

Débats

Suite à la parution du petit ouvrage *Contre François Jullien* de Jean François Billeter ¹, Patrice Fava ² en a envoyé spontanément un compte rendu à la rédaction d'*Études chinoises*. Bien que ce ne soit pas l'usage, et compte tenu du fait que ce texte n'avait pas été sollicité, une copie a été transmise à Jean François Billeter. Ses réflexions nous ont paru assez intéressantes pour être publiées à la suite, avec l'accord de l'auteur du compte rendu.

À propos de *Contre François Jullien*

Patrice Fava

À première vue on se demande ce qui oppose fondamentalement François Jullien et Jean François Billeter, qui ont en commun de s'intéresser à la culture lettrée, aux mandarins et au pouvoir impérial, c'est-à-dire à la Chine confucéenne. C'est ce qu'on se réjouit de découvrir en ouvrant le pamphlet *Contre François Jullien*, qui rappelle les polémiques qui ont agité le petit monde de la sinologie : Simon Leys répondant à Michelle Loi dans un article cinglant, « L'oie et la farce », Michel Strickmann assassinant Michael Saso dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies* ou, dans un autre style, Jean-Pierre Diény livrant à la revue *Études chinoises* une magistrale correction des erreurs de Rémi Mathieu. Ces contre-feux font par-

¹ Jean François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris : Éditions Allia, 2006. 122 pages.

² Patrice Fava est anthropologue. Il vit à Pékin où il dirige, avec Alain Arrault, sous l'égide de l'EFEO et avec le soutien de la Fondation Chiang Ching-kuo, un projet de recherche sur le taoïsme dans la province du Hunan intitulé « Taoïsme et société locale, les structures liturgiques du centre du Hunan ». Il est par ailleurs l'auteur de plusieurs films qui sont au catalogue du CNRS Images. Le dernier en date a pour titre *La revanche de Han Xin, un Mystère taoïste*.

tie des petits et des grands débats entre spécialistes, mais ne sont pas forcément négligeables. Jean François Billeter, qui fait figure d'autorité sinologique, s'attaque ici à l'une des vedettes de l'édition et son *Contre François Jullien* ne va pas manquer de piquer la curiosité de toute la communauté des sinisants, friands de duels à fleurets mouchetés.

François Jullien, nous dit en préambule Jean François Billeter, est un héritier du mandarinat laïque de la III^e République. Ce que nous savions déjà. La plupart des intellectuels français, écrit-il, s'identifient à l'université et aux grandes écoles et, par effet de miroir, voient dans la classe des lettrés chinois leurs homologues. Les mandarins seraient « le pendant imaginaire de l'élitisme républicain » (p. 12). Mais Billeter n'appartient-il pas lui aussi à cette espèce, et qui, mieux que lui, ne voit de la Chine que la face du pouvoir et ne tire ses informations que du monde universitaire ? C'est son milieu de prédilection et il ne cite d'ailleurs que des professeurs qui appartiennent à l'université, dont il n'ignore pas que c'est l'une des grandes courroies de transmission de l'idéologie dominante. Les deux penseurs politiques actuels auxquels il se réfère, Mou Zhongjian 牟钟监 et Li Dongjun 李冬君, en sont de purs produits. Chacun à leur manière ravivent de vieux débats qui tendraient à montrer qu'au sein des institutions officielles, la vie intellectuelle n'a pas beaucoup évolué. Billeter semble partager le point de vue de Li Dongjun pour qui la pensée de Confucius paralyse encore la Chine. Faire porter à Confucius la responsabilité des errements de la politique maoïste ou du régime mandchou est une vieille rengaine qui rappelle les slogans du Quatre Mai et les pires moments de la Révolution culturelle. Dans sa nouvelle version, la critique de Confucius se fait au nom de la démocratie et des droits de l'homme. C'est très simpliste, mais cet amalgame est aujourd'hui à la mode. De quelle démocratie parle-t-on ? Est-ce celle de l'Athènes classique, de la démocratie censitaire de Louis-Philippe, celle du suffrage universel de la III^e République, des lobbies américains ? Il faut espérer que Marcel Gauchet ait, un jour prochain, un peu d'audience auprès des Chinois et des sinologues qui parlent de démocratie, pour comprendre que désormais « la réalité de son exercice recule avec l'avancée de ses principes » et remonter très loin en amont vers l'étude du passé religieux de l'humanité pour y trouver ses racines et les conditions de

son émergence (*La Démocratie contre elle-même*, Gallimard, 2002). Mais peut-on dire que la Chine n'a jamais connu la démocratie ? Sûrement pas, notamment au niveau local, qu'il s'agisse de l'organisation villageoise et de la répartition de l'eau ou de la gestion associative des temples. « Le Ciel est haut, l'empereur est loin ». Cette idée que tout le passé de la Chine, dont on fait de Confucius le grand représentant, a été un enfer pour le peuple fait partie des thèmes de propagande qui ont servi, et servent encore, à célébrer les bienfaits du socialisme, et l'on constate que l'ensemble de la population chinoise, y compris l'intelligentsia, a repris à son compte cette version de l'histoire, d'ailleurs largement partagée par bon nombre d'Occidentaux qui en sont restés aux romans de Pearl Buck. À ce propos, on attend avec impatience la sortie (aux éditions Fayard) d'un ouvrage collectif qui fera date sur « La Chine et sa démocratie », publié sous la direction de Mireille Delmas-Marty et Pierre-Étienne Will. Dix-sept auteurs, avec érudition et lucidité, abordent pour la première fois, dans une perspective historique, de la dynastie Ming à nos jours, ce sujet si brûlant et controversé de la démocratie, sous ses aspects politiques, juridiques, culturels et religieux. Après cela, tous ceux qui ont une vision stéréotypée et totalement négative des institutions impériales pourront revoir leur copie.

Pour expliquer les différents courants qui ont composé le paysage intellectuel de la Chine après la chute de l'empire, Jean François Billeter repère 1. Les intellectuels iconoclastes (Chen Duxiu), 2. Les intellectuels critiques (Gu Jiegang), 3. Les comparatistes (Feng Youlan), 4. Les puristes, défenseurs du retour aux sources. Billeter lui-même appartient à une cinquième catégorie, celle des occidentalistes. Il juge la Chine à l'aune de la démocratie pour condamner le despotisme impérial et la culture qui l'accompagne. Il donne, entre autres exemples, la « piété filiale », « vertu que le pouvoir impérial a inculquée à ses sujets afin d'ancrer en eux la soumission à l'autorité » (p. 71). Est-ce bien de cela qu'il s'agit ? Qui ne comprend les racines profondes de cette vertu cardinale qui sert encore de ciment à la famille prouve simplement qu'il n'est pas entré dans la société chinoise. La notion de *xiao* 孝, dont la traduction française par « piété filiale » évoquerait aux yeux de certains l'image pieuse d'un enfant prosterné devant son père tout puissant, pourrait presque être mieux rendue en

forçant un peu le trait par « amour filial ». Loin d'être uniquement une relation duelle, la piété filiale fait partie du système des cinq degrés de parenté (*wufu zhi nei* 五服之内) et s'exprime collectivement dans le deuil plus encore que dans la vie courante, tant dans les communautés paysannes qu'urbaines. La piété filiale et le système religieux dans son ensemble sont des réalités dont on ne peut pas ne pas tenir compte dans l'histoire politique aussi bien qu'intellectuelle ou dans celle des mentalités. Que le remède pour sortir de l'oppression de l'individu soumis au régime contraignant de la piété filiale soit, selon Billeter, la psychanalyse, sera peut-être bien, après l'échec de l'évangélisation, la prochaine victoire de l'Occident. En attendant, comme programme d'émancipation, on pourrait quand même trouver mieux.

