien nous oblige à affronter une question qui se révèle cruciale : comment penser une sagesse qui soit à la fois acceptation - car les cinq sont en effet dans l'acceptation du monde, des circonstances, de l'autre, de soi - et refus - de certains comportements ou situations ?

Nous considérons qu'il faut penser une sagesse qui est, plus largement, paradoxale. Car la tension entre résistance et acceptation n'est qu'une parmi d'autres. Ainsi, les cinq ont souvent des positions à la fois conservatrices et novatrices dans le rapport au changement. Dans le rapport aux autres, ils sont à la fois sociables, généreux, et dans

la réserve, la fameuse « *arriereboutique* » que Montaigne se gardait pour lui seul : *Il faut avoir femmes, enfants, biens, et surtout de la santé, si l'on peut ; mais il ne faut pas s'y attacher de manière telle que notre heur en dépende. Il se faut réserver une arrière-boutique toute nôtre, toute libre, dans laquelle nous établissons notre vraie liberté et notre principale retraite dans la solitude* (2009, p. 296). Dans le rapport à la rationalité, ils jugent la raison indispensable à toute conduite, mais aussi insuffisante. Dans le rapport à eux-mêmes, ils font preuve d'un souci introspectif quasi obsessionnel et d'un détachement de leur personne qui permet la mise en perspective dans l'ensemble politique ou cosmique... Entrer dans le monde des sages, c'est pénétrer sur le territoire des paradoxes. Chez eux, la logique aristotélicienne ne tient plus à tous coups, le tiers n'est pas forcément exclu.

Comment cela est-il possible ?

22.3 Expérience

Nous avançons que la cohérence générale de la sagesse, par-delà ses tensions et contradictions, se trouve dans sa dimension expérientielle. Ce n'est certainement pas un hasard si le dernier des *Essais* de Montaigne est celui consacré à « L'expérience ».

Nous revenons ici à notre hypothèse indiquée précédemment selon laquelle la sagesse, commune à travers le temps et l'espace, naîtrait d'une expérience commune du monde, ancrée dans la commune condition humaine. L'expérience serait autant ressource, personnelle et collective, que *fondement* et *horizon*. Ce n'est pas parce qu'on a vécu cela que l'on fait ceci, par habitude, mais parce que ce qui a été vécu là permet d'éclairer ce qui vient ici. On peut fonder sa réflexion

ou sa décision sur l'horizon dégagé par une expérience passée, murie, digérée.

Cette dimension centrale de l'expérience dans la sagesse et sa dualité comme fondement et horizon permettent de comprendre le refus des sages de s'enfermer dans des systèmes abstraits ou des armures doctrinales. On peut faire confiance à ce savoir, éprouvé et non nécessairement prouvé.

L'expérience permet aussi de comprendre la résistance qui posait problème dans le schéma de Jullien. En effet, les cinq savent d'expérience que tout n'est pas acceptable. Bien sûr, il faut accepter ce qui est. Mais, en même temps, non. Ils savent, encore une fois pour l'avoir vécu, lu ou entendu, que, par exemple, la haine provoque un ressac, que l'inconsistance engendre le chaos, que l'injustice engendre la mort : il ne faut donc pas les accepter.

Et puis, plus fondamentalement peut-être, torturer un hérétique ou douter de l'humanité d'un Indien découvert aux Amériques pour Montaigne, considérer un Anglais comme ennemi pour Gandhi, cela n'est pas acceptable car ce serait incohérent : Montaigne est hérétique par sa liberté, Indien par son étrangeté, et Gandhi est Anglais par son amour du droit ou des costumes élégants qu'il finit par abandonner.

Enfin, on peut penser que l'expérience comme horizon nourrit le refus d'accepter ce qui est, et la loi du plus fort, par un chamboulement des plans et des termes. Par exemple, sur un plan politique, la raison d'État peut nous faire croire que tel crime est nécessaire à court terme, mais l'expérience du plan historique et relationnel nous convainc généralement du contraire à long terme. La résistance, ce serait alors l'action née d'une expérience faite hier dans un contexte et utilisée comme horizon pour éclairer d'autres

contextes, d'une façon plus large et plus synthétique. D'où cet aspect tout à la fois tautologique et incongru de positions sages.

Puisant à l'expérience, le sage ose mélanger les champs et les termes : ce qui vaut dans le champ personnel, moral et interpersonnel est injecté dans le politique, et réciproquement ; ce qui semble absurde à court terme est défendu car la longue durée enseigne sa nécessité. Le sage réunit, articule les différentes échelles du temps et du changement.

Cela dit, l'affirmation que l'expérience peut être le grand régulateur des tensions pourra paraître évasive si l'on n'y apporte pas quelques précisions.

Que trouve-t-on, chez les cinq, qui permette de cerner ce qu'est l'expérience ?

Des éléments que nous avons déjà identifiés.

22.3.1 Ce qui dépend et ce qui ne dépend pas de moi

Un premier élément qui définit l'expérience est la capacité de distinguer ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Marc Aurèle reprend mot pour mot la distinction d'Épictète, que l'on trouve formulée en termes à peine différents chez les autres.

Parfois il faut agir, et parfois il faut accepter sans agir, parce qu'agir est inutile si nous n'avons pas de prise sur une situation.

Les circonstances sont décisives, et la clairvoyance parmi elles l'est tout autant.

22.3.2 Voie

Un deuxième élément est la dimension processuelle, continue et infinie.

L'expérience apprend qu'il y a continuité, tissage du monde dans le temps et dans l'espace, et aussi variabilité. Ce qui a été fait peut être défait, mais peut aussi se transformer, muter sans fin.

Et l'individu qui expérimente, vit, connaît, perçoit, éprouve, n'échappe pas lui-même au mouvement.

Cette dimension s'exprime dans l'idée de la voie, chemin mouvant et sans terme.

C'est explicite chez Confucius, présent chez les autres, notamment par la dimension de « chantier » de leur œuvre.

22.3.3 Harmonie

Puisqu'il y a cohérence, continuité et versatilité, l'expérience donne de l'importance à l'harmonie. Gandhi ou Gyatso disent par exemple que l'adversaire d'hier peut être l'allié d'aujourd'hui et l'ami demain, ou inversement. Alors ne nous bloquons pas, mais lions.

Sans doute cette harmonie ne recouvre-t-elle pas celle dont parle Jullien. Pour lui, le sage cherche à provoquer une harmonie qui forge une cohérence, et cette cohérence neutralise le négatif, le conflit.

Or il nous semble que l'harmonie des cinq - y compris chez Confucius pour qui elle doit être liée aux rites (Confucius, 1987, p. 38) - est une cohérence qui, au contraire, ne supprime pas le conflit. Elle permet de faire co-exister des adversaires, sans pour autant qu'ils veuillent coopérer. Ils acceptent, « simplement », que leur conflit ne vampirise

pas tout l'espace et l'énergie de la vie, ne les transforme pas en ennemis dont la disparition de l'un est inscrite dans le dessein de l'autre.

L'harmonie, telle que nous la comprenons chez les cinq, est un tiers par rapport à la coopération et au conflit.

22.3.4 Raison

Un autre trait de l'expérience est de se fier à sa raison et de s'en méfier tout autant. En somme, pour reprendre une distinction faite notamment par Weber (2003), Rawls (Nootens, 1997), Ricœur (1985) ou Perelman (Angenot, 2012), il s'agit de se fier à ce que l'on pense, croit, sent, sait *raisonnable*, quitte à ce que cela nous amène à prendre du recul avec ce qui semble *rationnel*.

L'expérience puise donc à une rationalité bipolaire : d'une part circonstanciée, concrète, intégratrice, synthétique, acceptant de prendre appui sur l'intuition, l'imaginaire, le vécu, l'*expérientiel*, ces connaissances et convictions que l'on peut expérimenter sans les démontrer (le raisonnable) ; d'autre part une rationalité principielle et universaliste, abstraite, émancipatrice, analytique, critique et autocritique, prenant appui sur le réel et l'*expérimental*, ce que l'on peut connaître de manière hypothético-déductive (le rationnel).

Nous pouvons relier cette caractéristique de la sagesse à la structure de dé-coïncidence que François Jullien met en évidence. En effet, comme le réel, l'homme qui existe dé-coïncide, il est en même temps lui et autre que lui, est lui-même sans être réductible à un état figé. La logique de dé-coïncidence conteste la logique de la non-contradiction.

Nous pouvons également faire référence à la logique bouddhiste du tétralemmes, aux recherches en logique non-classique ou à la sémantique générale de Korzybski (2015). En particulier, les travaux

de Stéphane Lupasco permettent de comprendre que le refus du binaire n'est pas un manque de rigueur, mais qu'il peut être l'inscription dans une rigueur plus large que celle qui a dominé la pensée philosophique et scientifique jusqu'au début du XX^{ème} siècle. Lupasco propose de construire une logique basée, non pas sur une contradiction entre A et non-A, mais sur le postulat qu'un événement logique - e - doit toujours être associé, structuralement et fonctionnellement, à un anti-élément logique - non-e. Dès lors, un élément ne peut pas se suffire à lui-même dans une indépendance et une non-contradiction rigoureuse. Ce postulat « *contient la propriété de e et de non-e de s'actualiser et de se potentialiser alternativement, et de telle manière que l'actualisation de l'un entraîne toujours et nécessairement la potentialisation de l'autre* » (1987, p. 10). Toute une logique dynamique du contradictoire, construite sur ce postulat, permet de penser rigoureusement la transformation incessante et le tissage du monde, point commun de la pensée des sages étudiés.

Cet enracinement de la sagesse dans une logique non-aristotélicienne rigoureuse mériterait des recherches complémentaires. Mais il nous semble important d'au moins l'évoquer ici. Car cette ouverture montre que la sagesse doit bien être considérée comme une modalité particulière et forte du savoir et de l'existence humaine. Elle n'est pas une connaissance faible, un sous-produit, une approche gentille qui ne serait pas à la hauteur du tranchant des philosophes, des savants ou des *realpolitiques*.

22.3.5 Préférable

L'expérience, enfin, porte à choisir le préférable.

Pour ce qui dépend de moi, à ce moment du processus et dans ces circonstances, je sais, ou j'ai l'intuition, que ceci est préférable à cela, car ceci contribuera à l'harmonie.

Le préférable n'est pas le bien, abstrait, cassant. Il relève plutôt du positif.

Il s'inscrit dans une logique du « il vaut mieux », et pas du « il faut ». Il relève de l'existence concrète d'un individu qui choisit précisément, par préférence dans le relatif, et non par aspiration d'un absolu.

Il donne ainsi à la sagesse sa souplesse et sa modestie.

Mais la voie du préférable n'est pas pour autant relativiste. Le sage préfère ceci parce que ceci contribuera à l'harmonie, mais aussi au respect de quelque chose qui vaut plus que tout.

22.4 Le Préférable

Pour préciser ce « quelque chose qui vaut plus que tout », nous utiliserons la notion de *Préférable*, avec une majuscule cette fois, qu'a conceptualisée Robert Misrahi.

« Mais pourquoi écrire Préférable avec une majuscule ? C'est l'adjectif qualificatif « absolu » qui en donne la raison : le bonheur vrai est un choix qui prime et supprime tous les autres choix ; c'est le choix ultime et suprême qui prime et supprime tous les autres choix ; c'est le choix ultime et suprême qui est fait dans les circonstances les plus graves ou les plus confuses. Ce bonheur, ce Préférable, est en effet cela qui, s'il venait à manquer, enlèverait à l'existence tout son sens. Et si cette voie préférée à tout autre est le Préférable absolu, c'est non seulement parce qu'elle disqualifie tout autre voie, tout autre choix, c'est aussi parce

qu'elle est vécue avec une intensité exceptionnelle : elle confère le sentiment d'accéder en effet à une certaine espèce d'absolu, c'est-à-dire un vécu qui, par sa plénitude, son autonomie et son adhésion à soi et au monde, est le Désir vécu sans manque et dans la jouissance pleine de l'être. Cet absolu auquel le sujet parvient n'est évidemment pas « métaphysique ». Il est existentiel (...) une synthèse existentielle concrète (c'est nous qui soulignons). »
(2018, p. 92)

Il importe d'être prudent avec les termes de « sujet », « être » ou « sens », dont nous avons vu la dimension principalement européenne. Plus encore, la notion de « bonheur » et son lien avec la sagesse mériterait des développements que nous ne pouvons pas faire ici. Mais cette notion de *Préférable*, ainsi cernée, nous paraît néanmoins cruciale.

D'abord, elle permet d'éviter le terme de *sacrifice* tout en en gardant l'essentiel. Éviter le terme, car il est connoté par des siècles d'exclusion, de violence, d'errements individuels et collectifs ; connoté aussi par une idée de transcendance qui risque ici de troubler la réflexion. Garder l'essentiel : se sacrifier, c'est accepter de mourir pour quelqu'un ou quelque chose, à qui ou à quoi on est prêt à se donner sans réserve, sans limite. Si l'on accepte de se sacrifier, c'est bien que le motif vaut plus que tout.

Ensuite, ce *Préférable* de Misrahi permet d'insister sur la dimension personnelle, intime, existentielle et immanente du choix. Le *Préférable* est ce qui m'engage moi, m'oriente et me comble. Il me permet de vivre, et ne s'impose par aucune institution ou impératif moral, ni à moi ni à un autre. Ce *Préférable* donne accès à une plénitude de vécu, et non à un absolu extérieur. Il me permet d'engager ma vie, pas celle d'un autre.

On trouve bien ce Préférable chez les cinq sages, puisque tous indiquent que la vie ne vaut pas à tout prix. Au contraire, elle vaut par rapport à quelque chose qui la dépasse. Elle vaut d'être jouée, mise en jeu.

22.4.1 Confucius

On trouve chez Confucius deux mentions explicites de la possibilité de mourir pour la vertu d'humanité, aux livres VIII, 13 et XV, 9 des *Entretiens*.

Le second passage est traduit par Pierre Ryckmans comme suit :

« Le Maître dit : " Un homme de cœur, un homme pleinement homme ne cherche pas à survivre aux dépens de son humanité. Au besoin, il donne sa vie pour préserver son humanité. " »
(1987, p. 91)

Ames et Rosemont traduisent :

« The Master said, "For the resolute scholar-apprentice (shi) and the authoritative person (ren), while they would not compromise their authoritative conduct to save their lives, they might well give up their lives in order to achieve it." » (1998, p. 186)

Anne Cheng, pour sa part, traduit :

« L'adepte résolu de la Voie, l'homme de ren véritable, loin de tenir à la vie s'il en coûte au ren, la sacrifierait au besoin pour que vive le ren. » (1981, p. 123)

En entrant dans le texte, on comprendra la nécessaire prudence dans la compréhension du terme de *sacrifice*.

