

<http://williamjamesstudies.press.uiuc.edu/>
Vol. 1, n° 1, Université de l'Illinois

Intéressée par les articles publiés¹ dans les William James Studies (vol. 1, n° 1, 2006)² concernant le rapport de la philosophie de James à la métaphore ainsi qu'à l'esthétique, il m'a semblé utile d'évoquer la perspective suggestive que ces essais ouvrent sur l'usage de la métaphore en philosophie et en particulier d'apprécier par là même le juste éclairage qu'ils donnent sur la philosophie pragmatique de James. Tous ces travaux sont centrés sur la thèse de Charlene Haddock Seigfried³, de Perdue University, qui résume elle-même et conclut d'ailleurs les divers commentaires faits autour de son livre et relatifs à son interprétation originale du pragmatisme. A. Kremer-Marietti.

À première vue apparaît un angle de découverte du pragmatisme de William James qui rejaillit sur la compréhension de cette philosophie dont la méthode s'assimilerait à un nouveau type d'explication, l'explication métaphorique, propre à lever la critique d'inconsistance ou de contradiction qui lui a été opposée par certains détracteurs. Cet aspect de la philosophie de James, nous le devons donc à Charlene Haddock Seigfried et à ceux qui surent apprécier sa lecture particulière de ce philosophe. Non que James eut une tendance avérée à s'exprimer analogiquement ou métaphoriquement, mais cet usage réfléchi lui venait de son application à vouloir transformer radicalement la philosophie telle qu'il l'avait trouvée dans la tradition. À la lumière de cette approche, le propos de James apparaît désormais comme orienté essentiellement vers une réinterprétation des intuitions philosophiques par lui relevées dans l'histoire de la philosophie et qu'il n'aurait pas prises au premier degré de l'entendement, mais, pour ainsi dire, au second degré, en tant que ces intuitions lui apparaîtraient comme des métaphores conçues simplement à titre de tentatives afin de résoudre ou du moins de décrypter les principales interrogations philosophiques. Les théories philosophiques seraient ainsi comprises par William James comme des métaphores dépeignant de possibles solutions aux problèmes philosophiques qui cependant demeurent éternellement posés. Naturellement, les solutions évoquées en tant que des métaphores pures et simples mettent en cause avant tout, la notion même de métaphore dans son usage philosophique et ensuite la notion d'explication métaphorique indirectement avancée, en même temps qu'elles nous posent la question de ce que devrait être une « bonne » métaphore. Si telle est bien la démarche fondamentale de William James, s'impose alors à notre méditation la question de la méthode philosophique de James en tant qu'elle serait de type métaphorique.

Pour élucider ces premières questions qui se posent à nous, Megan Rust Mustain⁴ rappelle les notes compilées par James en

vue de son cours sur les sentiments, qu'il donna en 1895, et qui manifestent sa première approche d'une métaphysique de l'expérience, anticipant sur les problèmes que révéleront les formulations ultérieures de son empirisme radical avec les alternatives essentielles qui seront par lui exprimées et qui seront celles, entre autres, des oppositions sujet/ objet, pluralité/unité, en regard d'une expérience pure donnée. Le voyant passer de la notion de « donné » (datum) à celle de « champ » (field), Megan Rust Mustain nous explique que, ce faisant, James ne faisait que suivre une indication qu'il s'était imposée à lui-même au fil de ses notes et qu'il mit assez vite en pratique, bien qu'à travers ce changement il puisse être supposé taxer d'arbitraire une quelconque désignation, ses propositions métaphoriques ne manifestant aucun rapport direct avéré à quelque référent que ce soit : « Dans l'acte de changer un terme ("datum") pour un autre ("champ"), James traite ses concepts les plus centraux quelque peu arbitrairement, c'est-à-dire comme n'étant pas indéfectiblement reliés à leur référent. À ce qu'il semble, nous pourrions utiliser un certain nombre de termes pour dépeindre le caractère du monde. » (En vérité, James abandonna plus tard la terminologie du champ en faveur de la notion d'expérience pure.) [ma traduction]