De livre en livre, Jean François Billeter écrit pour expliquer que personne avant lui n'a compris la Chine. Ses formules préférées sont « ce que les historiens ne voient pas ou ne comprennent pas suffisamment... » ou « n'est-ce pas là l'idée qui a manqué à Jean Levi ? ». Que nous apprend-il réellement ? Que le système chinois se caractérise par le despotisme impérial. Ce n'est pas nouveau. Montesquieu l'a déjà constaté dans le livre VIII de *L'Esprit des lois* (1748) et nombreux sont les auteurs qui lui ont emboîté le pas. Ce sur quoi il insiste un peu lourdement est que toute la culture chinoise se serait développée à l'ombre de ce despotisme, ce qui est extraordinairement caricatural. Sa thèse fondamentale est que, depuis la dynastie Zhou, « l'art de la domination est parvenu à instrumentaliser quasiment tous les domaines de la culture » (cf. « Essai sur l'histoire chinoise, d'après Spinoza » in *Chine trois fois muette*, Éditions Allia, 2000). Il a même appliqué cette vision des choses à la calligraphie dans la postface ajoutée à la nouvelle édition de son *Art chinois de l'écriture*. « La calligraphie chinoise, écrit-il, est un grand art né d'une idée que je rejette » (sous-entendu : l'idéologie impériale). Il reproche d'ailleurs à François Jullien de ne pas faire la critique de cette idéologie et d'ignorer à la fois l'histoire personnelle des philosophes dont il parle et le contexte politique et social dans lequel ils ont vécu. On aurait ainsi pu voir comment la philosophie était partie prenante du despotisme impérial et de la culture qu'il a secrétée (p. 69). Jean François Billeter est bien mal inspiré de reprocher à Fran-

çois Jullien d'ignorer l'histoire, alors qu'il n'en tient lui-même aucun compte. C'est ce que me faisait remarquer Jacques Gernet au cours d'un échange de correspondance.

L'idée d'une « idéologie dominante » qui aurait été la marque d'un système politique immuable est parfaitement absurde. Il y a d'une part les nombreuses et petites principautés, disséminées dans le paysage, liées entre elles et aux Zhou par des relations culturelles et familiales, et d'autre part la première forme très particulière d'empire qui est celle des Qin, issue elle-même des guerres féroces qui ont conduit inévitablement à la concentration du pouvoir et à l'élimination de l'ancienne noblesse. L'histoire des Han qui se déroule ensuite sur près de quatre siècles (les Han disparaissent en réalité sinon de nom dès 183) est bien complexe et le « confucianisme » Han bien particulier, avec son système des catégories que Granet a estimé typique de la pensée chinoise depuis toujours. Par la suite, ce n'est plus ce confucianisme qui domine, puisqu'on revient aux auteurs des Royaumes Combattants, légistes surtout, avant d'observer les influences réciproques entre traditions taoïstes et bouddhistes sous des formes différentes au Nord et au Sud. La véritable apparition et domination du « confucianisme » (c'est-à-dire de la tradition des *wujing* 五經) date des Song, et encore ce confucianisme est-il mêlé d'emprunts au taoïsme et plus encore au bouddhisme. Ces termes en -isme ou -zhuyi sont des inventions occidentales. Il y a eu de telles osmose entre ces traditions dans les milieux lettrés et populaires qu'ils ne correspondent à rien de figé ni de doctrinal à notre façon. Au XVI^e siècle, beaucoup de « lettrés » interprétaient les Classiques au moyen de conceptions bouddhiques, mêlaient Classiques et textes bouddhiques. C'est précisément le cas du Li Zhi 李贄 étudié en partie par Billeter qui, obnubilé par la « pensée mandarinale », n'a pas vu que Li Zhi était profondément bouddhiste.

On trouvera d'ailleurs dans l'œuvre de J. Gernet tous les arguments dont on a besoin pour contredire les points de vue de Billeter. En voici un autre exemple :

Conçu généralement comme puissance de contrainte et de commandement, le pouvoir politique l'a été en Chine comme principe d'animation et de mise en ordre, même si cette conception n'exclut pas le recours à la force et l'intervention brutale. Mais la contrainte y est toujours assortie de l'idée de correction morale. L'erreur serait de ne voir dans l'insistance mise sur la fonction

régulatrice des mœurs qu'un prétexte et comme l'alibi d'un régime tyrannique, alors qu'elle est l'expression d'un mode d'action politique privilégié qui s'est perpétué jusqu'à nos jours. On ne ferait ainsi que s'abuser en croyant avoir fait tomber le masque d'un pouvoir simplement autocratique. (*Le monde chinois*, Armand Colin, 1972, p. 35).

Si, comme l'affirme Billeter, tout est profondément tributaire de l'idéologie impériale, ceux qui ne le voient pas et n'en tiennent pas compte passent, à ses yeux, pour avoir une vision « réactionnaire » de l'histoire chinoise ! C'est déjà ce qui se disait, sur un autre ton, à l'époque de la gauche maoïste triomphante pour condamner tous ceux qui ne partageaient pas l'idéal de la Grande révolution culturelle prolétarienne. Quelque trente ans plus tard, on assiste à un renversement de l'image du pouvoir. Le positif s'est transformé en négatif, mais il y a encore et toujours en face de soi des réactionnaires !

Depuis la parution de ses études sur Zhuangzi, Billeter s'affirme de plus en plus comme le chef de file d'une nouvelle théorie universaliste et critique. Lui-même et quelques sinologues français ne veulent pas entendre dire que la Chine est différente. Il récuse violemment le « mythe de l'altérité » qui serait un avatar de l'exotisme et il dresse la liste des auteurs qui ont fait fausse route en voulant voir dans le modèle chinois l'envers de notre système : Marcel Granet, Victor Segalen, Pierre Ryckmans, mais aussi Voltaire, Leibniz et les missionnaires dans leur ensemble... Il oublie (probablement par respect pour l'un de ses anciens maîtres) Jacques Gernet, qui lui aussi a maintes fois souligné que « c'est une évidence sensible à tous ceux qui ont pris contact avec cet univers : il est autre que celui dans lequel nous avons été formés et le demeure aujourd'hui » (*Le monde chinois*, p. 35). On pourra surtout se reporter à son dernier livre, *La Raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi* (Gallimard, 2005), dont le chapitre inaugural « Pensée discursive et pensée combinatoire » est une remarquable démonstration de la façon dont fonctionne la pensée chinoise, qui s'exprime dans une langue dont les catégories sont bien différentes de celles des langues indo-européennes. N'en déplaise aux tenants de la similitude.

Pierre Ryckmans (*alias* Simon Leys), pour répondre sur ce point à Jean François Billeter, rappelle que le grand savant Joseph Needham lui aussi s'est fait le chantre de l'altérité : « La civilisation chinoise, écrivait-il, présente l'irrésistible fascination de ce qui est totalement 'autre', et seul ce qui est totalement 'autre' peut inspirer l'amour le plus profond en même temps qu'un puissant désir de le connaître ». Et il ajoute : « Je ne pense pas que l'erreur de Jullien ait été (comme le croit Billeter) d'avoir pris pour point de départ 'l'altérité' de la Chine. Celle-ci, loin d'être un mythe, est une réalité savoureuse, capable d'inspirer ce désir passionné de connaissance dont parlait Needham. » (*Le magazine littéraire*, n° 455, juillet-août 2006).