En effet, le texte chinois est

子曰：志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。

soit, en traduction littérale :

Le **maître** (子) **dit** (曰): la **personne honorable** (litt : la personne d'ambition) (志士) est l' **homme** (人) possédant le **ren** (仁), **pas** (無) celui qui **pour** (以) **chercher** (求) la **vie** (生) **nuît** (害) au **ren** (仁), mais **être** (有 en fait : avoir) celui qui **tue** (殺) **soi-même** (身) **pour** (以) accomplir, **réaliser** (成) le **ren** (仁)

Et en traduction littéraire :

Le maître dit : est honorable celui qui pratique le *ren*, pas celui qui pour survivre oblitère le *ren*, mais celui qui meurt pour protéger le *ren*.

Le terme correspondant au sacrifice est 殺, *shā* : tuer, affaiblir ou réduire.

Le texte original ne contient donc nullement l'idée d'un sacrifice lié à quelque sacré. Le sens est seulement celui de donner sa vie.

Mais, il est vrai, *pour protéger le ren*.

22.4.2 Marc Aurèle

On trouve également cette idée de don de sa vie chez Marc Aurèle, qui nous l'avons vu a passé de nombreuses années sur les champs de bataille :

« Que le Dieu que tu as en toi commande à un homme, à un sage, à un citoyen, à un Romain, à un chef en règle avec lui-même, tel l'homme qui attendrait le signal de retraite, prêt à défaire ses liens avec la vie, sans avoir besoin ni d'un serment, ni

d'un témoin, tout en restant serein et en se passant très bien de l'aide et de la tranquillité procurée par autrui. Il s'agit d'être droit, et non redressé. » (1992, p. 37)

22.4.3 Gandhi

Gandhi a, lui aussi, fait la guerre. Et, surtout, il a délibérément pratiqué le jeûne qu'il considérait comme une arme auto-sacrificielle : il se mettait en danger pour forcer les siens à écouter la position qu'il portait. Le sacrifice est souvent présent dans ses textes. Par exemple :

« Dans le sacrifice véritable, toutes les souffrances sont d'un côté (...) on doit dominer l'art d'être tué sans tuer, d'acquérir la vie en la perdant. » (1986, p. 417)

Si nous n'avons pas trouvé de formulation aussi nette dans l'œuvre de Montaigne et Tenzin Gyatso, leur vie témoigne par contre d'une même approche : ils l'ont mise en jeu et ont pris le risque de la perdre.

22.4.4 Montaigne

Ainsi, nous l'avons déjà évoqué, Montaigne a-t-il pendant de longues années tenu des positions raisonnables, dangereuses dans une époque d'extrémisme. D'où sa belle formule : *« J'encourus les inconvénients que la modération apporte (...) Je fus étrillé par toutes les mains : pour le Gibelin j'étais Guelfe, pour le Guelfe, Gibelin » (2009, p. 1260).*

Des événements racontés dans les *Essais* permettent de cerner l'engagement de Montaigne dans la vie.

D'abord, il y a les rencontres avec des troupes de brigands, venues dans son domaine ou croisées *« en route pour un voyage à travers un pays extraordinairement dangereux » (2009, p. 1281).* Montaigne, que

l'on ne peut suspecter de complaisance envers lui-même tant sont nombreux dans ses écrits les passages pleins d'autocritique et d'autodérision, raconte comment il a fait face à la menace avec une désarmante simplicité, sans crainte ni provocation. Les hommes armés, n'ayant finalement rien à reprocher à ce petit monsieur calme et paisible, le laissèrent vivre, non sans l'avoir parfois dépouillé de la totalité de ses bagages et richesses.

Le second épisode est celui de la peste qui frappa Bordeaux en mai 1585, au terme de son second mandat de maire. Sur les ordres de Jacques de Goyon de Matignon, gouverneur de Guyenne qui va lui succéder à la tête de la ville, Montaigne est envoyé en juin auprès de roi de Navarre. Il part donc en mission, et ne fuit pas. Sa fonction arrivant à échéance au 31 juillet, il n'a pas de raison de revenir dans la cité contaminée sinon une passation de pouvoir protocolaire. Celle-ci ne lui semble pas mériter la mort. Il écrit donc aux jurats qu'il est disposé à les rencontrer, mais sur la rive de la Garonne épargnée par la maladie, au château de Feuillas (Jouanna, 2017, p. 259).

On voit comment Montaigne distingue les obligations secondaires du Préférable. Il serait stupide de risquer sa vie pour quelque mondanité. Mais puisqu'il faut mourir un jour, autant prendre le risque de vivre, c'est-à-dire de parcourir le monde et de rencontrer ses semblables. Pas question de se laisser enfermer par des convenances assassines, et pas question d'avoir peur de tout homme en qui l'on pourrait voir un assassin.

« A la vérité, je suis peu défiant et soupçonneux de par ma nature ; je penche volontiers vers l'excuse et l'interprétation la plus douce ; je considère les hommes comme on les considère ordinairement et je ne crois pas à ces penchants pervers et

dénaturés si je n'y suis pas forcé par une grande preuve, pas plus que je ne crois aux monstres et aux miracles. » (2009, p. 1280)

Ce penchant-là, cette confiance-là valent bien que l'on meure.

22.4.5 Tenzin Gyatso

Quant à Gyatso, il a, comme leader politique, pris des positions par lesquelles il risquait sa vie. Tout d'abord en cherchant une solution négociée au début de l'occupation chinoise, comme lors d'une rencontre avec Mao à Pékin en 1954, refusant de fuir en Inde malgré la possibilité offerte lors d'un voyage officiel en '56. Puis, à l'inverse, en durcissant le ton envers la Chine et en réclamant l'indépendance depuis son exil indien et avec le soutien des États-Unis. Enfin, avec un nouveau renversement de position, par son approche autonomiste dans le cadre d'un État chinois qui a hérisé les radicaux de son propre camp.

22.4.6 Quel Préférable ?

On voit que ce Préférable se trouve chez les cinq. A-t-il pour autant un contenu commun ?

Il nous semble que oui. Mais il importe d'être très prudent si l'on tente de le cerner. Car les sages, nous l'avons vu, pensent et agissent selon les circonstances, variables.

Deux éléments paraissent récurrents.

Le premier, c'est ce que l'on peut percevoir comme un sentiment, une exigence de dignité, de capacité, d'humanité partagée. Peut-être s'agit-il de ce que Simone Weil transcrit dans les termes suivants, qui

utilisent non pas le mot *Préférable* mais celui de *sacré* qui appartient au champ sémantique de son courant et de son époque :

« Qu'est-ce qui m'empêche au juste de crever les yeux de cet homme, si j'en ai la licence et que cela m'amuse ? Quoiqu'il me soit sacré tout entier, il ne m'est pas sacré sous tous rapports, à tous égards. Il ne m'est pas sacré en tant que ses bras se trouvent être longs, en tant que ses yeux se trouvent être bleus, en tant que ses pensées sont peut-être médiocres. Ni s'il est duc, en tant qu'il est duc. Ni s'il est chiffonnier, en tant qu'il est chiffonnier. Ce n'est rien de tout cela qui retiendrait ma main. Ce qui la retiendrait, c'est de savoir que si quelqu'un lui crevait les yeux, il aurait l'âme déchirée par la pensée qu'on lui fait mal. Il y a depuis la petite enfance jusqu'à la tombe, au fond du cœur de tout être humain, quelque chose qui, malgré toute l'expérience des crimes commis, soufferts et observés, s'attend invinciblement à ce qu'on lui fasse du bien et non du mal. C'est cela avant tout qui est sacré en tout être humain. » (Weil, 2017, pp. 27, 28)

Le deuxième élément récurrent, nous l'avons vu, est l'affirmation d'un flux de la vie dans lequel nous sommes de plain-pied, mais qui, en même temps, nous transcende. On retrouve ici François Jullien et la structure de dé-coïncidence, commune au monde et à l'existence humaine.

Bref, les cinq pourraient s'accorder sur la conviction que ce *quelque chose qui (...) s'attend invinciblement à ce qu'on lui fasse du bien* mérite que l'on se batte pour lui, sans réserve. Et sur un engagement à se battre, voire, paradoxalement, à mourir pour qu'un mouvement qui nous dépasse puisse nous survivre.

Nous arrivons ainsi au lien entre le Préférable et le sens. Le Préférable est ce qui fait ou donne sens, tout à la fois comme signification et comme direction. Il ne s'agit pas d'un sens transcendant, éventuellement révélé. Mais c'est la signification que l'on va lire ou/et donner à une situation, en fonction des seuls éléments internes à cette situation. Cette situation s'inscrit dans la perspective d'une direction, celle de la vie qui s'écoule et, alors, fait sens, donne un sens, modeste, impersonnel, énigmatique. Il y a un sens croisé, à la fois horizontal, situationnel, topologique, et vertical, d'une perspective, téléologique.

Le Préférable, finalement, sera peut-être approché au mieux par la métaphore de l'ancre flottante. Ce dispositif, sorte de parachute conique troué à la pointe, permet de freiner et de stabiliser le bateau quand les conditions de mer sont telles que naviguer sous voile devient impossible ou dangereux. Quand les conditions et la route imposent de partir en fuite, vent arrière, l'ancre flottante est arrimée à la poupe pour freiner le bateau. Quand, au contraire, la route impose de rester face au vent, l'ancre est arrimée à la proue afin de le maintenir face à la vague et limiter la dérive. A la différence de l'ancre de fond, l'ancre flottante n'a pas besoin d'un sol auquel s'accrocher. Sans cette attache, elle ne permet pas de fixer complètement le navire. Mais, pour cette même raison d'absence de lien rigide, elle est un bon outil pour faire face au gros temps, limiter les accélérations dues aux déferlantes, contrebalancer les embardées, maintenir dans l'axe du vent.

Avec l'ancre flottante, on n'est pas assuré de rester au même endroit, mais on évite la dérive. On ne progresse plus - ou moins vite - mais on reste perpendiculaire aux vagues. On expose moins son travers aux assauts de la mer et on limite le risque de chavirer. De la même manière, le Préférable n'est pas un ancrage absolu. Mais il nous permet

de ne pas être ballotté au gré des événements extérieurs ou intérieurs, de moins prêter le flanc, voire de ne pas chavirer, face à l'adversité. Il nous permet, aussi, de rester dans les limites d'un certain mode d'existence, notion que nous allons aborder dans l'ultime chapitre.

En conclusion, l'œuvre de François Jullien nous apparaît particulièrement dense, originale et féconde. Sa mise en perspective des cultures européenne et chinoise, ainsi que son élaboration progressive d'une pensée et d'une morale articulées sur une conception du réel et de l'existence humaine dynamique, décoïncidant, sont majeures.

De plus, sa conception du sage sans idée et équanime correspond largement aux traits communs que nous avons identifiés chez les cinq auteurs étudiés : acceptation et insertion dans un monde impermanent, tissé, exigence de maîtrise de soi, préférence pour l'harmonie, discours spécifique.

Néanmoins, nous sommes en désaccord avec Jullien sur l'absence de prise en considération d'une dimension conflictuelle à la sagesse. Cette dernière ne vise pas l'harmonie à tout prix. Les cinq sages ont été des résistants et des combattants politiques. Ils ont fait des choix de lutte, fondés sur des convictions qui les engagent jusqu'à la mort, sur du Préférable. Cela peut paraître paradoxal, puisqu'il y a aussi chez eux une acceptation de la vie, une adaptation au flux, un abandon.

Ce paradoxe se comprend si l'on sort de la logique aristotélicienne de la non-contradiction et que l'on pense plutôt dans le cadre d'une logique non-binaire. Cette logique intégratrice caractérise la dimension expérientielle qui nous semble constitutive de la sagesse. C'est par l'expérience, la sienne comme celle des autres que l'on écoute

et prend en compte, que l'on peut distinguer ce qui dépend de soi ou non et donc décider d'agir ou pas. C'est par l'expérience que l'on va apprendre la nécessité du cheminement, de l'harmonie, de l'imbrication des différents plans et des différents temps.

On peut alors se poser une question : François Jullien ne présente-t-il pas le visage d'une sagesse chinoise, et ancienne, comme s'il s'agissait de la sagesse toute entière ? Oui, la sagesse a bien cette dimension processuelle, circonstancielle, immanente qui correspond à la pensée chinoise telle qu'il l'a dessinée au fil des décennies. Mais elle comporte aussi une dimension de résistance et de Préférable qui ne correspond pas à ce portrait chinois, et qui a, par contre, sa place dans la tradition dialogale, voire polémique et religieuse de l'Europe.

La sagesse dégagée de l'analyse des cinq nous semble être un lieu d'intégration d'approches distinctes qui ne sont pas exclusives, mais réunies, et mises en tension. Pour faire simple, sinon simpliste, on pourrait dire que la sagesse des cinq articule, se situe « *entre* » une approche orientale, celle de l'intégration, et une approche occidentale, celle de l'émancipation et de l'autonomie. Elle articule, on l'a vu, une signification topologique à une signification téléologique. Probablement articule-t-elle encore une approche par la justice à l'approche par le *care* qu'identifia Gilligan (2008) : nos sages politiques, dans l'exercice de leur fonction, n'ont pu faire l'économie de principes moraux appliqués de manière impartiale ; mais ils ont aussi réfléchi en fonction des circonstances précises, des détails, des interlocuteurs et des relations, sans se laisser piéger par la cohérence abstraite.

On comprend, une fois encore, combien la notion de dé-coïncidence de Jullien est ici précieuse : c'est parce qu'il est dans l'essor, qu'il ne se laisse pas enfermer par une situation ni par lui-même, que l'humain

peut cheminer sur une voie de sagesse. Le sage chemine. C'est son mode de vie.

23. Esquisse d'une sagesse engageante

Arrivé au terme du travail, nous pouvons enfin tenter une esquisse de la sagesse. Il s'agit de cerner cette dernière, mais d'une façon plus large et plus ouverte que par une simple définition.

La sagesse nous paraît pouvoir être présentée comme un mode d'existence, c'est-à-dire comme une façon de vivre l'existence en tant qu'humain. Cette façon est particulière, se distingue d'autres mode de vie par la cohérence d'une manière de voir et de faire. La comparaison a permis d'en préciser certaines. L'exigence centrale de la vie bonne, d'un équilibre entre vie intérieure et pratique, l'affirmation d'une communauté humaine qui transcende les communautarismes ou la volonté de cohérence et de performativité en sont d'autres.