L'auteure de l'article nous explique que l'utilité pour James de choisir un terme plutôt qu'un autre ne dépend nullement du fait de sa correspondance point par point à quelque réalité présente ou future, mais dépend plutôt du fait de sa convenance à l'opération qui lui est impartie pour sa présente fonction dans le discours, où son rôle est davantage d'évocation (que ce soit évocation de réponses, d'actions ou de conséquences quelconques) que de stricte dénotation ; si bien que l'écriture de James se prononce en faveur d'un terme de préférence à un autre uniquement pour son caractère évocateur et, dès lors, par conséquent, en traitant comme des métaphores ses concepts explicatifs les plus importants. Car finalement la métaphore comporte un pouvoir explicatif qui, à l'instar de Gaston Bachelard dans *Le nouvel esprit scientifique*, a sauté aux yeux de Charlene Haddock Seigfried qui écrit qu'une « explication métaphorique » a pour effet de nous imposer une réflexion sur l'expérience prise à la fois en tant que telle et dans sa contextualité⁵ ; et cela, certes, malgré l'insuffisance spécifique à la métaphore, puisque celle-ci ne peut saisir d'un seul coup dans tous ses aspects l'expérience qui par nature déborde toutes les métaphores que le poète pourrait mettre en œuvre à son propos. L'« intérêt humain » dicterait le choix des métaphores : Megan Rust Mustain évoque comment les analogies, esthétiques, morales ou pratiques, n'ont d'autre finalité que de suivre nos déterminations et nos intentions. C'est pourquoi les points de vue autant de James que de Seigfried se rejoignent pour mettre en lumière le fait que nos expériences dépassent largement

toutes les descriptions que nous pourrions en faire ; le recours à l'intérêt humain révèle le fond de la métaphore utilisée comme étant par avance inachevée dans son propos, sur la base de sa partialité constitutive. Comme le souligne l'auteur de l'article que nous citons, « Metaphor as Method », est ainsi montré ce que James n'a pas caché dans ses Principes⁶, à savoir une volonté de décrire nos expériences sans ambiguïté et d'une manière intelligible, avec le souci évident de leur mise en ordre et en fonction. Par ailleurs, dans son article⁷, Richard Shusterman insiste sur l'origine corporelle de nos expériences telles que James a pu les discerner, en particulier dans ses Principes, avec une extraordinaire précision selon une introspection et une description somatiques qui lui sont particulières. Et il note que James reproche, à juste raison, aux philosophes leur cécité à l'égard du corps. Lui-même, William James pourrait être considéré, selon Richard Shusterman, comme le champion de la future « esthétique somatique » (somaesthetics)⁸. De son côté, David Perley⁹ évoque le James de Some Problems of Philosophy¹⁰ qui explique que le flux de la vie et l'expérience ne peuvent jamais coïncider parfaitement à ce qui en est dit. Pour exprimer le flux de notre expérience nous devons prendre le langage comme une traduction ; nous aboutissons cependant à un double monde, à celui du réel vécu et à celui de la traduction. D'où une tension dont James était conscient et qu'il travaillait à alléger tout en critiquant le langage philosophique nécessairement problématique dans le rapport à la réalité¹¹.

Aussi Megan Rust Mustain distingue-t-elle un moment, pour finalement les rapprocher, descriptions propositionnelles et descriptions métaphoriques comme relevant les unes et les autres de la qualité de produits par l'effet d'un intérêt sélectif : pour cette raison, nous ne devrions pas privilégier les unes par rapport aux autres. Mais, selon Seigfried, nous aurions cependant de bonnes raisons de privilégier les propositions métaphoriques, étant donné que, du fait de leurs limitations propres, les métaphores ont l'avantage évident de manifester certains points déterminés et ne nous abusent pas dans une vaine illusion de totale transparence. C'est à ce point tournant de son discours que Megan Rust Mustain se pose la question de ce que doit être une « bonne métaphore ». En effet, une fois que nous avons reconnu combien pouvaient être partiels tous nos essais de mise en ordre du chaos de notre expérience et une fois que nous avons décidé de privilégier l'usage de la métaphore en tant que le paradigme de notre pensée et de notre expression, il nous reste, comme l'écrit Megan Rust Mustain, le problème de choisir les métaphores les plus efficaces relativement à notre détermination de décrire. Il est évident que c'est le sens que nous voulons assigner à notre description qui va inspirer notre choix. On peut alors