Pour le reste, la critique de Simon Leys rejoint celle de Billeter qui reproche à Jullien, d'avoir construit ses ouvrages sur une substance de plus en plus réduite et disparate, puisant dans le passé chinois, de façon toujours plus désinvolte, les éléments dont il avait besoin pour construire ses oppositions entre le modèle de pensée grec et celui des Chinois (p. 38). Billeter procède de façon inverse. Ce qui l'intéresse, c'est en quoi ces philosophes se ressemblent. Il exprime d'ailleurs très bien les choix qui sont les siens en cherchant « des analogies, des chevauchements, des points de rencontre » plutôt que des différences. Selon lui, cela permettrait de créer « des voies d'accès, des chemins pour la compréhension ». Il y a comparatisme et comparatisme. Il se réjouit d'apprendre de Marc Kalinowski que Cicéron et Wang Chong disent la même chose de la divination (p. 41). Vive les ressemblances, voilà son mot d'ordre ! Il défend au fil des pages « l'unité foncière de l'expérience humaine » (p. 81). Il multiplie les rapprochements entre Zhuangzi et Wittgenstein, et occasionnellement trouve à Maître Zhuang des liens de parenté avec Spinoza, Montaigne ou même J.S. Bach. Il aurait voulu que François Jullien fasse la même chose avec Wang Fuzhi, dont il a trouvé la contrepartie en Montesquieu. Il lui reproche, par ailleurs, de faire comme si les philosophes chinois étaient tous d'accord entre eux (p. 41). Il est vrai qu'ils n'ont un air de ressemblance qu'aussi longtemps qu'on ne les a pas lus et étudiés sérieusement dans leurs textes mêmes. Mais il existe aussi, face à la grande famille des philosophes d'obédience confucéenne, un autre courant qui prend à revers leur

morale et leur vision du monde et prouve s'il en était besoin qu'il y a une autre manière de penser, celle par exemple de Ge Hong, l'auteur du *Baopuzi* (Livre du Maître de la simplicité). Or, selon Billeter, « nul ne pense jamais de deux façons à la fois » (p. 48-49). Cette formule mériterait à elle seule un long commentaire, car non seulement il y avait en Chine jusqu'à une époque récente (ce qui pourrait bien être aussi à verser au compte d'une pluralité démocratique) au moins trois façons de trouver des réponses aux grandes questions existentielles – en ayant recours au confucianisme, au bouddhisme ou au taoïsme – mais tous ceux qui sont immergés dans la culture chinoise devraient, eux aussi, avoir des solutions chinoises à mettre en regard des grands systèmes de pensée et des pratiques de l'Occident. La Chine sert à penser autrement et parmi les sinologues dont l'œuvre montre de façon éloquente qu'ils savent « penser de deux façons à la fois », je citerais volontiers Pierre Ryckmans, Jacques Gernet ou Kristofer Schipper.

À propos des concepts chinois, Jean François Billeter reproche à François Jullien (p. 51) de donner une traduction unique des notions chinoises qu'il explore et de s'y tenir. Il prend pour exemple la fadeur (*dan* 淡), qui a, dans différents contextes, des acceptions différentes. Lui-même fait le contraire, et traduit le même mot chinois, par exemple *wuwei* 無爲 (non-agir), par des expressions différentes d'un passage à l'autre du *Zhuangzi*, ce qui fait qu'on ne sait plus du tout de quoi il parle. Il a substitué au texte sa propre interprétation et fait disparaître ce qui avait valeur de concept. Que les mots-clés de la philosophie chinoise (*dao* 道, *yin* 陰, *yang* 陽, *qi* 氣, *shen* 神, *li* 理, etc.) aient des valeurs polysémiques n'autorise pas pour autant à en donner des traductions différentes au fil des pages. On recense soixante-seize fois le mot *dao* dans le *Daodejing*. Combien lui faudra-t-il de traductions pour rendre cette notion en français ? Sous sa plume le Dao est tantôt « la grande activité », « le fonctionnement des choses », « la nature » ou « la réalité ». Faut-il lui rappeler qu'un sinologue américain, James R. Ware, se permet systématiquement de traduire Dao par « God » et s'en explique avec beaucoup d'assurance ! Ce que Billeter propose est du même ordre. Quant à sa manière de traduire la première phrase du *Laozi* par « La réalité dont on peut dire quelque chose n'est pas la réali-

té constante » (p. 58), elle rend totalement insipide le fameux *Dao ke dao fei chang dao* 道可道非常道 qui veut dire tout autre chose. Le *Daodejing* commence en effet par une attaque contre tous ceux qui discourent sur le Dao, sans savoir ce qu'est le vrai Dao, dont il faudrait un seul mot pour dire qu'il est *chang* 常 : éternel, universel, permanent, invariant, absolu, immuable, immémorial. Laozi vise les maîtres des Cent écoles et donc tout autant Confucius lui-même – même si le confucianisme n'existe pas encore. Dans ce long poème, que l'on pourrait d'ailleurs rapprocher des fragments de Parménide, il se propose donc de dire la vérité sur le Dao car « le Dao dont on parle n'est pas le vrai Dao ».

La théorie universaliste du tout est dans tout est une aberration du même type que celle qui veut que Dieu soit partout, même si ailleurs il porte des noms différents. Mais Jean François Billeter, qui s'est penché sur le problème épineux de la traduction, estime que traduire c'est interpréter et transposer. Peut-être, mais encore faudrait-il conserver entre parenthèses le terme chinois au lieu de le diluer dans une nouvelle sauce. Cela me fait penser aux restaurants chinois qui adaptent leur cuisine au goût français, mais que les propriétaires se gardent bien de manger. Il donne comme contre-exemple le mot « grâce » qui peut vouloir dire au moins six choses différentes. Ce n'est pas très convaincant. Pense-t-il que pour traduire Heidegger en français ou en chinois il faille avoir recours à une demi-douzaine de mots différents pour rendre le concept de *dasein* ?

Billeter se donne beaucoup de mal pour démonter le système mis en place par Jullien. Quand on arrive au chapitre sur « l'immanence » (p. 61-80), on se demande comment il peut se rallier à la thèse de Jullien, qui a fait de l'immanence la grande singularité de la pensée chinoise. Comment peut-on faire de la culture chinoise « la pensée de l'immanence » ? Toute l'histoire et tous les textes anciens contredisent si bien cette idée qu'on ne sait plus de quelle Chine il est question. Ce n'est pas parce que les Chinois ont inventé une cosmologie sans dieu créateur qu'« il n'existe pas de transcendance » (p. 62). Faute de place, il n'est pas possible d'entrer dans ce débat, mais en attendant, on pourra se reporter à l'excellent livre de Michael Puett, *To Become a God* (Harvard University Press, 2002), tout entier consacré aux théories contradictoires qui se sont affrontées sur la question

des relations entre l'homme et les esprits. L'un de ses pairs, Benjamin Schwartz, a d'ailleurs écrit deux textes fondamentaux sur la question : « The Age of Transcendence » (*Daedalus*, Spring 1975, p. 1-7) et « Transcendence in Ancient China » (*ibid.*, p. 57-68). Michael Puett explore les formes de transcendance qui, de l'Antiquité à la fondation de l'Empire, traversent comme un fil rouge les grands textes canoniques et, en particulier, le *Zhuangzi* et le *Huainanzi*. Il y repère un concept central qu'il nomme le « théomorphisme » dont la définition pourrait être : devenir soi-même un dieu (*shen* 神) par la pratique des exercices de perfectionnement du corps et de l'esprit, et assurer ainsi la mise en ordre du monde. Cette capacité de l'homme d'accéder au rang de *shen* et d'exercer son contrôle sur les phénomènes naturels se poursuivra bien au-delà des Han. Très tôt les Chinois, comme les Grecs ou les Indiens, ont peuplé l'univers de dieux et ne semblent pas encore être sortis de la transcendance, alors que nous-mêmes sommes entrés, depuis longtemps déjà, comme l'a si bien montré Marcel Gauchet, dans l'ère du « désenchantement du monde ».

Le petit essai *Contre François Jullien* se termine, comme d'habitude, par quelques conseils adressés aux Chinois pour s'affranchir de leur aliénation millénaire. Il faudrait qu'ils pensent leur histoire pour que puisse émerger l'individu, mais, comme on le voit, il y a bien des manières différentes de le faire.