On peut reprendre tous les éléments rencontrés et les situer dans un schéma synthétique. La sagesse des cinq, éclairée par la pensée de François Jullien, d'abord s'articule autour des partis pris d'un monde tissé, d'une logique compatible avec la transformation et l'ambiguïté, d'hommes égaux et perfectibles ; ensuite s'oriente en préférant ce qui est fertile à l'harmonie, à la rencontre et à l'autonomie ; enfin agit en suivant les chemins du jeu de go, du plus faible et de la maîtrise.

L'objectif initial de cette thèse était de valider l'hypothèse d'une communauté de sagesse entre quelques individus de différentes époques et cultures. Cette hypothèse s'est peu à peu vérifiée de manière précise, sur des éléments de contenu et de forme.

D'emblée, nous imaginions que la sagesse pouvait être un mode de pensée particulier, influençant une pratique. C'est d'ailleurs ce lien pensée/pratique et la particularité d'une action sage, d'une méthode fructueuse, que nous cherchions à identifier.

Mais ce que nous pensions être un mode de pensée particulier, impliquant des règles d'action, s'est bien d'avantage révélé être un véritable mode d'existence, spécifique et exclusif d'autres modes.

Pour achever notre parcours, nous allons essayer de situer ce mode d'existence. Puis, finalement, d'en distiller l'esquisse d'une sagesse.

23. 1 La sagesse comme mode d'existence

Les modes d'existence humaine peuvent être définis comme des façons de vivre l'existence en tant qu'humain. Ils ont été largement explorés en philosophie, par exemple avec les stades chez Kierkegaard (1975), ou la distinction entre vie active et contemplative chez Arendt (1961). Ils ont aussi été traités en sociologie, notamment par Weber avec ses types d'existences déterminés par l'éthique de la responsabilité ou de la conviction. Plus récemment, les travaux de Bruno Latour (2012) et David Lapoujade (2017) ont repris ceux d'Etienne Souriau (2009).

Les recherches de Boltanski et Thévenot (1991) permettent également de préciser cette notion, même si elle n'est pas au cœur de leur démarche. En montrant que divers groupes ont leur propre logique de justification, les auteurs dessinent la ligne de partage entre des modes d'existence : la frontière qui distingue des périmètres de pertinence. Un mode d'existence humaine, c'est une certaine manière de vivre dans un certain champ, un espace – mental, social, concret – dans lequel certaines références et pratiques sont légitimes et cohérentes. C'est, *in fine*, le choix de se soumettre à certaines normes plutôt qu'à d'autres.

Sans arrêter ici un nombre précis de modes d'existence humaine, on peut imaginer qu'il en existe quelques-uns qui correspondent aux grandes catégories d'activité de l'*homo sapiens*. On peut considérer qu'existent notamment des modes d'existence politique, religieux, économique, sage. Pour prendre une métaphore musicale, disons qu'il y a des tonalités d'existence, que certains vivent en do majeur politique et d'autre en sol mineur sage.

À première vue, on pourrait penser que le mode d'existence humaine est proche du rôle, ou de la fonction sociale, voire de l'habitus. Pourtant, nous ne sommes pas dans ce registre.

D'abord, car nous sommes à un niveau plus profond, celui d'un point de vue, une perspective ayant et donnant une consistance. On peut changer de mode d'existence, jeune ou à certains moments cruciaux de sa vie. Ainsi, Sri Aurobindo a mené une existence politique d'indépendantiste indien jusqu'à la quarantaine. Sortant de prison où il avait été incarcéré pour activisme violent, il fait une retraite provisoire à Pondichéry. Et le provisoire devient définitif : il bascule dans l'existence religieuse, se consacrant pendant des décennies à

l'étude et la méditation. Ce type de ruptures existe dans le cours d'une vie, mais il est rare.

Ensuite, on n'est pas dans un rôle dont on pourrait changer avec facilité, car notre mode nous engage tout entier. On le comprend à ce que, dans certaines circonstances, dans certaines situations limites, il y a exclusivité et incompatibilité : il faut choisir.

Cela dit, dans bon nombre de circonstances habituelles, dans le cours normal d'une vie, on peut souvent faire tenir ensemble des rôles divers.

Peut-être le mode d'existence sage consiste-t-il à faire tenir ensemble des couleurs d'existences différentes en temps normal, et à afficher une couleur, un mode particulier, lors des moments cruciaux et des situations limites. Nous retrouvons ici la question du Préférable.

Avec le mode d'existence humaine, nous sommes donc à mi-hauteur entre, d'une part, le volatile du rôle et de la psychologie et, d'autre part, l'intemporel, le commun de l'anthropologie.

Plus précisément, le mode d'existence humaine se dessine par rapport à différents critères de différenciation. Certains sont relatifs à la vision du monde, et d'autres à la pratique.

Des éléments d'une vision du monde sage ont déjà été identifiés dans la comparaison des cinq puis lors de la discussion avec François Jullien : la conviction du changement, la conception du monde comme tissu...

D'autres éléments semblent être :

- la centralité d'une exigence de vie bonne et adéquate ; quand, par exemple, l'existence politique serait centrée sur la question de la communauté, de son ordonnancement et du pouvoir ;

- l'affirmation d'un « nous », une identité commune sans qu'il y ait un « eux » communautaire en regard, puisque nous sommes anthropologiquement égaux malgré nos différences personnelles ou sociales ; quand, par exemple, les individus dont le mode d'existence est politique distinguent nous/eux par le sol ou le sang, et que les individus dont le mode d'existence est religieux font la distinction par la foi ;
- un équilibre entre intérieur et extérieur ; quand les politiques s'attachent surtout à la vie extérieure, au réel visible, et les religieux à la vie intérieure, à l'invisible ;
- la mise en perspective à l'échelle d'un temps et d'un univers infini ; quand les politiques raisonnent le plus souvent en terme de temps humain à l'échelle d'un territoire propre, les religieux dans le cadre d'un univers cosmogonique et d'un temps éternel.

D'autres critères de différenciation d'une existence sage sont relatifs à la pratique, à la manière de vivre et non plus de voir la vie.

Là encore, la comparaison que nous avons faite apporte des éléments. Les deux principaux nous semblent être la maîtrise de soi et la performativité.

La maîtrise a été largement présentée et nous y reviendrons encore plus loin. Notons simplement ici qu'elle n'est pas incompatible avec un certain naturel, un laisser-aller, cette spontanéité chère aux taoïstes.

Quant à la performativité, elle apparaît comme une exigence autant interne qu'externe.

Interne, car les sages ont le souci de mettre en œuvre ce qu'ils pensent et de penser ce qu'ils vivent. Ils ont une exigence de cohérence d'eux-

mêmes, existentielle, qui va bien au-delà de quelque non-contradiction théorique.

Externe, car aucun sage ne sera considéré comme tel s'il n'est pas performatif. Par exemple, un politique pourra être jugé comme un grand politique, même s'il mène une vie de bâton de chaise alors qu'il prône la vertu. Il sera peut-être qualifié de faible, de contradictoire, de Tartuffe, mais ses talents d'homme public n'en seront pas démentis pour autant. En revanche, un sage qui ne fait pas ce qu'il dit est immédiatement discrédité.

Ces quelques distinctions sont très schématiques, discutables, et mériteraient des développements. Mais elles permettent de saisir qu'un mode d'existence sage est constitué par la particularité d'une pensée, d'une *weltanschauung*, et par des plis comportementaux, un pattern, une discipline. Ces éléments font système, se complètent et se renforcent.

23. 2 Esquisse

Tout au long de ce travail, nous avons eu le souci de rester au plus près de cinq individus. Même lorsque nous avons discuté la conception de la sagesse de François Jullien, c'était toujours en nous appuyant sur Confucius, Marc Aurèle, Montaigne, Gandhi et Tenzin Gyatso.

Pour terminer, nous proposons une esquisse, plus abstraite et parfois plus personnelle, qui schématise la sagesse observée. Cette sagesse, nous l'avons répété, est engagée dans la vie pratique et commune. De ce fait, elle est aussi *engageante* : elle nous engage à un certain mode d'existence en nous indiquant sa possibilité.

Notre esquisse de la sagesse vise à présenter ce qui nous semble être l'ensemble des éléments clés qui vont structurer, donner sa cohérence et sa forme au mode d'existence qui vient d'être indiqué. Elle vise donc à dessiner le paradigme la sagesse. Celui-ci est articulé à trois niveaux : des partis pris, des orientations et des chemins.

23. 2. 1 Partis pris

Les questions pratiques et théoriques de la sagesse sont posées dans un cadre, un ensemble de *partis pris*.

Le premier est un parti pris **ontologique** : le monde est considéré comme un tissu, croisant la chaîne verticale de l'histoire avec la trame horizontale de la cohérence du monde actuel.

Le cadre de la sagesse ne nécessite aucune transcendance, aucun arrière-monde. La sagesse peut se penser et se déployer dans une stricte immanence.

Pour autant, elle n'est pas incompatible avec l'affirmation de l'immatériel et du spirituel. Au contraire : elle constate que l'on vit dans le monde à travers, et nécessairement à travers, l'idée que l'on s'en fait. Les deux réalités sont incontestées : la réalité visible, et l'invisible de notre esprit. Cette approche, qui rejoint la théorie de l'émergence (Sartenaer, 2018), permet d'éviter le réductionnisme matérialiste, absurde puisqu'il repose sur l'idée immatérielle de la détermination par la matière. Et elle permet aussi d'éviter le réductionnisme idéaliste où il suffit de changer son esprit pour changer le monde, également absurde puisqu'aucune voiture en panne ne démarrera par la puissance de notre pensée.

La sagesse des cinq n'est pas non plus incompatible avec la foi. Chaque auteur, à sa manière, était croyant. Mais d'une foi souple,

allant de pair avec la réflexion critique et rationnelle, avec le doute, l'acceptation de la diversité de points de vue.

Enfin, cette sagesse n'est pas incompatible avec une dynamique de transcendance immanente au sens où l'entend François Jullien, d'arrachement à un Être monolithique. Au contraire : la sagesse s'inscrit dans la dé-coïncidence nommée par Jullien, dans le mouvement solidaire du vivant. La sagesse s'inscrit dans la perspective d'une confiance dans le monde et la vie

Le deuxième parti pris est **épistémologique et logique** : la connaissance vient de l'expérience, qui articule le rationnel avec le raisonnable. Comme nous l'avons vu plus haut avec Lupasco, elle intègre et dépasse le principe de non-contradiction dans une logique dynamique. Cette logique est conjonctive, et non disjonctive. Pour reprendre Edgar Morin qui nous a permis de structurer notre comparaison, nous pouvons dire que c'est une logique du complexe qui répond à la complexité du tissu du monde. Ainsi le principe d'identité - support du principe de non-contradiction - peut-il être reformulé en *principe d'identité complexe* : un système n'est pas le même selon la disposition des éléments qui le constituent, bien qu'il soit le même. Et réciproquement : un élément ne sera pas identique s'il se trouve dans des systèmes différents, bien qu'il soit le même. Nous sommes tenté de dire que la logique de la sagesse est la

« rationalité véritable (qui) englobe, utilise et dépasse la logique déductive-identitaire dans son commerce avec le réel. La rationalité ainsi entendue s'identifie à une dialogique entre le théorique et l'empirique, qui nécessite une logique assouplie/affaiblie, où la logique ne triomphe jamais mais n'est jamais terrassée. La rationalité véritable est une rationalité

inachevée, ouverte, qui nécessite une logique inachevée, ouverte... » (Edgar Morin, 2008, p. 1809).

Enfin, la sagesse repose sur un parti pris **anthropologique** : nous sommes tous égaux et perfectibles. Si l'exigence démocratique d'une égalité de droits se trouve chez Gandhi et Gyatso, ce n'est pas le cas pour les trois autres. Ainsi, même s'il a pris de nombreuses décisions favorables à des esclaves, Marc Aurèle n'a pas aboli l'esclavage. Mais on a bien chez tous l'affirmation d'une même condition et d'un même potentiel de perfectionnement. Quel que soit notre statut social, quels que soient nos talents, nous avons une conscience de nous-même, une capacité de réflexion, une marge de liberté nous permettant de faire bons ou mauvais choix, et nous pouvons progresser.

Outre la pensée de Morin, l'approche philosophique générale qui convient le mieux pour saisir la spécificité de ce cadre de la sagesse pourrait être une pensée de l'existence vécue, tout à la fois inséparable des autres et de son milieu. Autrement dit, une pensée à la croisée, notamment, de Buber et des philosophes japonais Nishida ou Watsuji.

En effet, dans le tissu du monde, Buber permet de penser le lien entre tous les fils, toutes les trames et chaînes humaines.

« La réalité humaine essentielle, écrit-il, ne doit pas être considérée comme la réalité de la vie individuelle (ni d'ailleurs de la vie collective), mais comme quelque chose qui se joue entre l'homme et l'homme, entre le Je et le Tu. ». Dès lors, « le Nous authentique, dans son existence objective, se reconnaît en ce que, dans toutes les parties qui le composent, on retrouve toujours, en acte ou en puissance, une relation essentielle entre personnes ». (Buber, 2018, pp. 92 et 128).

Restant dans la métaphore, nous dirons que chez Buber le tissu est fait du tissage.

Nishida et Watsuji participent comme Buber au projet de penser l'homme philosophiquement sans se laisser enfermer dans l'individualisme issu de Descartes. Ainsi, pour Nishida, l'existence humaine est celle d'une double négation qui correspond à une double dimension : l'homme est à la fois l'individu et la société, lui et l'autre, la partie et le tout. Il est structuré par la dualité, la réunion de principes opposés. L'individu doit alors être envisagé comme une auto-identité contradictoire, qui va se réaliser dans un mouvement de double négation : il se constitue en niant le tout, puis se nie lui-même pour affirmer le tout. Nous nous trouvons dans une dynamique réflexive ainsi que dans une logique d'individuation – processus ouvert – plutôt que d'identité – isolée.

