



HAL
open science

Des enjeux d'une philosophie comparée

Samuel Marie

► **To cite this version:**

| Samuel Marie. Des enjeux d'une philosophie comparée. 2019. hal-02136309

HAL Id: hal-02136309

<https://hal.science/hal-02136309>

Preprint submitted on 4 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Des enjeux d'une philosophie comparée.

Samuel Marie

Doctorant en philosophie

Université Jean-Moulin Lyon 3

Résumé :

L'idée de philosophie comparée présuppose plusieurs choses qui ne vont pas du tout de soi. En effet, l'idée de philosophie comparée semble impliquer que l'on pourrait tracer une ligne de démarcation relativement claire entre les divers traditions de pensée que l'on se propose de comparer. Cela est-il tout simplement possible ? En effet, l'adjectif « occidentale » dans l'expression « philosophie occidentale », ou bien l'adjectif « japonaise » dans l'expression « philosophie japonaise » sont problématiques en ceci qu'ils semblent suggérer que l'on aurait affaire à des blocs de pensée monolithiques, relativement stables à travers le temps et extérieurs l'un par rapport à l'autre. Une telle démarche risque de porter en son sein un certain essentialisme dans la mesure où l'on peut être tenté d'identifier des aspects irréductiblement japonais ou occidentales dans l'une et l'autre tradition pour pouvoir par la suite les comparer. Néanmoins, affirmer que l'on peut comparer ces traditions philosophiques implique que ces pensées peuvent néanmoins être traduites, sans perte de significations, d'une langue théorique à une autre. Cela présuppose donc une certaine commensurabilité entre les pensées comparées et pose question quant à leur altérité que l'on pose parfois comme radicale. La possibilité de la philosophie comparée a pour enjeu majeur la question de l'universalité de la philosophie. S'il y a une pluralité de philosophies incommensurables les unes par rapport aux autres, chacune n'étant que l'expression de telle ou telle culture particulière, ne risque-t-on pas de réduire la philosophie à un simple fait culturel contingent ? Ne faudrait-il pas plutôt concevoir la philosophie comme un projet universel auquel des philosophes de tout horizons viendraient apporter leur contribution ?

Mots clefs : Philosophie comparée. Essentialisme. Orientalisme. Universalité. Particularisme.

Il s'agira essentiellement dans ce texte de lever un certain nombre de difficultés épistémologiques inhérentes à l'idée de philosophie comparée. L'objectif de la philosophie comparée peut être décrit comme une tentative d'instaurer un dialogue entre, notamment, les traditions occidentales et orientales regardant les problèmes traditionnels de la philosophie. Néanmoins, une telle entreprise se heurte à un certain nombre de difficultés.

I.