François Jullien veut réinterroger la philosophie occidentale en faisant un détour par la Chine. La Chine n'est qu'un prétexte à ses dissertations ou, comme le relève avec ironie Simon Leys, « une commodité théorique ». Cette démarche est discutable et on peut penser qu'il vaut mieux étudier la Chine pour elle-même. Qu'importe, cela semble ravir les intellectuels français, surtout ceux qui ne sont pas sinologues. La conclusion de Michel Cartier qui passe en revue les différentes manières dont les Occidentaux ont, depuis le XVI^e siècle, décrit et analysé la Chine à l'intention de leurs contemporains s'applique aussi bien à Billeter qu'à Jullien. « On ne peut manquer, écrit-il, d'être frappé par l'aspect subjectif de ces reconstructions, au point qu'il est permis de se demander si la Chine n'a pas été, depuis toujours, utilisée comme un simple prétexte pour fabriquer, au choix, une utopie ou le symbole de l'altérité » (*La Chine entre amour et*

haine, Actes du VIII^e colloque de sinologie de Chantilly, Desclée de Brouwer, 1998). Le cas de Jean François Billeter n'est pas simple. Il fait preuve d'une grande érudition et chacun de ses livres, de par la nouveauté du propos, est d'une lecture très stimulante ; mais, contrairement à ses ambitions, il ne fait pas avancer notre connaissance de la Chine, il crée plutôt de nouveaux malentendus. Une remarque incisive de sa postface à *L'Art chinois de l'écriture* indique très clairement ses rejets et montre en même temps les limites de ses théories : « Je n'aime pas les cultes », proclame-t-il. Si l'on prend cette formule au pied de la lettre, on est tenté de dire que vouloir faire entrer la culture tout entière dans un cadre matérialiste et agnostique (celui de l'immanence !) suppose des distorsions considérables. Du culte des ancêtres qui est la clé de voûte de tout le système clanique, à celui des divinités qui transcende les clans et préside aux structures liturgiques de la société dans son ensemble, la Chine est, pourrait-on dire, le pays des cultes ; en témoignent l'immense réseau des temples et les multiples fêtes célébrées tout au long de l'année. Rejeter cette réalité, qui est en majeure partie celle de la Chine non officielle – mais concerne également la vie de la cour, qui réserve au culte du Ciel et aux cultes dynastiques une grande partie de ses obligations rituelles –, rétrécit considérablement notre compréhension de la société chinoise.

On trouvera une confirmation inattendue de l'hostilité foncière de Billeter aux cultes dans le bref commentaire qu'il fait de sa visite au Lidai diwang miao 歷代帝王廟. « Il règne en Chine, écrit-il, une lourde atmosphère de Restauration. À Pékin, le 'Mémorial des souverains de tous les temps' (Lidai diwang miao), haut lieu de la continuité dynastique, a été rénové à grands frais et ouvert au public en 2004. C'est un signe sinistre » (p. 32). Ces propos ont de quoi faire sursauter les derniers défenseurs de la mémoire du vieux Pékin. Que dans cette ancienne capitale où l'on n'a eu de cesse de tout détruire, on ait la chance de pouvoir redécouvrir ce grand temple Ming, édifié en 1530, devrait plutôt susciter l'intérêt des historiens. Marianne Bujard, qui a été voir ce qui restait de cet ensemble en 1996, retrace son histoire, rappelle les controverses qui se sont déroulées à propos du culte rendu aux fondateurs de dynasties étrangères, traduit la grande stèle de Yongzheng (1733) qui s'y trouve encore et reproduit un plan du

temple tel qu'il existait au début du XVII^e siècle (*Matériaux pour l'étude de la religion chinoise*, EPHE / CNRS, Paris et Leiden, n° 1, 1997). Voilà ce qu'on peut attendre des sinologues et de leur contribution à l'histoire vivante de la Chine. Que le très officiel Bureau du patrimoine ait pour tâche principale de préserver l'architecture impériale n'est pas une nouveauté. Mao a jeté l'opprobre sur tout ce qui relève des cultes populaires, des traditions taoïstes et bouddhistes, et ses successeurs poursuivent son œuvre. Si les gardes rouges ont eu le droit de casser ce que les autorités en place leur désignaient comme cibles, ils n'ont touché ni à la Cité interdite, ni au Temple du Ciel, ni à ce qui était considéré comme la partie respectable du patrimoine, efficacement protégée par l'armée. Aujourd'hui, des mille temples du Pékin *intra-muros*, il n'en reste que cinq en activité. Qu'en pense Jean François Billeter ? Tel est plutôt « le signe sinistre » des temps présents dont il faudrait rendre compte et analyser les causes. De n'avoir pas su reconnaître la fonction sociale de la religion a conduit à la destruction de Pékin.

Jean François Billeter a une autre idée fixe, que l'on peut résumer en une phrase : le taoïsme n'existe pas. Dans ses *Leçons sur Zhuangzi*, il affirme de façon très péremptoire que Zhuangzi n'est pas taoïste et, dans sa critique de la traduction du *Huainanzi* pour *Études chinoises* (vol. XXIII (2004), p. 455), il recommence en prévenant les éventuels lecteurs qu'on les a trompés. Le *Huainanzi*, écrit-il, n'a rien de taoïste, c'est « un ouvrage politique qui vise à *fonder en nature* le pouvoir impérial » (p. 57) ou encore, dit sous une autre forme : « Nous avons affaire à une idéologie du pouvoir impérial qui s'exprime dans un langage religieux » (p. 101-102). Si, de son temps, le terme taoïsme n'existe pas encore, cela ne veut pas dire pour autant que Zhuangzi n'est pas le représentant d'une école de pensée, radicalement opposée au confucianisme, qui est bien le taoïsme. Le christianisme existait-il du temps du Christ ? Une fois de plus, Jean François Billeter, qui ne voit la Chine qu'à travers le prisme déformant de ses lunettes politiques et est obnubilé par les problèmes de pouvoir, est passé à côté d'un ouvrage admirable. Sa violente critique du *Huainanzi* est rééditée en « complément » de son *Contre François Jullien*, bien qu'elle n'ait, à proprement parler, rien à voir avec le philosophe de la rue d'Ulm. Billeter

reprend dans ce texte quelques-uns de ses arguments contre le mythe de l'altérité, la traduction des concepts chinois, et enfonce toujours le même clou sur les méfaits du pouvoir. « Le *Huainanzi*, écrit-il, est rédigé dans la prose pesante et sans imagination que l'on peut attendre d'érudits payés pour satisfaire les besoins d'un prince » (p. 99). À propos de style, ce jugement à l'emporte-pièce est plus qu'abusif. Yang Xiong 楊雄, célèbre écrivain et penseur de l'époque Han, qui est censé s'y connaître en matière de chinois classique, après avoir fait tous les reproches qu'un confucéen bon teint peut adresser à des auteurs d'obédience taoïste, n'en reconnaît pas moins dans ses *Propos modèles* (*Fayan* 法言) que le *Huainanzi* est rédigé dans une prose magnifique.