Watsuji affirme, lui aussi, cette « *dualité de l'existence humaine, qui est à la fois individuelle et sociale* ». (Watsuji, 2011, p.36). Les hommes sont définis par les liens qui se tissent entre eux. Cette conception est fidèle à la culture et la langue japonaise, puisque « *l'être humain se dit « ningen », où « nin », « hito », est l'individu, la personne et « gen », « aida », le lien, ou l'entre-lien. L'être humain est un être entre les hommes, un être parmi.* » (Stevens, 2008, p. 49)

Watsuji va plus loin, considérant que, outre les liens entre humains, les liens avec le milieu sont tout autant constitutifs de l'existence. Il y a une entente qui relie les hommes dans un milieu particulier, fait d'un passé et d'un présent communs. Le milieu - *fudô* -, n'est pas un environnement, un contexte objectif dans lequel se trouverait un sujet. Il est l'occasion de l'existence humaine qui s'y déploie. L'homme y vit, à l'intérieur du réseau de relations à des choses qui sont pour lui des moyens de son existence et non des objets extérieurs.

Autant qu'elle est duelle, la structure de l'existence est spatio-temporelle. Nous, qui ne sommes pas réductibles à un étant, sommes imbriqués dans le réel.

Reprenant à nouveau la métaphore du tissage, nous dirons que Watsuji nous indique que le tissu et les fils sont de la même matière, et que tous deux existent dans un même mouvement, un processus, ce croisement constitutif emmené par une navette incessante.

23.2.2 Orientations

L'action du sage semble menée par rapport à quatre repères qui permettent de prendre un cap : trois *finalités* de l'action et une *logique* d'orientation. Nous les avons déjà en partie abordées, et serons donc plus bref.

La logique d'orientation est une logique de préférence pour ce qui est fertile.

La sagesse des cinq consiste à choisir pour aller dans la direction de ce qui apparaît **préférable**, c'est-à-dire « mieux que ». Comme indiqué déjà, le choix d'un « mieux que » n'est pas le choix d'un « bien », idéal et potentiellement idéalisé, opposé au mal. Il est plutôt le choix d'un « bon », relatif, concret, distinct d'un mauvais. Si ce bon est modeste par rapport au bien, il ne relève pas pour autant d'un simple « possible » issu du rapport de force réel. Le choix du préférable n'est pas un choix cynique : il s'agit bien de préférer ce qui vaut, c'est-à-dire des valeurs. La sagesse est inséparable de l'éthique.

La notion du préférable ainsi compris, modeste et articulé à des valeurs, peut être formulée à l'aide de la notion de **fertilité** : est préférable ce qui est fertile à... La sagesse n'est pas de choisir ceci ou cela parce que c'est bien, mais parce que cela va alimenter du bon,

nourrir, faire grandir. La réflexion par la fertilité inscrit les choix dans la dynamique, permettant de tenir ensemble l'urgence et l'épaisseur du temps.

Trois préférences nous paraissent en particulier orienter la démarche de sagesse.

D'abord, nous l'avons vu, la sagesse préfère ce qui est fertile à **l'harmonie**. On peut définir cette dernière comme un état, jugé acceptable, de l'unité d'une multiplicité. Cet état permet une coexistence, désirable même si elle n'est pas idéale et sans tension.

Ensuite, la sagesse nous semble préférer ce qui est fertile à la **rencontre**. La rencontre est comprise ici à la manière de François Jullien, dont nous avons vu qu'elle est pour lui le lieu et le fait même de la morale. Rencontrer, c'est créer l'espace d'une confrontation par laquelle je vais me dé-clôturer, dé-coïncider de moi-même et ainsi m'inscrire dans le flux de dé-coïncidence du monde. La rencontre n'existe que si l'on fait une place à l'autre, si on lui reconnaît son pouvoir de me bouleverser. Elle est le moyen, et le seul moyen possible d'exister, c'est-à-dire de co-exister.

Enfin, sont aussi cruciaux **le perfectionnement de soi** et **l'autonomie**, choix personnel et non contraint dans une situation qui, elle, peut être contrainte. Dans leurs vies, les cinq ont fait preuve d'autonomie, d'originalité et d'audace. Ils se sont donné leur propre ligne et ont sans cesse cherché à progresser. Leurs parcours sont singuliers, n'ont rien de longs fleuves tranquilles. Bien que profondément inscrits dans leurs communautés, ils s'en sont parfois mis en retrait par leurs regards critiques. Cette autonomie est donc celle d'une émancipation qui est, aussi, intégration.

Le perfectionnement et l'autonomie, vécus pour soi-même, sont aussi affirmés et défendus pour les autres. Autant qu'elle est inséparable de l'éthique, la sagesse semble inséparable de la tolérance.

Une approche philosophique générale qui nous semble tout à fait adéquate pour saisir l'éthique de sagesse orientée par ces trois préférences est celle de Robert Misrahi. Nous l'avons déjà rencontré et avons repris son concept de Préférable. Misrahi se définit comme disciple et rebelle à deux maîtres. De Sartre, il garde l'affirmation de la liberté, mais refuse la gratuité et l'équivalence des actes. De Spinoza, il garde la finalité de la joie et la place centrale accordée au désir, mais refuse le déterminisme. Aussi présente-t-il l'existence humaine comme un grand Désir, un mouvement créateur à la recherche de satisfaction, et l'ensemble de sa philosophie comme une éthique du bonheur. Cette philosophie est à la fois chemin de vie et vérité démontrable, la réalité du premier étant aussi critère de validité de la seconde.

Pour Misrahi, la philosophie permet d'atteindre l'accomplissement car elle rend possible la conversion réflexive du sujet, à la fois unifié et double.

« En même temps qu'il raisonne (bien ou mal), il désire (à bon ou à mauvais escient (...)) et, en même temps qu'il raisonne et qu'il désire, il est conscient qu'il est là en train de raisonner et de désirer. C'est ce dédoublement léger, cette présence à soi-même constante, tout au long d'une journée éveillée, que nous appelons réflexivité. » (Misrahi, 2016, p. 82).

Dans cette réflexivité se trouve la conscience, la liberté auto-fondatrice qui constitue notre pouvoir d'arrachement à la détermination. La

liberté n'est donc pas simplement une croyance, ou un sentiment subjectif, mais le fait même de l'initiative. Nos actes sont des initiatives, des décisions prises dans la rupture entre l'instant passé et l'instant à venir.

Aussi, la conversion réflexive se concrétise-t-elle par une triple conversion concrète.

Tout d'abord, le passage de la liberté spontanée et immédiate à la *liberté consciente*, de la vie empirique à la vie réfléchie. La première n'empêche pas la servitude volontaire, notamment l'emprisonnement dans ses propres désirs, alors que la seconde permet la résistance, le combat et la construction.

Ensuite, la réflexion permet, dans la relation à l'autre, de passer de la réversibilité à *la réciprocité*. La première est une réaction en miroir, un prêté pour un rendu, que ce soit positivement dans l'amour réciproque ou négativement dans la vengeance. La seconde est une relation d'un autre ordre, où l'on invente une forme nouvelle décalée de la réaction spontanée : négociation, pardon, nouveau départ, ...

C'est dans cette liberté consciente et dans cette réciprocité que va s'enraciner la politique. Car, contrairement à ce que l'on aime à croire individuellement ou à penser collectivement, nous ne sommes pas pris dans les filets de l'histoire. Nous fabriquons l'histoire par nos choix, nos initiatives et nos actes. Les institutions elles-mêmes ne sont rien d'autre que la formalisation de ces choix, la traduction de rapports de forces qui sont le rapport de nos forces.

Enfin, la réflexion permet un troisième retournement qui concerne la signification de la vie elle-même. Plutôt que de considérer l'existence comme vouée à la mort, ce que nous apprend la vie, et sans nous réfugier dans la croyance en quelque discours religieux, nous pouvons

affirmer que la destination de l'existence est la poursuite et la réalisation de la joie. Nous pouvons refuser de consentir au désespoir, à la souffrance, et *affirmer la jouissance d'exister* ; nous pouvons puiser à toutes les occasions de joie grâce à la distanciation poétique.

On voit donc comment les caps de la sagesse de nos cinq auteurs se retrouvent dans la triple conversion de Misrahi : l'autonomie suit la première, la rencontre vient de la deuxième, et l'harmonie ne peut être perçue que par le regard ouvert par la troisième.

23.2.3 Chemins

Pour achever cette esquisse, reprenons l'idée déjà indiquée de la sagesse comme voie, processus continu, *déroulement* de l'action.

Cette voie est triple. Elle est la combinaison de trois chemins, qui existent séparément mais dont la cohérence va faire la particularité de la sagesse, telle qu'elle apparaît à la fréquentation des cinq.

Aucun d'eux n'a formulé cette voie comme nous le faisons ici. Plus encore, avec le paradigme du go nous en appelons à un jeu dont Marc Aurèle et Montaigne n'ont sans doute jamais entendu parler. Mais cette formulation nous paraît fidèle aux démarches et pratiques de tous.

La première dimension de la voie pourrait être nommée le **chemin du go**. Qu'est-ce que cela signifie ? Que les sages vivent comme des joueurs de go. C'est-à-dire, premièrement, qu'ils s'engagent dans les conflits. Nous l'avons suffisamment dit : les sages retenus sont des hommes d'action. Et l'action, en tout cas politique, est inévitablement conflictuelle. Mais, deuxièmement, ils s'engagent dans le conflit d'une manière particulière. C'est ici que le go peut éclairer. Pour comprendre, il nous faut distinguer le go des échecs. Tous deux sont

des combats qui nécessitent calculs stratégique et tactique ; ils se jouent à deux, avec des pions noirs et blancs, sur un plateau. Pour le reste, les différences sont considérables.

Les échecs se jouent sur un échiquier de $8 \times 8 = 64$ cases, 32 noires et autant de blanches. Chaque joueur dispose de 16 pièces blanches ou noires, toutes posées en début de partie et qu'il déplace au fil du jeu de case en case. Les pièces sont de forces et valeurs différentes. Elles ont des mouvements différents, ce qui entraîne plusieurs dizaines de règles. Le nombre théorique de parties différentes possibles est de 10^{120} . Quant à la finalité, il s'agit de tuer l'adversaire ; l'expression « échec et mat » que l'on prononce lors du coup vainqueur vient de l'arabe « *al cheikh mat* », « le roi est mort ». Pour arriver à cette fin, on enlève les pièces adverses.

Le go se joue sur un « *goban* », planche presque carrée où 19 lignes horizontales et 19 verticales se croisent. Un joueur dispose de 181 pierres noires, l'autre de 180 blanches. Les pierres sont toutes identiques, ce qui réduit le nombre de règles à moins d'une dizaine. Mais, compte tenu des nombres de lignes et de pions, 10^{600} parts différentes sont théoriquement possibles. En début de partie, le plateau est nu. La finalité du jeu consiste à élaborer progressivement des territoires, des espaces vides délimités par des chaînes de pierres que l'on pose au fur et à mesure. On les pose sur les points de croisement des lignes, et non dans les cases. On peut capturer des pierres adverses en les entourant complètement, sans plus leur laisser aucune liberté. Le vainqueur est celui qui a le territoire le plus grand. Un système de handicaps – des pierres déjà posées – permet d'équilibrer les parties entre joueurs de niveaux différents. L'élégance consiste à gagner avec une très faible avance territoriale.

Le sage nous semble s'engager dans le conflit comme un joueur de go et non comme un joueur d'échec, car il vise à disposer d'un espace tout en reconnaissant le droit de l'adversaire à disposer du sien. Il cherche à bâtir un jeu équilibré, à négocier avec l'adversaire et non à le détruire. Il agit suivant des règles simples. Le nombre de ses parties possibles est d'autant plus grand qu'il joue sur un terrain vaste : pas seulement politique, mais élargi par des dimensions cosmique et spirituelle, par une exigence de nuance et par un sens de l'ambiguïté. Pour arriver à sa fin, il réunit des hommes qu'il considère comme fondamentalement égaux.

N'est-ce pas dans cette perspective, dans cet esprit de conflit respectueux et équilibré, que l'on peut comprendre, par exemple, la préférence de Confucius pour un gouvernement souple par la vertu plutôt que brutal par le châtement (II, 3) ? La grande attention portée par Marc Aurèle au contre-pouvoir du Sénat (Grimal, 1991, p. 242 et sv.) ? Les démarches de Montaigne pour une cohabitation pacifiée des factions et religions ? Le paradoxe de la désobéissance civile de Gandhi qui reconnaît la loi britannique tout en la refusant ? L'exigence intraitable de Gyatso sur la reconnaissance et le respect d'une culture tibétaine, mais l'acceptation d'une autonomie politique dans le cadre de la Chine ? De manière plus précise, on pourrait indiquer nombre de situations où les cinq, en bons joueurs de go, en fins politiques, ont équilibré l'influence indirecte et le territoire/pouvoir direct, le local et le global, ont cherché à garder l'initiative, ont pu déceler le crucial d'une situation, un point de bascule, le bon moment pour attaquer sans se laisser emporter par ses appétits, ont su voir, sentir avant les autres le potentiel et la forme générale d'une situation, le sens d'un flux, ont pu appuyer une action sur des pierres/circonstances existantes, profiter d'une pierre/ressource dormante, faire jouer des

pleins d'énergie et des vides où elles s'engouffrent,... Mais ceci nous emmènerait sur un plan trop historique.

Un deuxième aspect de la voie est **le chemin du plus faible**, c'est-à-dire l'attention accordée prioritairement au plus fragile ou au plus précaire. La fragilité se distingue de la précarité, en ce qu'elle est intrinsèque – un verre en cristal est plus fragile qu'un broc métallique –, quand la seconde est situationnelle – le virus a en général plus de prise sur un organisme affaibli que sur un corps en pleine santé. Gandhi et Gyatso affirment cette attention au faible sans ambiguïté. Montaigne, élevé par une nourrice villageoise, exprime plus d'une fois une attention et une tendresse particulières pour les humbles. Ce n'est pas si clair pour Confucius et Marc Aurèle, même si ce dernier a engagé une part de sa fortune personnelle dans l'action sociale. Nous indiquons pourtant pleinement cette préférence du faible comme un élément de la voie sage. Car, parlant ici à titre plus personnel, nous pensons qu'une sagesse engageante, actuelle, doit intégrer cette valeur. Pour plusieurs raisons.

D'abord, parce que c'est simplement une condition de possibilité de la rencontre. La rencontre - encore une fois, au sens fort de bouleversement de Jullien - ne peut exister que si l'on fait attention, que si l'on sanctuarise l'espace existentiel de chacun. La rencontre ne peut exister que si le plus petit a sa place, est entendu, peut bouleverser, de la même manière qu'une chaîne ne résiste que selon la solidité de son maillon le plus faible.