poser le problème sous l'angle des critères appropriés à l'expression des intérêts profonds d'individus divers. L'auteur de l'article suggère que, d'un point de vue strictement individuel, soit posée à cet effet la question que se poserait un poète : tout d'abord, ma métaphore a-t-elle à voir avec les aspects de cette expérience que je connais le mieux ? Ou encore : « Does this analogy help to satisfy my doubts ? Does the order it gives to my experience allow me to do the things I want and need to do ? »

C'est-à-dire : l'analogie que je poserai suffira-t-elle à apaiser mes doutes ? L'ordre que telle métaphore apportera me permettra-t-il de faire tout ce que je désire faire ? En outre, du point de vue de l'interlocuteur éventuel, dans la circulation de la communication dont les métaphores se font le véhicule, apparaît un problème complexe, celui de l'efficacité pragmatique : il ne suffit plus d'interroger et de satisfaire mes propres intérêts mais également ceux des personnes auxquelles s'adressera ma communication. C'est ce que Megan Rust Mustain appelle le « test pragmatique » dont le contexte s'élargit d'autant plus qu'il est prêté attention à l'intérêt d'autrui et de moi-même, pris dans une même conjugaison. Car l'expérience jouit d'une multiplicité d'aspects et, de plus, l'expérience de l'un et l'expérience de l'autre sont concurrentes en ce sens que, dans leur chassé-croisé, les conceptualisations des uns veulent intégrer le monde des autres qui n'est pas le même que le leur. Bien davantage que de chercher une appropriation à de quelconques intérêts, ce vers quoi les métaphores en question doivent tendre, c'est à discerner et à rechercher ce qu'il va falloir valoriser plus particulièrement en vue de tels et tels intérêts, et, de plus, en évaluant dans quelle mesure exactement. Aussi Megan Rust Mustain souligne-t-elle parfaitement cet aspect nuancé des positions de William James qui, tout en reconnaissant, par exemple, en quoi les grands systèmes rationalistes prétendent répondre à nos tendances esthétiques, cependant fait remarquer¹² que ces mêmes systèmes n'ont de cesse de détruire toute notion d'un Absolu moniste, et ainsi, de part et d'autre, satisfont des aspirations au détriment d'autres aspirations qu'ils ne satisfont pas. D'où, pour James, la faillite du rationalisme à satisfaire notre sens de la vie et, lorsqu'il revêt la forme publique et s'incorpore dans les grandes institutions et les communautés, James le voit s'opposer aux efforts collectifs vers un changement social, alors qu'au contraire l'empirisme radical qu'il a conçu s'efforce réellement d'aller vers un collectivisme des vies individuelles se connaissant les unes les autres et qui, à travers une évolution par essais et erreurs, s'orientent vers des réalisations capables de se combiner assez au point de pouvoir refaire le monde¹³.

En l'occurrence, nous nous devons d'évoquer ce que James écrit de l'humanisme qu'il envisage comme « vérité » du point de vue de son pragmatisme radical compris à la fois comme un idéal auquel nous devons nous conformer et aussi comme des propositions concrètes au sein desquelles nous croyons que cette conformité est déjà advenue à l'existence : « [Humanism] is only a manner of calling truth an ideal. But humanism explicates the summarizing word 'ought' into a mass of pragmatic motives from the midst of which our critics think that truth itself takes flight. Truth is a name of double meaning. It stands now for an abstract something defined only as that to which our thought ought to conform; and again it stands for the concrete propositions within which we believe that conformity already reigns - they being so many 'truths.' Humanism sees that the only conformity we ever have to deal with concretely is that between our subjects and our predicates, using these words in a very broad sense. »¹⁴