L'aveuglement dont Billeter fait preuve est quand même surprenant de la part du traducteur et commentateur du *Zhuangzi*, car le *Huainanzi*, bien qu'il le récuse, en est l'un des prolongements et procède de la même inspiration. Le *Huainanzi* est la synthèse de quatre siècles de débats et le dernier grand texte du courant Huang-Lao, sur lequel s'est édifié le taoïsme des Han. Comme le *Zhuangzi*, le *Huainanzi* est un réquisitoire contre son époque, une violente critique du confucianisme et des Cent écoles. Le portrait du sage qu'il trace, plus explicite et plus complet que dans le *Zhuangzi*, est indépassable. Mais, pour Billeter, la sagesse est un leurre, une ruse du pouvoir, une manipulation de plus. C'est ce qu'il nous apprend en condamnant l'œuvre du philosophe Mou Zongsan, qui « a reconstruit toute l'histoire de la pensée chinoise, y compris bouddhique, de façon à montrer qu'elle est centrée sur une certaine idée de la sagesse, ou plus exactement de la sainteté » (p. 85), alors qu'en vérité « les actes parfaits que le saint est censé accomplir, écrit-il, ne sont pas le fait du Saint, mais surgissent d'une réalité qui le dépasse et qui agit à travers lui » (*ibid.*). On en revient, encore et toujours, à la prééminence absolue de l'idéologie impériale qui gouverne la pensée dans tous les domaines et à laquelle personne n'échappe. Un tel point de vue, bien évidemment, ne peut que faire écran à la lecture du *Huainanzi*. Il est clair que Jean François Billeter ne se reconnaît pas dans le portrait du *zhenren* 真人, l'homme idéal proposé en modèle par Liu An, le prince de Huainan. Quoi qu'il en soit, ce livre, écrit au II^e siècle avant notre ère, reste d'une bouleversante actualité pour le lecteur qui sait se l'ap-

propre et la parution de cet ouvrage majeur, qu'il s'indigne de voir paraître dans la prestigieuse Bibliothèque de la Pléiade, mérite bien d'être saluée comme l'un des grands événements éditoriaux de l'année 2003. Quelques-uns, espérons-le, en feront bon usage.

P.S. 1. On s'étonne de lire sous la plume de Jean François Billeter que « la seule source d'information dont on disposait sur l'histoire chinoise en Europe au XIX^e siècle était l'*Histoire générale de la Chine* du père jésuite de Mailla » (p. 15-16). On pourrait croire sur la foi de cette note de bas de page qu'il n'y avait que ce seul livre sur la Chine, alors que circulaient déjà les quatre volumes – quelque 2 400 pages – de la monumentale *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* de J.-B. Du Halde, publiée à Paris en 1735, et qu'entre 1776 et 1791 paraissaient les quinze volumes des *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc., des Chinois*. Les lettres des missionnaires, rappelons-le, commencent à paraître en 1702 et, toutes éditions confondues, vont totaliser au milieu du XIX^e siècle plus d'une centaine de volumes. Quant à l'*Histoire générale de la Chine* (traduite du *Tongjian gangmu* 通鑑綱目) à laquelle Billeter se réfère et qui aurait fait dire à Hegel que la Chine n'a jamais eu de véritable histoire, il aurait pu indiquer qu'il s'agissait, là aussi, d'une œuvre monumentale en douze volumes, complétée en 1795 par une *Description générale de la Chine* de l'abbé Grosier et quelques années plus tard par les deux volumes des *Mémoires concernant les Chinois* de Sylvestre de Sacy.

P.S. 2. Quant aux *Mémoires historiques* de Sima Qian, que Jean François Billeter aurait cent fois préféré voir paraître dans la Bibliothèque de la Pléiade à la place de ce « malheureux » *Huainanzi* (p. 17), signalons que cet ouvrage remarquable et indispensable qui a été salué à juste titre comme le chef d'œuvre des histoires dynastiques paraîtra sans aucun doute parfaitement indigeste au *breites Publikum*. Encore un mauvais conseil et une comparaison plutôt malvenue ! Rappelons aussi, puisqu'il ne le fait pas, que le grand sinologue Édouard Chavannes en a fait une traduction partielle en cinq volumes, dont les notes de bas de pages doivent occuper près de la moitié de l'ouvrage (réédité par Maisonneuve en 1969). Pense-t-il que cette traduction est à refaire pour les éditions Gallimard ?

Réponse de Jean François Billeter

Genève, le 15 novembre 2006

Cher Patrice,

J'ai tout de suite vu que l'objet de ton compte rendu, que les rédacteurs de la revue m'ont communiqué pour savoir si je voulais y répondre, n'était pas de discuter la critique que j'ai faite des écrits de François Jullien, mais de défendre la traduction du *Huainanzi* parue dans la Bibliothèque de la Pléiade. Tu as trouvé scandaleux le compte rendu que je lui ai consacré et plus inadmissible encore l'idée de reproduire ce compte rendu dans *Contre François Jullien* puisque, selon toi, ma « violente critique » de cette traduction « n'a rien à voir avec le philosophe de la rue d'Ulm ».

Je commencerai par te répondre sur ce point. À mes yeux, le rapport est étroit ; je le signale aux pages 56-57. Il est d'abord dans la question de la traduction et de l'effet que produisent les termes que les sinologues choisissent pour rendre en français certaines notions chinoises – effets que ces termes produisent dans l'esprit des sinologues eux-mêmes et plus encore dans celui du public. Les choix des traducteurs du *Huainanzi* et ceux de François Jullien ne sont certes pas les mêmes, mais ils ont pour même effet de produire le mirage d'une pensée chinoise *entièrement* différente, sans finalité ni fondement communs avec la nôtre. Que cette pensée est différente, cela va de soi. Ce que je critique est une certaine façon d'absolutiser la différence par des traductions que l'on ne prend pas la peine de motiver et, bien souvent, sans en avoir envisagé d'autres qui, au lieu d'absolutiser les différences, les auraient relativisées (voir, à titre d'exemples, les propositions que je fais aux pages 108-109). Les lecteurs non sinologues sont mis devant le fait accompli, privés de rapport critique au texte, du moyen d'en faire une lecture réfléchie. Dans *Contre François Jullien*, j'ai voulu éclairer ces lecteurs sur le genre de choix devant lequel se trouve le sinologue qui traduit et sur les conséquences des choix qu'il fait. Il suffit de bien me lire pour voir que je n'ai pas songé à imposer quoi que ce soit, à qui que ce soit. Quand je relis ce que j'ai écrit sur la traduction, dans cet

opuscule (p. 49-59, 107-109), dans les *Leçons sur Tchouang-tseu* et les *Études sur Tchouang-tseu*, je ne vois pas une virgule à reprendre. Lorsque je traduis un même terme chinois de différentes façons en français, dis-tu, je devrais au moins signaler, entre parenthèses ou en note, qu'il s'agit du même terme. Or je l'ai fait chaque fois que cela m'a paru nécessaire depuis mon ouvrage sur Li Zhi 李贄, paru en 1979. Tu me reproches de traduire *wuwei* 無爲 par des expressions différentes d'un passage à l'autre du *Zhuangzi*. Tu as raison : dans les morceaux dont j'ai publié une traduction, *wuwei* apparaît à trois reprises et je l'ai traduit une fois par « se prélasser sans rien faire » (*Études*, p. 43) et une fois par « Sans-rien-faire » (nom d'un personnage ; *Leçons*, p. 72). Dans le troisième cas, j'ai traduit *bu neng wu wei* 不能無爲 par « ne peut faire autrement que de se jeter dans l'action » (*Études*, p. 60). Je continue à penser que ce sont des bonnes traductions, compte tenu de chacun des contextes. Cette liberté est-elle sacrilège ? Ma critique de la traduction habituelle, « non-agir » (p. 108-109), est sérieuse ; je la maintiens.

Ce que je reproche ensuite aux maîtres d'œuvre du *Huainanzi* de la Pléiade comme à François Jullien, c'est de ne pas placer *dans l'histoire* les textes qu'ils présentent aux lecteurs – de ne pas chercher à leur faire comprendre par qui ils ont été écrits, pour qui, dans quelles circonstances, dans quelle intention avouée ou cachée, etc. et de ne pas songer non plus à relever les limites, les faiblesses, les défauts éventuels de ces ouvrages. Les lecteurs exigeants, qui veulent pouvoir exercer leur intelligence quand ils lisent, se trouvent face à des textes sur lesquels ils n'ont aucune prise, d'abord parce que la traduction les a éloignés d'eux plus qu'il n'était nécessaire, ensuite parce qu'on ne leur dit pas dans quel esprit ils ont été composés, à quel emploi ils étaient destinés. Si les sinologues persistent à illustrer les études chinoises de cette façon-là, ils ne devront pas se plaindre de rester incompris et isolés, de passer pour des spécialistes d'un univers inaccessible. Le public, même le plus savant, continuera à concevoir la « pensée chinoise » comme un monde hermétique. Ce que j'ai dit du *Huainanzi* dans mon compte rendu peut être discuté, bien sûr. À mes yeux, ce sont des constatations de simple bon sens que j'ai faites pour informer le public. Beaucoup de gens m'en ont su gré. Je te rappelle au passage que

j'ai aussi dûment salué l'ampleur du travail accompli par les traducteurs, sa solidité et son utilité – pour les sinologues (p. 95, 105).