Ensuite, parce que l'histoire nous a progressivement appris à être sensible à la situation et à la douleur des autres, y compris les inconnus d'autres classes, castes, groupes, *et* désireux d'une amélioration de leur sort. Cela n'a pas toujours été le cas. Pour Christopher Lasch, les élites d'autrefois vivaient avec le peuple qu'elles ont aujourd'hui fuit et

trahi : le château était au centre du village, comme la maison du directeur de mine à deux pas des corons (Lasch, 2010). Certes. Mais cette proximité n'empêchait pas le servage, le droit de cuissage, de vie et de mort, la brutalité du cloisonnement telle qu'il apparaît à foison dans les représentations artistiques, de Molière à « la Règle du jeu », en passant par Dickens ou Zola. Sans affirmer l'existence d'un progrès historique, force est de reconnaître qu'il existe aujourd'hui une conscience et un souci largement partagés du sort de l'autre, quel qu'il soit. L'importance du suffrage universel, le poids des actions et institutions humanitaires en sont des indices.

Enfin, parce que l'histoire, éclairée aujourd'hui par les sciences sociales ou la psychologie, nous a aussi appris que la violence s'exerce d'autant mieux que l'autre homme est déshumanisé, apparaît comme un objet et non comme un semblable. Dans son travail consacré à la myopie sur Hitler des journalistes étrangers en poste en Allemagne avant-guerre, Daniel Schneidermann écrit que le pire échec de la presse a été son incapacité à donner un visage aux victimes.

Un visage, une voix, une âme, une présence (...) C'est le réflexe fondateur du métier, toujours le même depuis Albert Londres : donner une voix aux victimes. Incapable de nommer la folie des bourreaux, au moins peut-on se ranger franchement, sans états d'âme, du côté des faibles, le seul où on est sûr de ne pas se tromper. (Schneidermann, 2018, pp. 437-438).

Si, comme l'écrit Morin, nous sommes *homo sapiens/demens*, le risque de folie nous guette toujours. L'attention au faible est, sinon un garde-fou, au moins un signal d'alarme. Le niveau de respect du plus faible peut être vu comme un indice du caractère sain ou dangereux d'une société à un moment donné. Aujourd'hui, la mise à l'écart ou

l'écrasement du petit peuvent être vus comme signes du danger de probables troubles et douleurs à venir.

Un troisième aspect de la voie est **le chemin de la maîtrise**. Nous venons de l'évoquer avec la maîtrise des appétits dans l'action, et la comparaison des auteurs a permis de voir son importance.

Rappelons simplement que les cinq ont un souci constant de maîtrise d'eux-mêmes, de leur corps, leurs désirs et émotions, de leurs mots, pensés ou dits, et de leurs actes. Pour arriver à cette maîtrise, tous développent des techniques, souvent reprises de leurs traditions. Il s'agit de techniques de distanciation, parfois d'ascèse : Confucius pratique, par exemple, la répétition dans les rites ; Marc Aurèle, la visualisation, notamment de la mort ou de la décomposition ; Montaigne, l'écriture et la reprise incessante des mêmes textes ; Gandhi, le jeûne et la diététique ; Gyatso, la méditation.

Rappelons aussi que cette maîtrise a une dimension paradoxale. Car, d'une part, elle vise bien le contrôle de soi. Mais, d'autre part, ce contrôle va de pair avec une attention à sa liberté. Il ne s'agit pas de s'emprisonner, ni s'amputer de quoi que ce soit. Il ne s'agit pas de descendre de cheval, mais d'être bien dans sa selle et de tenir les rênes correctement pour pouvoir galoper. Le contrôle va aussi de pair avec un abandon au flot et à l'irrésolu de la vie, avec la volonté de se préparer à ce qui ne se prépare pas. La maîtrise va jusqu'au spontané, comme chez les grands sportifs et musiciens.

Chemins du go, du plus faible et de la maîtrise constituent donc les trois aspects de la voie de la sagesse ici esquissée. Il s'agit de trois cheminements, qui nécessitent une pratique continue : dans un conflit, il faut sans cesse être attentif pour le gagner sans y perdre sa propre tenue ; la maîtrise de soi est un exercice incessant ; l'attention

au plus faible doit sans cesse nous être rappelée à nous-même, tant il est plus simple de se laisser dominer par notre propre envie de domination.

On pourrait pour chacun de ces cheminements identifier des philosophies ou pensées correspondantes. Ainsi le chemin du *go* se trouve-t-il dans les classiques chinois de la stratégie. Par exemple, Sun Tse prône la victoire économe, voire la victoire par le non-combat (Sun Tse, 1993, Jullien, 1996 ; Kamenarovic, 2001). Quant au chemin du plus faible, il peut, entre autres, être réfléchi à la lumière du travail d'Emmanuel Lévinas (2001, 2002, 2004) ou de la philosophie du « care ». (Gilligan, 2008 ; Tronto, 2012). Le chemin de la maîtrise de soi est largement décrit et pensé dans certains travaux de Michel Foucault (1984), Pierre Hadot (2001, 2002) ou, plus récemment, Xavier Pavie (2013).

Certaines philosophies permettent de penser ensemble deux des trois chemins. Par exemple, Marx ou Rawls articulent le conflit et la priorité au faible, mais ne développent pas la maîtrise de soi. Des pensées religieuses, de traditions diverses, permettent d'articuler attention au faible et travail sur soi, mais ne prennent pas le conflit à bras le corps. Certains penseurs articulent conflit et exercice de soi, comme Miyamoto Musashi (1983) et les samouraïs écrivains, ou Ernst Jünger pour qui la guerre est aussi une expérience intérieure (1997).

Mais, à l'inverse de ce que nous avons pour le cadre avec Buber, Nishida et Watsuji, ou pour le cap avec Misrahi, nous n'avons pas trouvé d'approche philosophique qui permettrait de situer la voie dans sa globalité. Nous ne connaissons pas de philosophie élaborée qui tienne ensemble tout à la fois les options pour un conflit limité, la maîtrise individuelle et l'attention au plus faible.

Aussi espérons-nous que ce travail d'esquisse puisse, modestement, contribuer à une telle conceptualisation globale de la sagesse. Celle-ci peut être schématisée sous la forme d'une matrice : de gauche à droite, on va du collectif à l'individuel en passant par le relationnel, et de haut en bas on va du conceptuel au pratique, en passant par la mi-hauteur de l'action.

Cadre <i>des parti-pris</i>	ontologique : le monde est un tissu	logique : choses et événements sont ambigus	anthropologique : les hommes sont égaux et perfectibles
Cap de <i>ce qui est, à la fois, fertile à</i>	l'harmonie : coexistence pacifique, au-delà des conflit et coopération	la rencontre : espace de bouleversement mutuel	l'autonomie et le perfectionnement : progrès personnel et non contraint
Voie <i>unique combinant les chemins</i>	du go : assumer le conflit sans détruire	du plus faible : donner la priorité au fragile ou vulnérable	de la maîtrise : contrôler son corps, ses désirs, émotions, mots & actes

Car, encore une fois, nous pensons que c'est la cohérence qui donne à la sagesse engageante sa particularité et sa force : puisque le monde est un tissu, puisque tout se tient, les choses et les événements sont ambigus, peuvent devenir ceci ou cela ; les hommes, fils de ce tissu, sont eux-mêmes ambigus et peuvent donc se perfectionner. Puisque tout se tient, cela fait sens de préférer ce qui est fertile à cette cohérence, coexistence, harmonie, ce qui contribue à la rencontre où nous allons pouvoir être bouleversés ensemble, nous qui sommes autonomes et qui préférons l'être. Pour ce faire, assumons le conflit

sans chercher pour autant à détruire, maîtrisons-nous, faisons attention aux fils les plus faibles, puisque la résistance d'un tissu est celle de son fils le plus fragile et non le plus fort.

23.3 L'Hyperhumain et la pratique de l'ordinaire

La sagesse ici esquissée est donc un système fait d'éléments, de relations qui les unissent et d'une dynamique qui fait vivre l'ensemble. Ce système est souple, vivant, rhizomique, non pas rigide et hiérarchique. Comme tout système, il est complexe par ses interactions.

Pourtant, chaque élément de l'ensemble est simple : qui peut douter de la cohérence du monde ? De notre capacité à choisir, à échapper à la détermination même si nous sommes conditionnés par un milieu ? De la nécessité de s'autolimiter face à l'adversaire ou au faible ? ... etc. Aussi, il nous semble que le sage peut être vu comme quelqu'un qui ne fait rien d'extraordinaire en particulier.

Mais alors : pourquoi si peu de sages ? Pourquoi nos hommes politiques ne correspondent-ils pas à ce portrait ? Et nous-même ? Parce que, pensons-nous, le fait de s'accorder *en même temps* à *l'ensemble* de ces éléments ordinaires, cela est extraordinaire.

Afin d'exprimer cet emboîtement de l'habituel et du rare, reprenant et précisant notre première approche, nous dirons que la sagesse n'est pas une pratique ordinaire, mais une pratique *de* l'ordinaire. Il y a une sagesse de l'ordinaire, ou encore un fonds ordinaire de la sagesse.

Suivant cette conception, le sage, à l'inverse de la figure nietzschéenne du surhumain, est un *hyperhumain* : une femme ou un homme qui ne cherche pas à dépasser mais bien à assumer pleinement sa condition, avec toutes ses contraintes et toutes ses potentialités.

Nous rejoignons ici la thèse de Michel Terestchenko dans *Un si fragile vernis d'humanité* (2005). En première partie de l'ouvrage, il reprend l'analyse de situations – les massacres du 101^e bataillon de la police allemande en 1942/43, l'expérience de Milgram ou de la prison de Stanford – dans lesquelles des êtres quelconques ont adopté des comportements cruels et destructeurs. Suivant Arendt, il y voit la facilité qu'ont des individus, dans des circonstances particulières, à se laisser aller à l'obéissance aveugle, à la banalité du mal. En regard, il décrit ensuite comment d'autres personnes, dans des circonstances analogues, ont résisté. Et il indique la raison à ses yeux décisive de la résistance : une fidélité à soi-même. Nous avons tous une sensibilité, des émotions et pensées propres qui, normalement, nous portent à la bienveillance. Normalement, nous avons tendance à aider un voisin en danger et non à l'égorger. Un système social peut détruire cette normalité. Mais nous pouvons aussi résister : rester, simplement, *présent à soi*, à l'écoute de nos exigences élémentaires, obéissant à notre caractère ordinaire, terreau et terrain d'une sagesse faite d'ordinaire.

Nous rejoignons aussi l'idée chère à Georges Orwell d'une « *common decency* », que Bruce Bégout décrit comme un « *penchant naturel au bien, qui sert de critère du juste et de l'injuste, du décent et de l'indécent (...) un sens viscéral de l'égalité, de la simplicité, de la solidarité (...) un sens moral et naturel commun à tous les hommes* » (2017, pp. 16 et 17).

Dès lors, la sagesse engageante étant une pratique de l'ordinaire, structurée par un ensemble de repères, elle peut se poursuivre

simplement. Il « suffit » de poser chacun de nos actes à la lumière de quelques questions, de choisir l'attitude et le comportement qui permettront une réponse positive.

Mon acte

- s'inscrit-il dans le tissu du monde, ou seulement dans l'îlot de ma vie personnelle, et tient-il compte de l'effet de système ?
- s'inscrit-il dans le déploiement, aussi bien de moi-même que du monde irrésolu, ou tend-il à figer, bloquer, enfermer ?
- est-il fertile à l'harmonie ? à l'autonomie ? à la rencontre ?
- est-il bien en prise avec les conflits importants ?
- respecte-il mon adversaire et donne-t-il la priorité aux plus faibles ?
- est-il maîtrisé, et non pas surgi par réflexe, ressentiment, aveuglement ?

Aussi simples soient-elles, ces questions ne sont ni simplistes ni naïves. Car elles ont été dégagées de l'analyse minutieuse des réflexions de cinq hommes d'action, hommes politiques d'ampleur qui ont agi quotidiennement dans des contextes concrets, tendus, souvent de guerre.

Ces questions, leurs questions, permettent d'orienter une vie individuelle ou collective : une sagesse engageante nous engage à y répondre de manière positive.

Répondre à toutes les questions simples, en même temps.

Et ça, nous le savons, ce n'est pas si simple.

Conclusion

Comment co-exister ?

De quelle méthode avons-nous besoin pour répondre aux défis sociaux en utilisant mieux nos ressources ?

Des sages de différents lieux et époques peuvent-ils nous inspirer dans nos actions politiques et individuelles ?

Telle était notre interrogation en entamant cette thèse.

Nous faisons l'hypothèse que des sages ont une réponse, commune.

Au terme de la recherche, qu'avons-nous trouvé ?

1. Oui, Confucius, Marc Aurèle, Montaigne, Gandhi et Tenzin Gyatso disent largement la même chose. Ces cinq politiques s'accordent sur l'*impermanence* du monde et la nécessité de s'y abandonner ; l'obligation d'*agir* néanmoins, de *distinguer ce qui dépend de nous* et *ce qui n'en dépend pas* ; la primauté des besoins sur les désirs et la nécessité de *maîtriser ces désirs*, nos mots, nos actes ; notre égale capacité de perfectionnement ; l'importance décisive de l'*esprit*, puisque nous ne vivons pas dans le monde mais dans l'idée que nous en avons ; enfin, sur l'image du monde comme tissu où la pluralité est unité, et réciproquement.

Leur accord est moins net sur d'autres thèmes, bien qu'ils se rejoignent encore pour partie. Tous essaient de combiner des pôles : d'articuler la justice, sociale et de l'ordre de la réciprocité, avec l'amour, interpersonnel et de l'ordre du don ; de faire avec l'affrontement autant qu'avec la coopération, comme dans la non-coopération qui permet d'assumer le conflit sans aller au combat sanguinaire.

Nous sommes conscient de ce que cette communauté des sages porte sur la partie visible des icebergs : leurs sagesses se ressemblent au-

dessus de la ligne de flottaison. Les blocs émergés ont des formes, hauteurs, couleurs semblables. En-dessous, c'est une autre histoire. Les fondements culturels, religieux ou personnels sont très différents d'un sage à l'autre. Qu'importe : c'est au-dessus de l'eau que nous vivons et avons besoin de repères.

Notre hypothèse de départ a été vérifiée. En cours de route, nous avons posé une autre hypothèse : la communauté de sagesse résulterait de la communauté d'une condition humaine. Celle-ci permettrait une expérience semblable dans des contextes différents. Ce n'est ni validé ni démenti. L'exploration de cette piste nécessiterait une tout autre approche que le travail comparatif fait ici, passant peut-être davantage par l'analyse existentielle et existentielle.