Premièrement, le comparatisme implique une position de surplomb qui s'avère problématique. En effet, comparer des pensées issues de cultures différentes suppose que l'on pourrait parler à partir d'un point de vue neutre (*a view from nowhere*) où l'on pourrait mesurer le degrés d'identité et de différence entre celles-ci. Le problème est que nous nous situons toujours au sein d'une culture et d'une histoire singulière (Rorty, 1979). Par conséquent, l'accès à ce que signifient des pensées produites dans d'autres cultures ne nous ait pas garantie de plein droit. Le comparatisme s'expose au risque de faire peu de cas non seulement de l'historicité des traditions philosophiques, mais aussi de l'historicité de la philosophie elle-même. (catégories, problèmes, argumentation, procédés rhétoriques, schèmes conceptuels, etc. sont le produit d'une histoire particulière et contingente. Ceux-ci varient d'une culture à l'autre.) La philosophie, bien qu'elle prétende à l'universalité, est elle-même une pratique culturelle particulière. Ignorer ce fait en cherchant des pensées dans d'autres traditions qui correspondraient à ce que l'on appelle philosophie nous expose à deux écueils : soit mésinterpréter ces pensées en les faisant correspondre de toute force à nos critères intellectuels. Soit, faute de trouver des pensées conformes à l'idée que nous nous faisons de la philosophie, considérer que l'on a affaire à des formes immatures de pensées, irrationnelles, religieuses, etc. Dans les deux cas en ignorant l'historicité de nos modes de pensée on s'expose à juger les autres traditions intellectuelles à l'aune de nos normes, spontanément perçues comme universelles et nécessaires, et de sombrer ainsi dans l'ethnocentrisme. Par opposition à une telle position de surplomb, on pourrait être tenté d'affirmer qu'il s'agit là de traditions radicalement incommensurables, chacune portant avec elle non seulement ses propres problèmes, mais aussi, et surtout, ses propres normes de rationalité, d'argumentation et de justification. On pourrait aussi souligner la dépendance de la pensée aux langues naturelles. Benveniste soulignait les liens entre les catégories de la philosophie aristotélicienne et la langue grec (Benveniste, 1958). Chaque langue a ses ressources propres, mais aussi ses limites à un point tel que l'on pourrait dire, en paraphrasant Wittgenstein que « Les limites de monde langage sont les limites de mon monde » (Wittgenstein, 1921). Le problème est que la supposée incommensurabilité des cultures non seulement nous contraint à renoncer à l'universalité de la philosophie, aussi bien qu'à la possibilité d'une approche comparative. (à quoi bon, en effet, tenter de comparer des pensées que l'on pose par principe comme incompréhensibles ?)

II.

Si la position universaliste n'est pas aisée, un projet comparatiste qui se donnerait pour tâche de mettre en relief la supposée radicale altérité des pensées extra-européennes ne va pas également sans poser problème. En effet, lorsque l'on se propose de comparer la philosophie chinoise ou japonaise à la philosophie occidentale on présuppose que l'on pourrait identifier une philosophie occidentale par opposition à une philosophie japonaise comme des blocs immuables et identiques à eux-mêmes, et tout à fait extérieurs les uns par rapport autres. Cela présuppose également que l'on pourrait identifier un ensemble de traits spécifiques caractérisant en propre l'une et l'autre tradition intellectuelle. Brefs, des essences. En d'autres termes, on risque de construire deux fictions intellectuelles, deux artefacts, que l'on poserait en vis-à-vis, et dont l'une serait l'envers, voire, la négation de l'autre. Par exemple, on pourrait être tenté de construire une pensée extrême-orientale qui se caractériserait par l'immanence, l'intuition, le néant, le particulier etc. par opposition à une pensée occidentale obnubilée par la rationalité, le transcendance, l'être, le nécessaire, l'universel, ou se résumant à des formules comme « la métaphysique de la subjectivité » etc. De plus, il est impossible d'identifier de tels traits sauf de manière tout à fait arbitraire. En effet, on trouve toujours une multiplicité de positions au sein d'une même tradition. Une tradition intellectuelle est en constante évolution, et est toujours traversée de débats, de controverses. Dépeindre telle ou telle tradition comme un tout homogène et cohérent revient à en gommer son historicité, c'est-à-dire non seulement ses ruptures et ses discontinuités, mais aussi en quoi les pensées produites au sein de ces traditions peuvent devoir au contexte social et politique qui les vit naître (au lieu d'inscrire ces pensées dans le ciel apaisé et immobile des idées). En outre, on trouve des pensées prétendument typiquement orientales au sein de la pensée occidentale et inversement. (Des pensées de l'immanence en Occident et des pensées dualistes en Orient, etc) Par ailleurs, nous partons parfois du principe que notre familiarité serait plus grande avec la philosophie grec qu'avec les pensées extra-européennes (Chinoises ou japonaises). Néanmoins, c'est faire peu de cas de la distance temporelle qui nous sépare de la Grèce antique. Cette distance est aussi une distance culturelle et intellectuelle, car si, en Europe, nous vivons sur le même continent que les anciens grecs, et qui nous avons hérités d'eux certains traits culturels et linguistiques il n'en reste pas moins que Platon ou Aristote évoluaient dans un tout autre contexte politique, social, religieux, économiques, etc que le notre. Leur manière de philosopher n'est pas tout-à-fait la même que la nôtre, leurs problèmes ne sont plus tout-à-faits les mêmes que les nôtres. On peut, en effet, ressentir un sentiment d'étrangeté en voyant la manière dont Aristote envisage la nature dans sa physique tant elle nous semble éloignée de la physique newtonienne quantitative qui a façonné le monde moderne. Ou bien ressentir un certain sentiment de malaise devant l'ambition de Platon dans la République ou dans les Lois de légiférer sur tous les aspects de la vie des membres de la cité. A