Sur le taoïsme aussi, je n'ai cessé d'informer de mon mieux mes étudiants et mes lecteurs. Je l'ai fait dans *Contre François Jullien* (p. 104-105, 102) et dans les *Leçons* (p. 135-136), mais aussi dans *L'Art chinois de l'écriture* (p. 242-246, 252-257). Pendant un quart de siècle, j'ai suivi d'aussi près que j'ai pu le développement extraordinaire qu'a connu l'étude du taoïsme religieux. Je l'ai fait grâce à John Lagerwey notamment, que j'ai invité plusieurs fois à venir donner des cours à Genève et par qui j'ai beaucoup appris. Tu m'as aussi appris beaucoup de choses. J'ai souvent regretté de ne pas avoir *vo*tre expérience de la Chine, différente de la mienne. Je m'étonne que tu veuilles « te ranger aux côtés du Prince de Huainan et prendre la défense des études taoïstes », comme tu le dis dans ta lettre, car je ne pense pas les avoir attaqués. Bien au contraire, comme tu pourras t'en convaincre en lisant le prologue d'une communication que j'ai présentée lors d'un colloque de science des religions à Lausanne, parue récemment dans un ouvrage collectif, *La Fabrication du psychisme* (La Découverte, 2006).

Je m'étonne mais, à la réflexion, je crois tout de même comprendre. Quand tu m'accuses avec indignation de soutenir que « le taoïsme n'existe pas », j'entends un cri du cœur, l'expression sans détour d'une conviction que je suis prêt à respecter.

Faisons un instant retour sur l'essor des études taoïstes de ces vingt ou trente dernières années. En l'espace d'une génération, nous avons assisté à l'émergence d'un continent. Notre vision de la Chine en a été transformée, dans sa profondeur historique et dans son présent – mais, en dehors du cercle des spécialistes, l'effet de cette révolution a été à peu près nul. J'ai eu beau attirer sur elle l'attention de mes étudiants et de certains de mes collègues, en particulier des historiens des religions, en leur signalant par exemple que, mis bout à bout, les essais de synthèse sur le taoïsme, tous très nouveaux, occupaient plus de 400 pages dans *The Encyclopedia of Religion* publiée sous la direction de Mircea Eliade en 1985 – ils ne savaient qu'en faire. Je me suis rendu compte avec le temps qu'il n'y avait pas de nouveauté pour eux puisqu'ils n'avaient pas abordé la Chine avant

la révolution dont nous avons été les témoins, voire les acteurs en ce qui vous concerne, toi, John et d'autres. Ils n'en voyaient ni la nouveauté, ni, après un premier moment de curiosité, l'intérêt. À l'intérieur des études chinoises par contre, en France surtout, cette révolution a eu un effet profond : elle a provoqué une véritable scission. Certains ont vu dans le taoïsme (et la religion populaire qui en est le soubassement) l'expression de la vraie Chine, celle des profondeurs et de la durée, celle des secrets les mieux gardés, et dans l'État, l'administration impériale, le mandarinat et le confucianisme, des phénomènes certes bien chinois, mais extérieurs à cette vraie Chine. D'autres ont continué à considérer la Chine du point de vue de l'État, des discours qu'ont tenus ses agents, donc principalement du confucianisme, et n'ont voulu voir dans le taoïsme qu'un phénomène inférieur, secondaire, voire négligeable. Cette scission interne de la sinologie mérite réflexion. Elle n'est pas accidentelle. Elle reproduit une division propre à la société chinoise elle-même : cette société a été durablement divisée en deux parties qui avaient du *tout* auquel elles appartenaient des visions différentes, opposées, exclusives l'une de l'autre en apparence. J'ai fini par expliquer ce phénomène de la façon suivante :

Si loin que l'on remonte dans l'histoire de l'État impérial ou pré-impérial, on le voit maintenir son ascendant sur la vie religieuse intense et variée de ses sujets en veillant à ce que leurs cultes restent purement locaux ou se soumettent au contrôle de l'administration quand ils s'étendent. Une divinité doit être officiellement homologuée dès qu'elle prend de l'importance. L'imaginaire religieux a pour cette raison en Chine des traits bureaucratiques. Le pouvoir impérial s'est toujours maintenu par une habile gestion du surnaturel. Ainsi s'explique le paradoxe du mandarin, lettré et administrateur agnostique mais remplissant une fonction religieuse dans l'esprit de ses administrés. Le prêtre taoïste se situe plus bas dans l'échelle. Il œuvre plutôt au maintien et au renouvellement de l'ordre social en intégrant l'infinité des cultes locaux à un univers religieux plus large. Le confucianisme et le taoïsme sont complémentaires, et indissociables de l'ordre impérial.

Une conséquence est que la Chine n'a pas produit de religion universelle. Elle ne pouvait le faire parce que le souci de la totalité y a toujours été la prérogative du politique et que le religieux lui a toujours été subordonné comme étant le domaine du multiple, du particulier ou du local. Une deuxième consé-

quence est qu'on cherchera en vain dans les religions chinoises la condamnation du pouvoir et de la domination qu'on trouve dans le judaïsme et le christianisme. Le confucianisme et le taoïsme reposent au contraire, en fin de compte, sur le respect du pouvoir et de la domination – explicite et justifié moralement dans le confucianisme, implicite et justifié indirectement dans le taoïsme par le culte de l'efficacité cachée.

Une troisième conséquence est que la société chinoise n'a jamais été unifiée par *une* religion comme l'Europe l'a été par le christianisme. (...)

Ces lignes, qui figurent dans une longue note de *Chine trois fois muette* (p. 62-64), n'ont pas été écrites à la légère. J'en ai pesé chaque mot. Avec la suite, que je ne reproduis pas ici, elles me paraissent prêtes à être gravées dans le marbre.

On ne les approuvera peut-être pas, mais on admettra, je l'espère, que tel est le recul qu'il faut prendre pour apercevoir la division qui est propre à la société chinoise et pour éviter de s'enfermer dans l'une des visions *chinoises* de la Chine à l'exclusion de l'autre. On déjouera de la sorte un piège d'autant plus redoutable que le confucianisme et le taoïsme sont deux visions de la *totalité*, de l'inclusion de toutes choses dans l'Un, et qu'ils exercent de ce fait un attrait puissant sur l'esprit. Le piège est là : un sinologue qui se consacre à l'étude de l'une de ces deux traditions, qui en explore patiemment la richesse et la complexité, se forme peu à peu une vision qui exclut l'autre tradition, selon le principe d'exclusion qui est au cœur de la réalité chinoise elle-même. Quand se produit un tel rejet, il procède de convictions que ce sinologue s'est forgées en étudiant « sa » tradition, en fréquentant des Chinois qui l'étudient comme lui ou l'incarnent d'une façon ou d'une autre. Ce rejet est intimement lié à son cheminement personnel, d'où, parfois, des passions qui se déchaînent et qui sont d'autant plus vives que l'expérience de la Chine a été plus profonde. C'est là que nous en sommes, toi et moi, d'une certaine façon.