2. Oui, les cinq peuvent nous guider dans l'action aujourd'hui. De leur fréquentation et de la confrontation avec François Jullien, nous avons dégagé une grille qui permet de concevoir et orienter nos choix.

Si nous voulons être cohérent avec les cinq sages, prenons nos décisions en fonction de repères : des règles, et une logique.

Les règles se regroupent en parti pris, orientations et chemins.

Des parti pris : agissons en considérant que

- *le monde est un tissu* : tout se tient et on ne peut agir sur un point sans considérer l'ensemble, les liens, la complexité, les effets de retour ;
- *les événements et les êtres sont ambigus* : le réel est un processus, « je est un autre », aujourd'hui est contradictoire et demain irrésolu ;
- *les hommes sont égaux et perfectibles* : cela oblige au pari de la confiance, à penser par le haut.

Des orientations : choisissons ce qui est *fertile* à

- *l'harmonie* : la co-existence pacifique au-delà des conflits et coopération ; « let's agree to disagree » ;
- *la rencontre* : accordons la primauté à l'espace de partage, de confrontation et de bouleversement mutuel ;
- *l'autonomie et le perfectionnement* : avançons dans la liberté de choix, individuelle et communautaire.

Une voie : suivons les chemins

- *du go* : construisons des espaces de libertés qui co-existent, assumons le conflit sans tuer l'adversaire ou le réduire à rien, combinons tactique et stratégie, court et long terme, combat local et global ;
- *du plus faible* : donnons la priorité au plus fragile et au plus vulnérable ; une chaîne ou un tissu n'ont jamais que la force de leur maille la plus frêle ;
- *de la maîtrise* : contrôlons nos corps, désirs, émotions, mots et actes.

Nous avons aussi identifié chez les sages une logique du *préférable*. Il n'y a pas de bien ou de mal absolu, mais des décisions plus ou moins positives dans une situation. Il s'agit aussi de répondre à cette attente viscérale de chacun que l'on fasse attention à lui, et de s'inscrire dans un flux de vie qui nous dépasse. Quand les règles préviennent du cynisme, cette logique constitue le garde-fou à tout fanatisme. Cette sagesse, telle une ancre flottante, évite la dérive sans figer.

Ces repères peuvent paraître simples, voire simplistes. Peut-être même des esprits chagrins pourraient-ils y voir une recette gentille, peu pertinente dans le monde réel.

Mais ces indications sortent de l'analyse de cinq auteurs politiques, des hommes de pouvoir et de guerre. Ils ont forgé leurs convictions et leurs idées dans l'action par gros temps, et pas dans le confort d'une bibliothèque ou d'un doux mandat démocratique obtenu par petites ruses. Ils ont payé pour voir ; à ce titre, ils méritent qu'on leur prête une attention sérieuse.

Ensuite, si c'est si simple, pourquoi tant de décisions politiques actuelles sont-elles en contradiction avec ces options ? Pourquoi tant de « dirigeants » politiques semblent-ils surtout dirigés par l'hubris et des événements insignifiants ?

Nous ne pensons pas avoir trouvé une formule magique de l'action politique. Mais au départ nous cherchions une méthode, et à l'arrivée nous avons un ensemble de repères à portée opérationnelle. Chaque repère est exigeant et l'ensemble l'est bien plus. Car une approche sage exige la cohérence des critères, des plans et des temps.

Cette grille peut-elle nous orienter dans nos vies individuelles et nous aider à mener des politiques adéquates ? Nous pensons que cela mérite d'être tenté. Parce que sa dimension relationnelle, exigeante et prudente fait écho à la dimension systémique de nos problèmes. Parce que nous savons, nous sentons, que nous devons progresser et nous maîtriser, chacun et ensemble. De toute façon, qu'avons-nous à perdre à essayer ?

3. Les cinq auteurs, toujours soucieux de conjonction plutôt que de disjonction, ont attiré notre attention sur deux articulations conceptuelles. Guère plus originales que les repères, elles sont suffisamment sous-estimées dans les discussions actuelles pour qu'on les rappelle.

La première est l'articulation entre *matériel* & *immatériel*. Les sages politiques, hommes du concret, accordent à l'esprit un rôle crucial. Prendre en compte les deux dimensions, sans que l'une ne domine l'autre, permet d'éviter deux écueils. D'une part, l'enfermement dans une lutte pour la seule possession matérielle, un combat seulement quantitatif, indépendant des questions de sens et de qualité ; d'autre part, la cécité aux rapports de force et à l'importance des structures de la domination matérielle. Il n'est pas impossible que le matérialisme de stricte obédience, qui n'a jamais disparu des débats, retrouve vigueur avec l'économicisme de gauche ou de droite. Par ailleurs, un abandon de l'exigence du concret refait parfois surface à travers la déferlante du développement personnel, où un changement de regard et de rapport à soi suffirait au bien-être.

La deuxième articulation lie *émancipation* & *intégration*, recoupant celle de l'*individuel* et du *collectif*. Les cinq sages ont été à la fois des personnages politiques de premier plan et des francs-tireurs originaux. L'expression de Montaigne déjà citée est parlante : se réserver une arrière-boutique dans laquelle nous établissons notre vraie liberté. Si l'on doit se garder une arrière-boutique, c'est que l'on est, toujours déjà, dans la grande foire collective. Mais c'est aussi que nous y risquons l'asphyxie. Nous sommes intégrés et notre émancipation a du sens. Ce n'est qu'une émancipation relative : prendre du recul ne veut pas dire partir sur une île déserte. Il s'agit bien de vivre dans la conjonction puisque, nous l'avons vu avec Nishida et Watsuji, la structure de notre existence est duelle. Notre *individuation*, processus, permet de faire vivre cette dualité sans le blocage d'une identité.

4. Les notions de commun, d'universalisant, de rencontre et de coïncidence développées par François Jullien nous paraissent

particulièrement précieuses pour penser les questions morales et politiques.

Le *commun*, parce la question de la co-existence est bien celle du commun, c'est-à-dire de l'objectif qui se constate : qu'avons-nous en commun ? Que mettons-nous en commun ? Quel commun défendons-nous, protégeons-nous ?

L'*universalisant*, parce que cette notion permet de penser une aspiration commune tout en conservant une palette de spécificités, qui sont autant de ressources.

La *rencontre*, parce que c'est elle, et elle seule, qui permet l'éthique et la politique. Notre seul choix véritable c'est d'accepter ou de refuser la rencontre. Dès lors que nous l'acceptons, la seule cohérence est de laisser l'autre nous déranger. Et si nous ne l'acceptons pas, nous nous suicidons, parce que nous refusons le mouvement même de la vie et de l'existence qui est *dé-coïncidence*.

La *dé-coïncidence*, parce que cette notion permet à la vie et à la morale de résonner. Dé-coïncider, ne pas coïncider, ne pas être arrêté dans, assigné à l'identité. La guillotine de Hume trône toujours en place philosophique et nous ne chercherons pas à la démonter. Nous pensons qu'on ne peut pas passer de l'indicatif à l'impératif, de l'être au devoir être : sans coupure, toutes les dérives naturalistes et totalitaires sont de nouveau à venir. Pour autant, on le sent avec les sages, on le sent dans nos vies, il y a une affinité entre le monde et nous. Nous vivons dans le monde, et nous existons hors de lui. Nous sommes de son mouvement, de son étoffe, y sommes tissés, et pourtant nous n'y sommes pas réduits. Nous y sommes immanents, mais aussi transcendants par notre capacité d'existence. Le monde se déploie dans l'essor de la vie, et nous dans l'essor de nos choix. Nous

dé-coïncidons et nous nous retrouvons dans le mouvement, le monde et nous, chacun et tous.

De là résulte une question et un programme de travail pour la suite : comment nourrir l'essor et faire vivre la rencontre ? Dans le monde politique sclérosé, dans la société civile essoufflée, dans le monde du travail devenu largement fou, et dans nos vies privées ? Comment penser les obstacles à la rencontre, les ressources à mobiliser, les dispositifs à tenter ?

Il y a trente ans, jeune chercheur en philosophie politique au centre d'étude d'un parti, nous constatons un dialogue impossible entre Nietzsche et Arendt. Le premier affirme la vie, la volonté, la volonté de vivre malgré tout, malgré toutes les douleurs et toutes les morts, vivre avec une telle gourmandise et une telle conviction qu'on aurait envie, si cela se présentait, de revivre la même chose : oui, grand Oui à tout, jusqu'à l'éternel retour du même. La seconde affirme la politique, la communauté, le nécessaire combat pour des limites : non, l'extermination d'un peuple n'est pas acceptable.

Frère de l'un comme de l'autre, nous n'avions jamais trouvé d'issue à leur face à face. Ni intellectuellement, ni même à titre personnel : ceux qui font confiance à la grande santé nous paraissent toujours avoir raison, mais les combats pour l'attention aux malades nous semblent toujours plus nécessaires ; nous nous abandonnons chaque jour au plaisir de vivre avec ceux que nous aimons, totalement confiant en ce qui peut advenir, mais les blessures passées nous ont appris que tous les chemins ne sont pas bons à prendre.

La *dé-coïncidence* permet de réunir le mouvement de la vie avec celui de la rencontre de l'autre. Elle permet, ni plus ni moins, de penser la sagesse engageante des cinq.

Ainsi, les cinq et Jullien nous ont amené bien plus loin que nous ne l'aurions imaginé en partant. Oui, nous avons validé une hypothèse de recherche, trouvé des éléments de réponse aux questions que nous posions, exploré une philosophie de la sagesse encore méconnue dans l'espace francophone.

Mais nous avons, plus encore, trouvé un lieu de synthèse entre acceptation et résistance que nous ne pensions pas pouvoir atteindre.

Parce que c'est un lieu qui échappe en partie au langage, en tout cas à la logique aristotélicienne, philosophique, belle sans doute, efficace sûrement, mais si claire qu'elle en est aveuglante.

Un lieu où nous pouvons agir, où nous devons agir puisque ne rien faire est déjà faire.

Un lieu où nous pouvons jouer, entrer dans le jeu du vivant, des conflits, des amitiés et des amours, de soi-même.

Jouer, comme des musiciens de jazz qui improvisent. Pas besoin de tout savoir, de tout connaître par avance. Il suffit d'avoir les quelques repères d'une grille harmonique, une mélodie connue de tous, puis de nous accorder sur un rythme, nous écouter, et oser nous engager dans le flux des silences et des notes chatoyantes.

Attention : 1, 2, 3, 4 ...

Bibliographie

Livres et articles cités

Angenot M. (2012). *Le rationnel et le raisonnable, sur un distingo de Chaïm Perelman*. Montréal : Chaire James-McGill d'étude du discours social de l'Université McGill.

Ardelt, M. (2004). Empirical assessment of a three-dimensional wisdom scale. *Research on Aging*, 25, 275-324.

Ardelt, M. (2004). Wisdom as Expert Knowledge System: A Critical Review of a Contemporary Operationalization of an Ancient Concept. *Human Development*, 47, 257-285.

Aristote. (2004). *Éthique à Nicomaque* (R. Bodéüs, Trad.). Paris : Flammarion.

Arendt, H. (1961). *La condition de l'homme moderne* (G. Fradier, Trad.). Paris : Calmann-Lévy. (Œuvre originale publiée en 1963).

Bakewell, S. (2013). *Comment vivre ? Une vie de Montaigne en une question et vingt tentatives de réponses* (P.-E. Dauzat, Trad.). Paris : Albin Michel. (Œuvre originale publiée en 2010).

Baltes, P. B., & Smith, J. (1990). The psychology of wisdom and its ontogenesis. In R. J. Sternberg (Ed.), *Wisdom: Its nature, origins, and development*, 87-120. New York: Cambridge University Press.

Bassett, C. (2005). Emergent Wisdom: Living a Life in Widening Circles. *ReVision : A Journal of Consciousness and Transformation*, 27 (4), 6-11.

Begout, B. (2017). *De la décence ordinaire*. Paris : Allia.

Billeter, J.-F. (2006). *Contre François Jullien*. Paris : Allia.

Boltanski L. & Thevenot L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard.

Bougnoux D. & L'Yonnet F. (dir). (2018). *François Jullien*. Paris : Éditions de l'Herne.

Bronkhorst, J. (2008). *Aux origines de la philosophie indienne*. Gollion : Infolio éditions.

Brunschvicg, L. (1942). *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*. Neuchâtel : Éditions de la Baconnière.

Buber M. (2012). *Je et Tu* (G. Bianquis, Trad.) Paris : Aubier. (Œuvre originale publiée en 1923).

Buber M. (2018). *Communauté* (G. Cheptou, Trad.) Paris : Éditions de l'éclat. (Œuvre originale publiée en 1901, 1919, 1930, 1945, 1953, 1956).

Chenet, F., Hulin M. & Kapani, L. (2007). *Philosophie indienne* (bulletin de la société française de philosophie). Paris : Vrin.

Clausewitz C. von (1955). *De la Guerre* (D. Naville, Trad.). Paris : Éditions de Minuit. (Œuvre originale publiée en 1932).

Cheng, A. (1997). *Histoire de la pensée chinoise*. Paris : Seuil.

Conche, M. (2016). *Épicure en Corrèze*. Paris : Gallimard.

Compte-Sponville, A. (1988). *Traité du désespoir et de la béatitude*. Paris : PUF.

Compte-Sponville, A. & Ferry, L. (1999). *La sagesse des modernes*. Paris : Robert Laffont.

Confucius (1861). *Analects, the great learning and the doctrine of the mean* (J. Legge, Trad). London : Trübner & Co.

Confucius (1956). *La grande Étude* (S. Couvreur, Trad). Paris : Le club des Libraires de France.

Confucius (1956). *L'invariable milieu* (S. Couvreur, Trad). Paris : Le club des Libraires de France.

Confucius (1956). *Les Entretiens* (S. Couvreur, Trad). Paris : Le club des Libraires de France.

Confucius (1981). *Les Entretiens* (A. Cheng, Trad). Paris : Seuil.

Confucius (1987). *Les Entretiens* (P. Ryckmans, Trad). Paris : Gallimard.

Confucius (1993). *Zhong Yong. La régulation à usage ordinaire* (F. Jullien, Trad). Paris : Imprimerie nationale Éditions.

Confucius (1998). *The analects of Confucius: a philosophical translation*. (R. Ames & A. Rosemont, Trad). New York : Ballentine Books.

Confucius (2009). *Les entretiens, la grande étude, la pratique équilibrée. Philosophes confucianistes*. (Ch. Le Blanc & R. Mathieu, Trad). Paris : Gallimard.