certain égard, on pourrait aussi faire observer que la distance qui nous sépare de pensée comme Nishida Kitarô ou de Nishitani Keiji est peut-être moins grande qu'on ne le pense. En effet, la philosophie japonaise moderne, avant d'être japonaise, et avant tout moderne. Toute sa conceptualité, ses problèmes, ses références (en partie en tout cas), son type d'argumentation sont le fruit d'une confrontation, et d'une assimilation de la philosophie venue d'Occident. Enfin, l'exotisme supposée de la pensée chinoise ou japonaise est souvent un artefact construit par opposition à une philosophie occidentale tout autant fantasmée et fictive (double essentialisme). En effet, certains auteurs abordent les pensées non-occidentales avec un biais méthodologique selon lequel celles-ci seraient l'envers complet de la philosophie occidentale. Ceci, par conséquent, les conduit dans les pensées étudiées, à sélectionner les traits qui confortent leur postulat de départ d'une altérité radicale de la pensée chinoise ou japonaise et à rejeter, ou à rester aveugle à, ceux qui le contredisent. Ce biais a également un effet sur sa traduction. En effet, on aura tendance à privilégier les tournures, et les choix de vocabulaire qui rendront les textes plus exotiques ou étranges qu'ils ne le sont en réalité. Dans ce cas de figure l'altérité des pensées présentées est surtout un artefact produit par des choix de traductions biaisées. L'altérité radicale est le fruit de traductions alambiquées, elles-mêmes fruit d'un parti pris intellectuel douteux sur l'inintelligibilité supposées des pensées extra-européennes. Autrement dit, comment éviter d'un côté l'écueil de l'eurocentrisme qui érigerait indûment les normes de notre propre culture en normes universelles et nécessaires (se présentant comme les seules possibles), et de l'autre celui du relativisme qui rendrait impossible par principe toute entreprise comparatiste ? En d'autre terme, à quelles conditions est-il possible de comprendre une œuvre de l'esprit issue d'une autre culture ? La question de la philosophie comparée porte en outre avec elle un enjeu majeur : Sommes-nous irréductiblement enfermés dans notre culture (normes, valeurs, vision du monde, etc.) ou pouvons-nous, au contraire, nous en extraire en opérant, par exemple, un décentrement par rapport à notre cadre culturel en embrassant le point de vue d'une autre culture, d'une autre tradition de pensée ? En d'autres termes, la philosophie comparée peut être l'occasion pour nous de poser, à nouveaux frais, la question de l'universel.

III.

Ainsi, toute tentative de comparatisme se heurte à deux écueils ; le relativisme paresseux qui ne voit que des différences dans lesquels s'enfermeraient les cultures sans aucun espoir de communication entre elles, et l'universalisme facile qui ne voit que de l'identique en réduisant les