Tu me dis dans ta lettre que tu as pris la plume « pour mieux comprendre pourquoi ce que j'écris prend si bien à revers ton expérience chinoise ». Nous y sommes : c'est de ton *expérience* qu'il s'agit. Tu dois savoir, au fond de toi-même, que je la respecte, que je la trouve même inappréciable. Ce n'est pas sur elle et son prix que porte notre désaccord, mais

sur son interprétation. Tu as adopté, du taoïsme, la conception que s'en font les taoïstes eux-mêmes, ce qui te permet de les fréquenter, d'être accepté d'eux et de comprendre de l'intérieur leurs pratiques, leurs rites, leurs fonctions sociales – mais ce qui te porte aussi à considérer le taoïsme comme un monde se suffisant à lui-même. De mon côté, je cherche plutôt à l'insérer dans un cadre plus large afin de comprendre le rôle qu'il a joué et continue de jouer dans la société chinoise. C'est un premier point.

Il me semble ensuite que tu l'idéalises parfois, ou que tu en retiens surtout les aspects positifs, alors que je suis aussi sensible à son aspect sinistre. Le Wudangshan 武當山 reste dans ma mémoire un lieu maudit parce que je n'ai jamais senti si fortement qu'à cet endroit-là ce que peut être une volonté de domination totale de l'humain à travers le naturel et le surnaturel. C'est un deuxième point.

Un troisième différend porte sur la lecture de textes anciens que le taoïsme a intégrés à son patrimoine et que tu lis, à bon droit, de ce point de vue-là. Je te « prends à revers », bien malgré moi, parce que je m'efforce de lire le *Huainanzi*, le *Laozi* et surtout le *Zhuangzi*, non tels qu'ils sont devenus, mais tels qu'ils ont été à l'origine, avant que le taoïsme ne se les approprie. Cela ne menace aucunement la lecture à laquelle tu es attaché, et qui a de fort anciennes lettres de noblesse, et moins encore le taoïsme qui t'est cher.

Mon dernier point n'est pas un désaccord, mais un regret – celui que les taoïsants ne parviennent pas à susciter de l'intérêt pour leurs recherches dans un public plus large. Nous en avons parlé à l'occasion. Je continue à penser que la seule façon de toucher des non-sinologues serait de leur raconter l'histoire de tes découvertes, en parlant à la première personne et en parlant vrai, c'est-à-dire en relatant aussi les épreuves traversées, les déceptions, les doutes, l'incompréhension, etc. *Tristes Tropiques* donne l'exemple de cette médiation personnelle dont les lecteurs ont besoin pour passer d'un monde à l'autre. Écris un livre pour « Terre Humaine », te disais-je. Tu y avais pensé toi-même. Je me souviens d'une conversation analogue avec Marianne Bujard. Elle se demandait aussi comment rendre accessible aux lecteurs français le fruit des recherches qu'elle a menées avec d'autres dans le Shânxi. Je pensais qu'il fallait, pour cela, raconter

l'aventure humaine et intellectuelle qu'ont été ces études de terrain – aventure politique aussi puisque la preuve *ne devait pas être apportée* que les paysans de cette région pauvre en eau avaient été capables, dans le passé, de s'organiser en dehors de l'État et de son administration, et l'avaient fait au travers d'une organisation religieuse.

Tu vois que je respecte ton expérience, mais ne suis pas prêt à te suivre dans une logique d'exclusion qui vient de loin, en Chine même. Tu raisones comme si, en prenant une distance critique à l'égard du taoïsme, je me rangeais automatiquement du côté du pouvoir, des intellectuels qui sont à son service, du monde universitaire d'aujourd'hui et, surtout, du confucianisme d'hier, même si je le critique – ce qui t'entraîne dans nombre d'erreurs. Je ne vais pas les rectifier une à une, cela serait ennuyeux. Et je passerai sur quelques emportements qui t'ont égaré.

Note d'abord que je prends toujours le plus grand soin de distinguer Confucius lui-même des « confucianistes » de l'époque impériale. Lis « L'énigme de Confucius », dans *Études*, en particulier la fin. Sur la question du despotisme impérial, qui crée beaucoup d'émoi, relis les deux phrases que j'ai placées au dos de *Contre François Jullien* : « Ce que nous considérons aujourd'hui comme la 'civilisation chinoise' est *intimement lié* au despotisme impérial (je n'ai pas écrit : *entièrement dominé par*). Nous devons la juger là-dessus – non pour nier sa grandeur, ni pour réduire le rôle qu'elle a joué dans l'histoire, mais pour déterminer le rapport que nous voulons entretenir avec elle. » C'est de ce rapport qu'il s'agit, qui relève de la réflexion et du jugement. Les citations de Jacques Gernet que tu m'opposes sur ce chapitre ne sont pas pertinentes parce que Jacques Gernet ne se situe pas dans cette problématique-là.

Tu me comprends tout aussi mal sur la question de l'altérité. Nul besoin de me rappeler que la Chine est différente, ou « autre ». Ce qui me paraît critiquable, c'est que l'on fasse de cette « altérité » un mythe, c'est-à-dire un *a priori* irréfléchi. En disant cela, je me place sur le plan de la méthode. Le principe que je formule dans *Contre François Jullien*, à la page 82, me paraît entièrement juste. Je me prononce en faveur d'une démarche qui ne vise pas à nier les différences, mais à les comprendre. Il est absurde de me reprocher, comme tu le fais, de « chercher des analogies,

des chevauchements, des points de rencontre plutôt que des différences ». « Vive les ressemblances ! », tel serait mon mot d'ordre. Relis ce que j'ai écrit, page 38 (mais aussi p. 41 et *passim*), sur la nécessité de prendre en considération les différences *et* les ressemblances. Se peut-il qu'on soit si mal lu par ses meilleurs amis ?

Tu ne me traites pas mieux sur la question des cultes. « Je n'aime pas les cultes », ai-je écrit dans la postface des rééditions récentes de *L'Art chinois de l'écriture*. Tu t'empares de cette formule sans tenir aucun compte d'un contexte pourtant parfaitement clair : je n'aime pas le culte que l'on voue à la calligraphie « dans certains milieux traditionalistes et maintenant nationalistes » (p. 324). Tu fais tout aussi mauvais usage d'une autre phrase de la même postface : « La calligraphie chinoise, ai-je écrit, est un grand art né d'une idée que je rejette » (*ibid.*), à quoi tu ajoutes : « sous-entendu : l'idéologie impériale ». C'est tromper le lecteur qui n'a pas le texte sous les yeux. Ce que je rejette n'est pas « l'idéologie impériale » (à quoi cela rimerait-il ?), mais l'idée traditionnelle selon laquelle l'écriture « remonte à l'origine de la civilisation et à l'essence même des choses ». La phrase que tu cites à mauvais escient est la conclusion d'un développement auquel je tiens et qui porte sur la signification profonde de l'esthétique calligraphique.

Cependant, tu n'as pas tout à fait tort. Au lieu d'écrire « je n'aime pas *ce* culte », j'ai écrit que « je n'aime pas *les* cultes ». Tu as saisi la nuance et tu as eu le sentiment de tenir là la raison de mon aveuglement. C'est à cause de mon « hostilité foncière aux cultes », dis-tu, que je ne vois pas ce qui est une évidence pour toi. Je te cite :

Du culte des ancêtres, qui est la clé de voûte de tout le système clanique, à celui des divinités, qui transcende les clans et préside aux structures liturgiques de la société dans son ensemble, la Chine est, pourrait-on dire, le pays des cultes ; en témoignent l'immense réseau des temples et les multiples fêtes célébrées tout au long de l'année. Rejeter cette réalité, qui est en majeure partie celle de la Chine non officielle – mais concerne également la vie de la cour, qui réserve au Ciel et aux cultes dynastiques une grande partie de ses obligations rituelles – rétrécit considérablement notre compréhension de la société chinoise.