Cornu, Ph. (2013). *Le bouddhisme : une philosophie du bonheur ?* Paris : Seuil.

Courbage Y. & Todd, E. (2007). *Le rendez-vous des civilisations*. Paris : Seuil.

Deleuze G. & Guattari F. (2005). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Minuit.

Delmas-Marty, M. (2010). *Le relatif et l'universel*. Paris : Seuil.

Son travail est largement accessible sur le site du collège de France. En ligne <https://www.college-de-france.fr/site/mireille-delmas-marty/> consulté le 24 février 2019.

Deliège, R. (2001). *Introduction à l'anthropologie structurale*. Paris : Seuil.

Deliège, R. (2013). *Une histoire de l'anthropologie*. Paris : Seuil.

Desan, Ph. (2014). *Montaigne. Une biographie politique*. Paris : Odile Jacob.

Desan, Ph. (2018 a). *Montaigne. Penser le social*. Paris : Odile Jacob.

Desan, Ph. (Dir). (2018 b). *Dictionnaire Montaigne*. Paris : Classiques Garnier.

Desan, Ph. (2018 c). *Iconographie de Montaigne*. Paris : Classiques Garnier.

Desimpelaere, J.-P. & Martens, E. (2009). *Tibet, au-delà de l'illusion*. Bruxelles : Aden.

Dhommeaux, J (1992). Montaigne : essais sur la justice. *Revue juridique de l'Ouest*, 4, 521-538.

Droit, R.-P. (1989). *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*. Paris : PUF.

Droit, R.-P. (2009). *Les héros de la sagesse*. Paris : Plon.

Dumont, L. (1966). *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris : Gallimard.

Epstein, M. (2015). *Pensées sans penseur. La psychologie bouddhique de l'esprit* (P. Goubert, Trad.). Paris : Albin Michel. (Œuvre originale publiée en 1995).

- Easwaran, E. (1997). *Gandhi, the man*. Mumbai : Jaico.
- Easwaran, E. (2009). *The two Gandhi*. Mumbai : Jaico.
- Eco, U. (2016). *Comment écrire sa thèse*. Paris. Flammarion.
- Etiemble (1986). *Confucius*. Paris. Gallimard.
- Ferrari, M. & Poworowski, G. (2008). *Teaching for Wisdom*. Dordrecht : Springer Netherlands.
- Ferry, L. (2002). *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* Paris : Grasset.
- Fischer, L. (2009). *The life of Mahatma Gandhi*. London : Harper Collins.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*. Paris : Gallimard.
- Gandhi, A. (2015). *Mon grand-père était Gandhi* (E. Plisson, Trad.). Paris : Eyrolles. (Œuvre originale publiée en 2003).
- Gandhi, M. K. (1927). *An autobiography or the story of my experiments with truth*. Ahmedabad : Navajivan Publishing House.
- Gandhi, M. K. (1950). *Autobiographie ou mes expériences de vérité* (G. Belmont, Trad.). Paris : PUF. (Œuvre originale publiée en 1927).
- Gandhi, M. K., R.K Prabu & U.R Rao (Dir.). (1967). *The Mind of Mahatma Gandhi*. Ahmedabad : Navajivan Publishing House.
- Gandhi, M. K. (1986). *Résistance non violente* (D. Lemoine, Trad.). Paris : Buchet/Chastel. (Œuvre originale publiée en 1951).
- Gilligan, C. (2008). *Une voix différente* (A. Kwiatek, Trad.). Paris : Flammarion. (Œuvre originale publiée en 1982).

Glück, J, König, S, Naschenweng, K., Redzanowski, S., Dorner, L. Straßer I. & Wiedermann W. (2013). How to measure wisdom: content, reliability, and validity of five measures. *Frontiers in Psychology*. En ligne <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2013.00405/full>

Go, N. (2004). L'humain. *Le Philosophoire*, 23 (2), 57-69.

Granet, M. (1999). *La pensée chinoise*. Paris : Albin Michel.

Grimal, P. (1991). *Marc Aurèle*. Paris : Fayard.

Grimal, P. (2009). *La civilisation romaine*. Paris : Flammarion.

Guardini, R. (2010). *La polarité. Essai d'une philosophie du vivant concret* (J. Greisch, Trad.). Paris : Cerf, 2010. (Œuvre originale publiée en 1925).

Gyatso, T. (1999). *L'art du bonheur* (A. Calmevent, Trad). Paris : Laffont. (Œuvre originale publiée en 1998).

Gyatso, T. (2002). *A policy of Kindness*. Dehli : Motilal Banarsidass.

Gyatso, T. & Stril-Rever S. (Dir.). (2009a). *Mon autobiographie spirituelle*. Paris : Presses de la Renaissance.

Gyatso, T. (2009b). *In my own word*. Dehli : Hay House.

Gyatso, T. (2010). *My Spiritual Autobiography*. London : Rider.

Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris : Gallimard.

Hadot, P. (1997). *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*. Paris : Fayard.

- Hadot, P. (2001). *La philosophie comme manière de vivre*. Paris : Albin Michel.
- Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris : Albin Michel.
- Harman, C. (2015). *Une histoire populaire de l'humanité* (J.-M. Guerlin, Trad.). Paris : La Découverte. (Œuvre originale publiée en 1999).
- Heisig, J. (2008). *Les philosophes du néant. Un essai sur l'école de Kyoto* (S. Isaac, B. Stevens & J. Tremblay, Trad.). Paris : Cerf. (Œuvre originale publiée en 2001).
- Hunyadi, M. (2012). *L'Homme en contexte*. Paris : Cerf.
- Hulin, M. (2008). *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée ? La querelle brahmanes-bouddhistes*. Paris : Éditions du Panama.
- Imhasly, B. (2007). *Goodbye to Gandhi ? Travels in New India* (R. Khanna, Trad.). New Dehli : Penguin book. (Œuvre originale publiée en 2006).
- Jaspers, K. (2006). *Confucius* (A.-S. Reineke, Trad.). Ermenonville : Noé. (Œuvre originale publiée en 1957).
- Jeste, D.V. & Vahia, I. (2008). Comparison of the Conceptualization of Wisdom in Ancient Indian Literature with Modern Views: Focus on the Bhagavad Gita. *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes*, 71 (3), 197-209.
- Jouanna, A. (2017). *Montaigne*. Paris : Gallimard.
- Jullien, F. (1982). Essais de poétique chinoise et comparée. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 1.

- Jullien, F. (1992). *La propension des choses*. Paris : Seuil.
- Jullien, F. (1995). *Dialogue sur la morale*. Paris : Grasset.
- Jullien, F. (1996). *Traité de l'efficacité*. Paris : Grasset.
- Jullien, F. (1998). *Un sage est sans idée*. Paris : Seuil.
- Jullien, F. & Marchaise, T. (2000). *Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême-Occident*. Paris : Seuil.
- Jullien, F. (2005). *Nourrir sa vie à l'écart du bonheur*. Paris : Seuil.
- Jullien, F. (2006). *Du mal/du négatif*. Paris : Seuil.
- Jullien, F. (2007). *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*. Paris : Seuil.
- Jullien, F. (2008). *De l'universel. De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris : Fayard.
- Jullien, F. (2009). *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe*. Paris : Gallimard.
- Jullien, F. (2011). *Philosophie du vivre*. Paris : Gallimard.
- Jullien, F. (2012). *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*. Paris : Galilée.
- Jullien, F. (2012). *Entrée dans une pensée*. Paris : Gallimard.
- Jullien, F. (2013). *De l'intime. Loin du bruyant Amour*. Paris : Grasset.
- Jullien, F. (2014). *Vivre de paysage ou l'impensé de la raison*. Paris : Gallimard.
- Jullien, F. (2015). *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*. Paris : Gallimard.

- Jullien, F. (2016). *Vivre en existant*. Paris : Gallimard.
- Jullien, F. (2017). *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*. Paris : Grasset.
- Jullien, F. (2017). *Une seconde vie*. Paris : Grasset.
- Jullien, F. (2018). *Ressources du christianisme*. Paris : L'Herne.
- Jullien, F. (2018). *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*. Paris : Grasset.
- Jünger, E. (1997). *La guerre comme expérience intérieure* (F. Poncet, Trad.). Paris : Christian Bourgois. (Œuvre originale publiée en 1922).
- Kamenarovic, I. (2001). *Le conflit, perceptions chinoise et occidentale*. Paris : Cerf.
- Kamenarovic, I. (2005). *Agir, non-agir en Chine et en occident, du sage immobile à l'homme d'action*. Paris : Cerf.
- Kierkegaard, S. (1975). *Les étapes sur le chemin de la vie* (F. Prior e & M.-H. Guignot, Trad.). Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en 1845).
- Korzybski, A. (2015). *Une carte n'est pas le territoire* (D. Kohn, M. de Moura & J.-C. Dernis, Trad.). Paris : L'éclat. (Œuvre originale publiée en 1933, 1949, 1950).
- Küpers, W. & Pauleen, D. (2013). *A Handbook of Practical Wisdom Leadership, Organization and Integral Business Practice*. Surrey : Ashgate Publishing Limited.
- Lacouture, J. (1996). *Montaigne à cheval*. Paris : Seuil.
- Lapoujade, D. (2017). *Les existences moindres*. Paris : Minuit.

Lasch C. (2010). *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*. (C. Fournier, Trad). Paris : Flammarion. (Œuvre originale publiée en 1995).

Latour, B. (2012). *Enquête sur les modes d'existences : une anthropologie des modernes*. Paris : La découverte. Le livre est une synthèse du projet présenté de manière complète sur le site <http://modesofexistence.org>

Lecompte, J. (2017). *Le monde va beaucoup mieux que vous ne le croyez*. Paris : Les Arènes.

Legros, A. (2017). *Montaigne à l'œuvre sur l'Exemplaire de Bordeaux*. Article de synthèse sur l'édition numérique de l'Exemplaire de Bordeaux des Essais de Montaigne. <halshs-01583048v2>

Lenoir, F. & Tardan-Masquelier, Y. (2005). *Le livre des sagesse*s. Paris : Bayard.

Lenoir, F. (1999). *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*. Paris : Fayard.

Lenoir, F. (2008). *Tibet. Le moment de vérité*. Paris : Plon

Lenclud, G. (2013). *L'Universalisme ou le pari de la raison. Anthropologie Histoire Psychologie*. Paris : Seuil

Lévinas, E. (2002). *Totalité et infini*. Paris : Livre de Poche.

Lévinas, E. (2001). *Éthique et infini*. Paris : Livre de Poche.

Lévinas, E. (2004). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Livre de Poche.

Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes Tropiques*. Paris : Plon.

Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale 1*. Paris : Plon.

- Lévi-Strauss, C. (1961). *Race et Histoire*. Paris : Gonthier.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1996). *Anthropologie structurale 2*. Paris : Plon.
- Levitt, H. M. (1999). The development of wisdom: An analysis of Tibetan Buddhist experience. *The Humanistic Psychology*, 39 (2), 86-105.
- Levy, A. (1994). À propos de quatre mots des Entretiens, de Confucius et de ses disciples. *Études chinoises*, XIII (1-2), 285-292.
- Lin, Y. (1938). *The wisdom of Confucius*. New York : Random House.
- Lin, Y. (2008). *La sagesse de Confucius* (Th. Bridel-Wasem, Trad). Arles : Picquier. (Œuvre originale publiée en 1938).
- Lupasco, S. (1987). *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*. Paris : Le Rocher.
- Macé-Scaron, J. (2002). *Montaigne, notre nouveau philosophe*. Paris : Plon.
- Marc Aurèle. (1939). *Pensées* (A. Trannoy, Trad). Paris : Les Belles Lettres.
- Marc Aurèle. (1962). *Pensées* (E. Bréhier, Trad). *Les stoïciens*. Paris : Gallimard.
- Marc Aurèle. (1992). *Pensées pour moi-même* (F. Vervliet, Trad). Paris : Arléa.
- Maxwell, N. (1984). *From knowledge to wisdom: a revolution in the aims and methods of science*. Oxford : Basil Blackwell.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Éloge de la philosophie*. Paris : Gallimard.

Miguelé, R. (1977). *La comparaison interculturelle. Logique et méthodologie d'un usage empiriste de la comparaison*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

Misrahi, R. (2016). *Le grand Désir. Éléments pour une éthique et une politique de l'accomplissement*. Lormont : Le bord de l'eau.

Misrahi, R. (2018). *Ma philosophie. Cohérence d'un sens*. Lormont : Le bord de l'eau.

Miyamoto, M. (1983). *Traité des cinq roues* (M. et M. Shibata, Trad.). Paris : Albin Michel.

Montaigne, M. de. (1983). *Journal de voyage*, (F. Garavini, Trad.). Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en 1774).

Montaigne, M. de. (2009). *Les essais*, (A. Lanly, Trad.). Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en 1588).

Morin, E. (1973). *Le paradigme perdu de la nature humaine*. Paris : Seuil.

Morin, E. (2007). *Amour Poésie Sagesse*. Paris : Seuil.

Morin, E. (2008). *La méthode*. Paris : Seuil.

Nietzsche, F. (1972). *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris : Livre de poche.

Nootens, G. (1997). La nature de la complémentarité entre le raisonnable et le rationnel chez Rawls. *Philosophiques*, 24 (1), 25-41.

Norberg, J. (2017). *Non, ce n'était pas mieux avant*, Paris : Plon.

Otto, R. (1996). *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*. Paris : Payot.

- Pavie, X. (2013). *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie contemporaine*. Paris : Les Belles Lettres.
- Perelman, C. (1978). L'usage et l'abus des notions confuses. *Logique & analyse*, 21 (81), 3-17.
- Poirier J.-L. (1988). *Les Présocratiques* (pp. IX – XXVII). Paris : Gallimard.
- Ramnoux, C. (1969). Les présocratiques. In B. Parain, *Histoire de la philosophie*, 1, 405 – 450. Paris : Gallimard.
- Ricard, M. & Revel J.-F. (1997). *Le moine et le philosophe*. Paris : Nil éditions.
- Ricard, M. (2013). *Plaidoyer pour l'altruisme. La force de la bienveillance*. Paris : Nil.
- Ricard, M., André, C. & Jollien A. (2016). *Trois amis en quête de sagesse*. Paris : L'Iconoclaste et Allary Éditions.
- Ricoeur, P. (1985). Éthique et politique. *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 5, 58-70.
- Ricoeur, P. (2003). Note sur « Du temps », Éléments d'une philosophie du vivre. In T. Marchaise, *Dépayser la pensée, Dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine* (211-223). Paris : Les empêcheurs de penser en rond/Le Seuil.
- Robinet, I. (1995). Un, deux, trois - Les différentes modalités de l'Un et sa dynamique. *Cahiers d'Extrême-Asie*, 8, 175-220
- Robson, N. & Rew, D. (2010). Collective wisdom and decision making in surgical oncology. *European Journal of Surgical Oncology*, 36 (3), 230-236.