différences constatées à des traits superficiels, non essentiels, se dégageant sur un arrière fond de traits communs à toute l'humanité. Entre ces deux impasses qui se présupposent l'une l'autre en nous renvoyant à la dialectique de l'identité et de la différence, François Jullien propose dans son œuvre une troisième voie ; celle de l'écart et de l'entre. Plutôt que de tenter de classer les pensées occidentales et chinoises, ou japonaises, en fonction de leur degrés d'identité et de différence il s'agira de construire un point d'extériorité en se confrontant, chez Jullien, à la pensée chinoise afin d'entreprendre une déconstruction du dehors susceptible de nous permettre de faire apparaître les impensées de nos propres modes de pensée. Il y a une différence ici entre l'altérité et l'extériorité. En effet, « l'extériorité *se constate* ; tandis que l'altérité *se construit* » (Jullien, 2012, p. 17). L'objectif étant à la fois de s'émanciper des automatismes de pensée induits par le fait de penser dans une langue particulière et au sein d'une tradition intellectuelle portant en son sein des couples de notions, des problèmes posés comme éternels, des modes de raisonnements, des auteurs canoniques. « Le bénéfice de ce détour par la Chine, par conséquent, sera double. Il sera, d'abord, de découvrir s'il est d'autres modes *possibles* de cohérence, ce que j'appellerai d'autres *intelligibilités* ; et, par là, de sonder jusqu'où peut aller le dépaysement de la pensée [...]. Car l'intérêt – l'utilité – de passer par ce dehors de la pensée chinoise n'est pas tant de se « repayer » que de revenir sur les partis pris à partir desquels s'est développée notre pensée, en Europe – partis pris enfouis, non explicités, que la pensée européenne véhicule comme une « évidence », tant elle les a assimilés, et sur lesquels elle a prospéré ». (Jullien, 2012, pp. 19-20)

Sauver la philosophie du particularisme et de l'ethnocentrisme qui la guettent passe par la construction d'un langage commun, d'un vocabulaire commun, de problèmes communs et de procédures argumentatives communes. Cela passe également par le fait de ne plus opérer de hiérarchie entre les philosophes occidentaux et non-occidentaux en intégrant ces derniers au canon de la philosophie. Il semble nécessaire de sortir d'un certain comparatisme qui confronte, de l'extérieur, des traditions qui l'on pose dans leurs différences, pour rentrer dans la création d'une tradition philosophique authentiquement globale et universelle. Sur un plan institutionnel cela implique également de faire sortir l'étude des philosophies orientales des *area studies* afin de les intégrer dans le corpus des auteurs légitimes à étudier, discuter, commenter. La confrontation avec des pensées/philosophies issues d'une autre culture, ou d'un autre temps, peut nous aider à comprendre que l'universel n'est jamais acquis, qu'il n'est pas quelque chose de donné mais une conquête. Cette confrontation, cette « mise en regard », doit contribuer à enrichir notre pensée en nous permettant de mettre en œuvre une « déconstruction du dehors », pour reprendre à notre compte l'expression de François Jullien, nous faisant prendre conscience de notre impensée en restituant à leur contingence et à leur particularité des idées se donnant peut être abusivement

comme universelles et nécessaires. À ce titre, la philosophie comparée peut éventuellement nous servir d'outil pour surmonter nos propres limitations (croyances, préjugés, fausses évidences cristallisées/ossifiées, etc.) pour atteindre un point de vue plus englobant et donc plus universel seul moyen pour échapper aux spectres de l'ethnocentrisme et du relativisme. L'universel, plutôt qu'un état terminal, est un processus toujours en cours, une construction collective jamais achevée.

Bibliographie :

Allioux, Yves-Marie, 1996, (éd.), *Cent ans de pensée au Japon*, tome 1, Éditions Philippe Picquier, Arles.

Benveniste, Émile, 1958, « Catégories de pensée et catégories de langue », *Les Études philosophiques*, n°4, Paris, P.U.F, pp. 63-74.

Girard, Frédéric, 1993, "En quel sens peut-on parler de philosophie au Japon?", in *Pensée et expérience religieuse au Japon*, *Cipango*, N° 2, Paris.

Jullien, François, 2012, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Galilée.

Jullien, François, 2018, *Entrer dans une pensée. Suivi de l'écart et l'entre*, Paris, folio« essais ».

Lavelle, Pierre, 1997, *La pensée japonaise*, "Que sais-je?", Presses Universitaires de France.

Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.

Xifaras, Mikhaïl, 1999, *Éprouver l'universel : essai de géophilosophie*, Paris, Éditions kimé.