Ces lignes sont à graver dans le marbre, comme les miennes. Je les verrais bien exposées côte à côte, car elles résument deux visions qui, dans mon esprit, ne s'excluent pas. Mais on peut reconnaître la réalité que tu décris sans éprouver devant elle le même émerveillement que toi. C'est affaire de dispositions personnelles. J'admire autant que toi le grand temple du Lidai diwang miao 歷代帝王廟 et je t'accorde que le lieu est magique. Est-ce un crime de dire ce que je ressens quand je m'y promène ? (cf. p. 32) J'y sens, très profondément, la volonté du régime actuel de se situer dans une lignée immémoriale et d'en tirer un droit imprescriptible. Je me méfie des cultes politiques. Inférer de là que je suis indifférent à la destruction du vieux Pékin est une imputation qui me mettrait en colère si je ne voyais qu'elle est inspirée par une colère sincère de ta part. Tu ne t'en fourvoies pas moins sur ce point. Je sais d'autant mieux de quoi je parle que j'ai circulé pendant trois ans, de 1963 à 1966, dans une capitale qui avait certes perdu ses temples et sa vie populaire traditionnelle, mais qui avait encore sa physionomie grandiose, définie par ses portes et son plan, et un habitat traditionnel en grande partie intact.

Ce qui me stupéfie, ce sont tes propos sur la piété filiale. Je sais qu'elle est naturelle jusqu'à un certain point, je respecte ceux qui l'ont éprouvée et illustrée, ou tenté de l'illustrer. Je n'en maintiens pas moins, en tous points, ce que j'ai dit du rôle qu'elle a joué dans l'histoire (p. 71). Le tableau que tu en fais est une image d'Épinal. Et c'est un argument faible d'affirmer que, si « je ne comprends pas les racines profondes de cette vertu cardinale qui sert encore de ciment à la famille », c'est que « je ne suis pas entré dans la société chinoise ». D'abord parce que tu sais que j'ai depuis quarante ans une épouse chinoise et, par elle, une famille chinoise vivant en Chine, et que j'ai fréquenté beaucoup de Chinois pendant toutes ces années, en parlant avec eux dans leur langue. Mais je me garde bien de fonder la moindre prétention sur ce genre d'ancienneté, car l'accoutumance ne garantit pas l'intelligence des phénomènes sociaux. Il y faut autre chose. Je crois rêver quand j'entends ton langage confucianiste (cette fois-ci) parce que j'ai *aussi* observé de près l'envers de la piété filiale et peine à croire que tu n'aies pas rencontré, toi aussi, les effets destructeurs qu'elle peut avoir, par elle-même ou par certains de ses corollaires. Sur la psych-

nalyse, tu me fais encore dire ce que je n'ai pas dit. Je ne l'ai pas préconisée comme un remède pour la Chine. Je me suis borné à opposer à François Jullien, qui soutient qu'elle est impensable en Chine, la remarque d'un psychanalyste chinois qui pense le contraire (p. 71). C'est tout.

Je renonce à reprendre ici le problème de « l'immanence » et de la « transcendance ». Il est embrouillé parce qu'on en discute sans prendre la peine de préciser le sens qu'on donne à ces mots, qui sont susceptibles d'en avoir de très différents. Le religieux, le sacré, les divinités relèvent pour toi de la transcendance, par exemple, tandis qu'ils n'en relèvent pas pour moi puisqu'ils sont des produits de l'imaginaire social. Je compte revenir un jour là-dessus, hors de toute polémique. En attendant, je me borne à remarquer que j'ai pris soin de définir exactement (p. 62) le sens que je donnais à « l'immanence » dans le cadre de ma critique de François Jullien. Je remarque aussi que tu me cites inexactement quand tu m'attribues la phrase « il n'existe pas de transcendance ». Cette citation tronquée n'a pas le même sens que la phrase que j'ai écrite (p. 61-62).

Même chose pour la « démocratie ». On ne peut pas en discuter sans préciser ce que l'on entend par là. Les faits qu'allèguent les historiens, les sociologues, les anthropologues ne les dispensent pas de donner leurs définitions et donc de prendre personnellement position sur des questions de fond.

Autre point délicat, l'assertion selon laquelle « nul ne pense jamais de deux façons à la fois » (p. 48-49). Cette idée a suscité des objections de plusieurs personnes. Voici comment je me suis expliqué dans une lettre à l'une d'elles :

D'autres m'ont déjà exprimé leurs réserves sur ce point. Je ne puis que répondre comme ceci : par « à la fois », j'entends « au même moment ». Je sais par expérience que ma pensée, quand elle est articulée, dépend d'une langue et qu'elle ne peut pas s'organiser simultanément selon les articulations de deux langues différentes. Le passage du français au chinois ou vice-versa, qui me sont également familiers, que ce soit dans la vie courante ou dans la lecture des textes – exige toujours un arrêt et une conversion. Il en va de même entre le français et l'allemand, que je connais également bien. Cela n'empêche pas, évidemment, que l'on puisse établir des médiations, des procédures de conversion, etc.

J'observe qu'à certains moments, je m'occupe d'assurer le passage d'une langue à l'autre et que, dans d'autres moments, je réfléchis réellement, dans une langue ou dans l'autre, jamais dans deux à la fois. Je ne pense pas que ce soit une infirmité qui me soit propre. Et cela n'a rien à voir avec le fait que souvent, voire même la plupart du temps, nous *agissons* dans deux ou plusieurs registres à la fois : quand je réfléchis en marchant par exemple. [...]

Tu expliques à tes lecteurs que « je ne tire mes informations que du monde universitaire » qui serait, en outre, « mon milieu de prédilection ». Tu sembles avoir oublié ce que j'ai écrit sur l'université dans mon *Mémoire sur les études chinoises*, et que je l'ai quittée dès que j'ai pu. Note aussi que, dans *Contre François Jullien* et dans mes précédents ouvrages, je me suis adressé à un public beaucoup plus large que celui des sinologues et même des universitaires. Je trouve que nous devrions tous le faire, dans la mesure du possible, et que nous n'avons pas à être d'accord entre nous pour cela, bien au contraire. J'irai jusqu'à dire que le public ne comprendra de quoi nous parlons que dans la mesure où nous aurons fait état de nos désaccords.

Je suis un ermite, si cela peut te faire plaisir. Quand tu parles de moi comme d'un chef de file, je rigole. L'une de mes raisons d'aimer Zhuangzi, c'est qu'il indique ce qu'il faut faire pour *ne pas avoir* de disciples.

Cordialement, après l'orage, si tu le veux bien.

J. F.

[NDLR] Pour mémoire, voici quelques références auxquelles il est fait allusion dans les textes de P. Fava et J. F. Billeter :

Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602). Contribution à une sociologie du mandarinat de la fin des Ming, Paris / Genève : Droz, 1979.

L'Art chinois de l'écriture, Genève, Skira, 1989 ; rééditions Milan : Skira, et Paris : Éditions du Seuil, 2001 ; Milan : Skira, 2005 (distribution Flammarion).

Mémoire sur les études chinoises à Genève et ailleurs, Genève : Librairie du Rameau d'Or, 1998.

Chine trois fois muette, Paris : Éditions Allia, 2000 ; 8^e édition révisée 2006.

Études sur Tchouang-tseu, Paris : Éditions Allia, 2004.

Leçons sur Tchouang-tseu, Paris : Éditions Allia, 2002.

« 'Le vertigineux et inappréciable en deçà'. Sujet et subjectivité dans le *Tchouang-tseu* », in Silvia Mancini (dir.), *La Fabrication du psychisme. Pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie*, Paris : La Découverte (Collection « Recherches »), 2006.

Le compte rendu de la traduction du *Huainanzi* dans la Bibliothèque de la Pléiade a paru dans *Études chinoises* XXIII (2004), p. 455-464 et a été reproduit en complément de *Contre François Jullien*, p. 95-110.