Sartenaer, O. (2018). *Qu'est-ce que l'émergence ?* Paris : Vrin

Sanchez Escobedo, P., Graudina, L., Misiuniene, J., Magnus, V., Hollinworth, L. & Park, K. (2014). A cross-comparative international study on the concept of wisdom. *Gifted Education International*, 30 (3), 228-236.

Schneidermann, D. (2018). *Berlin, 1933. La presse internationale face à Hitler*. Paris : Le Seuil.

Schopenhauer, A. (1887). *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* (J.-A. Cantacuzène, Trad.). Paris : Alcan. (Œuvre originale publiée en 1851).

Schwartz, S. (1992). Universals in the content and structure of values: theoretical advances and empirical tests in 20 countries. *Advances in Experimental Social Psychology*, 25, 1-65.

Sève B. (2007). *Montaigne. Des règles pour l'esprit*. Paris : PUF.

Sen, A. (2006). *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident* (M. Bégot, Trad.). Paris : Rivages poche. (Œuvre originale publiée en 2003).

Simondon, G. (2017). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble : Millon.

Souriau, E. (2009). *Les différents modes d'existence*. Paris : PUF.

Spinoza, B. (1954). *Œuvre complètes* (R. Caillois, Trad.). Paris Gallimard.

Starobinski, J. (1993). *Montaigne en mouvement*. Paris : Gallimard.

Sternberg, R. J. (1998). A balance theory of wisdom. *Review of General Psychology*, 2, 347-365.

Sun Tse. (1993). *L'art de la guerre* (J.-J. Amiot, Trad.). Paris : Pocket.

Surowiecki, J. (2004). *The wisdom of crowds: why the many are smarter than the few and how collective wisdom shapes business, economics, society and nations*. New York : Doubleday.

Sternberg, R. (1998). A balance theory of wisdom. *Review of General Psychology*, 2 (4), 347-365.

Sternberg, R. (2001). Why Schools Should Teach for Wisdom: The Balance Theory of Wisdom in Educational Settings. *Educational Psychologist*, 36(4), 227-245.

Sternberg, R. (2003). *Wisdom, Intelligence, and Creativity Synthesized*. Cambridge : Cambridge University Press.

Sternberg, R. (2007). A Systems Model of Leadership WICS. *American Psychologist*, 62 (1), 34-42.

Stevens, B. (2018). *Maruyama Massao. Un regard japonais sur la modernité*. Paris : CNRS éditions.

Stevens, B. & Couteau, P. (2008). Logique du lieu et mésologie, Nouveaux paradigmes pour la position transcendantale. *Ebisu*, 40-41, . Actes du colloque de Cerisy. "Être vers la vie. Ontologie, biologie, éthique de l'existence humaine", 45-53.

Takahashi, M. & Overton, W.F. (2005). Cultural Foundations of Wisdom. In R. Sternberg et J. Jordan, *A Handbook of Wisdom: Psychological Perspectives*. New York : Cambridge University Press, pp. 32-60.

Terestchenko, M. (2005). *Un si fragile vernis d'humanité*. Paris : La découverte.

- Tronto, J. (2012). *Le risque ou le care ?* (F. Brugère, Trad.). Paris : PUF.
- Valdes, J.M. (1994). *Wisdom: A Hispanic perspective*. Thèse non publiée, Fort Collins, Colorado State University.
- Villey, P. (1908). *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. Paris : Hachette.
- Watsuji, T. (2011). *Fûdo, le milieu humain* (A. Berque, Trad.). Paris : CNRS Éditions. (Œuvre originale publiée en 1935).
- Watsuji, T. (2003). La signification de l'éthique en tant qu'étude de l'être humain (B. Stevens, Trad.). *Philosophie*, 79, 5-24
- Weber, M. (2000). *Confucianisme et taoïsme* (C. Colliot-Thélène & J.-P. Grossein, Trad.). Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en 1915).
- Weber, M. (2003). *Économie et société. Les catégories de la sociologie* (J. Chavy et E. de Dampierre, Trad.). Paris : Pocket. (Œuvre originale publiée en 1921).
- Weil, S. (2017). *La personne et le sacré*. Paris : Rivage.
- Wilkinson, R. & Pickett K. (2013). *Pourquoi l'égalité est meilleure pour tous* (A. Verkaeren, Trad.). Paris : Les petits matins. (Œuvre originale publiée en 2011).
- Xinzhong, Y. (Dir). (2003). *The Encyclopedia of Confucianism*. London : Routledge
- Yang, S. (2001). Conceptions of wisdom among Taiwanese Chinese. *The Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32 (6), 662-680.
- Zimmer, H. (1997). *Les philosophies de l'Inde* (M.-S. Renou, Trad.). Paris : Payot et Rivages. (Œuvre originale publiée en 1953).

Zweig, S. (1982). *Montaigne*. Paris : PUF.

Sites web cités

Classiques antiques. En ligne <http://classics.mit.edu> (reprend la traduction de Marc Aurèle de George Long de 1910)

Classiques chinois. En ligne <https://ctext.org> (reprend la traduction de Confucius de James Legge de 1861)

Baltes, P. (2004). *Wisdom: The orchestration of mind and virtue*. En ligne library.mpib-berlin.mpg.de/ft/pb/PB_Wisdom_2004.pdf, consulté le 24 février 2019.

Basset, C. Site personnel.
En ligne <http://www.wisdominst.org/about.html>

Cicéron, *La république*, Livre I, 2 accessible sur <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/republique1.htm>, consulté le 26 mars 2019.

Dogen, *Genjô kôan* dans le *Shôbôgenzô*, accessible dans la traduction de Yoko Orimo sur <http://www.shobogenzo.eu/archives/2012/11/19/25616063.htm> consulté le 26 mars 2019.

Gandhi . Site de partage et mise en ligne des œuvres complètes. <https://www.gandhiservefoundation.org>, consulté le 27 février 2019.

Gandhi . Centre de recherche. En ligne <http://www.gandhifoundation.net> , consulté le 27 février 2019.

Gandhi . Site de partage et publication. En ligne <https://www.mkgandhi.org/main.htm>, consulté le 27 février 2019.

Greenpeace, rapports annuels d'impact. En ligne <https://www.greenpeace.org.uk/what-we-do/reports/>, consulté le 24 février 2019.

Global Footprint Network, *Living Planet Report 2018*. En ligne <https://www.footprintnetwork.org/resources/publications/>, consulté le 24 février 2019.

Gyatso, T. Site personnel.
En ligne <https://fr.dalailama.com>

Lançon, P. *Lettre au jury du Prix RomanNews*. En ligne <http://www.lefigaro.fr/livres/2018/09/27/03005-20180927ARTFIG00134-la-lettre-emouvante-de-philippe-lancon-prix-du-romannews.php>

Lenoir, F. & Anvar, L. (2013). Émission radio *Les chemins de sagesse*. En ligne <https://www.franceculture.fr/emissions/chemins-de-sagesses>, consulté le 25 février 2019.

Maxwell, N. Site personnel. En ligne <http://www.ucl.ac.uk/from-knowledge-to-wisdom>, consulté le 25 février 2019.

Montaigne Project de l'Université de Chicago. En ligne <http://humanities.uchicago.edu/orgs/montaigne/>, consulté le 2 mars 2019.

Projet « Mind and Live » initié par Francisco J. Varela et le Dalai Lama. En ligne <http://www.mindandlife.org/>, consulté le 25 février 2019.

Projet de recherche pluridisciplinaire sur la sagesse à l'université de Chicago. En ligne <http://wisdomresearch.org/>, consulté le 25 février 2019.

« The Modern Stoicism Project ». En ligne
<https://modernstoicism.com/about-stoicism-today/> , consulté le 25 février 2019.

Tenzin Gyatso. Bibliographie en ligne
<https://www.dalailama.com/books/p2>

Trowbridge, R & Macdonald C. Bibliographies sur la sagesse. En ligne <http://www.wisdompage.com/introwis04.html>, consulté le 25 février 2019.

Yeats, W. *The Second Coming*. En ligne
<https://www.poets.org/poetsorg/poem/second-coming>, consulté le 3 mars 2019.

Autres références

Agamben, G. (2011). *De la très haute pauvreté. Règles et formes de vie* (J. Gayraud, Trad.). Paris : Payot & Rivages. (Œuvre originale publiée en 2011).

Anders, G. (2007). *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?* (M. Greffratf, Trad.). Paris : Allia. (Œuvre originale publiée en 1977).

Arendt, H. (2015). *La philosophie de l'existence et autres essais* (A. Damour & M. Ziegler, Trad.) Paris : Payot & Rivages. (Œuvre originale publiée en 1994).

Billeter, J.-F. (2006). *Leçons sur Tchouang-Tseu*. Paris : Allia.

Bobbio, N. (2004). *Le sage et la politique. Écrits moraux sur la vieillesse et la douceur* (P.-E. Dauzat & D. Trierweiler, Trad.). Paris : Albin Michel. (Œuvre originale publiée en 1983, 1994).

Butler, J. (2014). *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?* (M. Rueff, Trad.). Paris : Payot & Rivages. (Œuvre originale publiée en 2012).

Cassiers, L. (2010). *Ni ange ni bête. Essai sur l'éthique de l'homme ordinaire*. Paris : Cerf.

Chapouthier, G. (2010). La spécificité de l'espèce humaine et sa responsabilité à l'égard des autres espèces. *Klesis*, 16

Charbonnier, P. (2015). L'ambition démocratique à l'âge de l'anthropocène. *Esprit*, 4.

Cheng, F. (1991). *Vide et plein. Le langage pictural chinois*. Paris : Seuil.

- Cheng, F. (1996). *L'écriture poétique chinoise, suivi d'une anthologie des poèmes des Tang*. Paris : Seuil.
- Cheng, F. (2002). *Entre source et nuage. Voix de poètes dans la Chine d'hier et d'aujourd'hui*. Paris : Albin Michel.
- Coppens, L. (2013). *Le présent du cube au passé. Des nouvelles de la préhistoire*. Paris : Odile Jacob.
- Darrobers, R. (2016). *Zhu Xi et la synthèse confucéenne*. Paris : Points.
- De Lagasnerie, G. (2017). *Penser dans un monde mauvais*. Paris : PUF.
- Deleuze G. & Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*. Paris : Les éditions de Minuit.
- Descola, Ph. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- Descola, Ph. (2014). *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. Paris : Flammarion.
- de Vulpian, A. (2016). *Éloge de la métamorphose. En marche vers une nouvelle humanité*. Paris : Saint-Simon.
- de Waal, F. (2017). *Primates et philosophes* (S. Gurcel, Trad.). Paris : Le Pommier. (Œuvre originale publiée en 2006).
- Druet, P.-Ph. (1997). *La raison de la passion. De la liberté et de l'éphémère*. Ottignies : Quorum.
- Frankl, V. (2013). *Découvrir un sens à sa vie avec la logothérapie* (C. Bacon & L. Drolet, Trad.). Paris : J'ai lu. (Œuvre originale publiée en 1959).

- Gernet, J. (2005). *La raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi*. Paris : Gallimard.
- Godelier, M. (2010). *Au fondement des sociétés humaines*. Paris : Flammarion.
- Hublin, J.-J. & Seytre, B. (2011). *Quand d'autres hommes peuplaient la Terre. Nouveaux regards sur nos origines*. Paris : Flammarion.
- Hunyadi, M. (2015). *La tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps*. Lormont : Le bord de l'eau.
- Jiang, D. (2011). « De l'éthique environnementale à l'éthique de la vie: Dialogue transculturel autour de Zhuangzi » , *Rue Descartes*, 2011/2 n° 72, p. 92-104.
- Le Goff, J. (1999). *Saint François d'Assise*. Paris : Gallimard.
- Mencius* (A. Levy, Trad). (2003). Paris : Editions You-Feng.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.
- Picq, P. (2005). *Les origines de l'homme. Odyssée de l'espèce*. Paris : Tallandier.
- Picq, P., Serres, M. & Vincent, J.-D. (2010). *Qu'est-ce que l'humain ?* Paris : Le Pommier.
- Picq, P. (2013). *De Darwin à Lévi-Strauss. L'homme et la diversité en danger*. Paris : Odile Jacob.
- Puett M. & Gross-Loh, Ch. (2017) *La voie. Une nouvelle manière de penser autrement* (D. Roche, Trad.). Paris : Belfond. (Œuvre originale publiée en 2016).
- Reclus, E. (1998). *L'homme et la Terre*. Paris : La Découverte.
- Ricoeur, P. (2008). *Amour et justice*. Paris : Points.

- Ricoeur, P. (2017). *Philosophie, éthique et politique*. Paris : Seuil.
- Rosset, C. (1976). *Le réel et son double*. Paris : Gallimard.
- Rosset, C. (1983). *La force majeure*. Paris : Les éditions de Minuit.
- Rosset, C. (1997). *Le réel. Traité de l'idiotie*. Paris : Les éditions de Minuit.
- Rosset, C. (1999). *Loin de moi. Étude sur l'identité*. Paris : Les éditions de Minuit.
- Stevens, B. (1986). Pratique du Zen et pensée de l'être. *Revue Philosophique de Louvain*, tome 84, n°61. pp. 45-76.
- Stevens, B. (1996). Situation de Nishida. *Revue Philosophique de Louvain*, tome 94, n°1. pp. 43-68.
- Tanizaki, J. (2011). *Éloge de l'ombre* (R. Sieffert, Trad.). Paris : Verdier. (Œuvre originale publiée en 1933).
- Tchouang-tseu, Lao-tseu & Lie-tseu. (1980). *Philosophes taoïstes* (L. Kia-hway & B. Grynepas, Trad.). Paris : Gallimard.
- Tchouang-tseu. (2010). *Œuvres* (J. Levi, Trad.). Paris : Éditions de l'encyclopédie des nuisances.
- Tingyang, Z. (2008). La philosophie du tianxia. *Diogène*, n° 221. pp. 4-25.
- Valéry, P. (1957). *Œuvres I*. Paris : Gallimard.
- Yi-Ming, L & Cleary Th. (1994). *Yi King* (Z. Bianu, Trad.). Paris : Seuil.