Comme on le voit, James souligne les deux aspects de la vérité telle que nous la vivons, à la fois comme un idéal auquel nous devons nous conformer et comme une réalité que nous avons atteinte. En tout cas, James rejette le rationalisme parce qu'il s'avère être impuissant à suivre l'évolution de la vie : le rationalisme n'est rien d'autre pour lui qu'une métaphore stupide qui donne du monde une vision esthétique mais qui, en outre, laisse le monde loin derrière lui, en négligeant et perdant son pouvoir propre de transformation et d'évocation. Dans le domaine de la vérité, il ne faut considérer, selon James, la théorie de la correspondance que pour un nombre limité de cas et de circonstances, étant donné certains paradigmes : c'est ce que nous rappelle John Capps¹⁵. Aussi William James préfère-t-il user du terme même de « vérité » dans les cas de description de croyances liées à l'action. Ce qui met la vérité en ligne directe mais a posteriori avec ce qui a pu se produire réellement, la vérité n'étant pas encore « vraie » avant qu'elle ne se manifeste pour se confirmer dans la réalité constatable, comme l'écrit John Capps : « As I read James and Seigfried, it would not, strictly speaking, be correct to say that this belief was true until it is actually verified. Of course, there's not much harm, in the abstract, in saying that a belief is true in advance of its verification: ordinarily, it would simply be a gesture of linguistic courtesy to call such a belief true even though it has not yet been verified. But that's not to say that there's no harm in saying this. »

Pour reprendre le point de raisonnement auquel elle est parvenue, nous voyons Megan Rust Mustain en venir au « test de la métaphore philosophique » qui doit, pour être valide, satisfaire nos intérêts divers et, au moins, révéler tout à la fois ses conditions et ses limitations pour s'annoncer en tant que métaphore ! La lecture de James va confirmer ces deux points : il a commencé, en effet, à décrire le monde de

l'expérience comme un « donné neutre » dans l'indifférenciation entre objets et sujets, puis, passant au-delà, il a replacé ce donné dans le courant continu qualifié par tout ce qui ne cesse de s'écouler. Dès lors, dans une vision rétrospective, James en vient à l'élément constructeur de la métaphore reliant le donné passé et le donné présent. C'est pourquoi James peut maintenant changer la métaphore du « donné » par celle du « champ » : car les relations s'établissant entre les donnés successifs relèvent désormais de l'ordre de la connaissance et non plus simplement de la perception ou de l'intuition directe. Cette métaphore du champ nous inclut dans une vision large dans laquelle nous devenons une partie, une simple unité ; la métaphore peut même s'élargir encore en une pluralité de champs continus répondant à notre demande esthétique d'unité, sans sacrifier la demande d'un caractère discret du donné. Guidés par Megan Rust Mustain, nous avons compris que la métaphore de James a passé avec succès la première alternative du test. Quant à la seconde alternative à laquelle elle devra aussi se plier, la métaphore de James doit répondre maintenant à l'exigence exprimée par James et qui est relative à sa manière de philosopher, autrement dit un procédé permettant précisément de vérifier les métaphores. S'il atteint la possibilité de traduire la réalité, non pas en termes de stabilité mais en termes de concrétude¹⁶, James jugera avoir réalisé ce en quoi ont échoué les grands systèmes philosophiques du passé. Test passé avec succès, nous affirme Megan Rust Mustain !

La commentatrice passe enfin à la question de « la métaphore comme méthode ». Alors, nous abordons le sens dans lequel la métaphore se tient dans son rapport à la philosophie : non pas pour captiver notre imagination et engager nos émotions - ce qui est ce pour quoi elle est le plus souvent couramment utilisée - mais plutôt à titre de masque : car pour user de la métaphore comme « méthode métaphorique », point n'est besoin d'écrire et de parler dans des termes analogiques, métaphoriques ou comparatifs, il suffit que nous nous astreignions de repenser les origines de notre langage prosaïque et de voir le rôle qu'il a joué dans la confection des systèmes conceptuels. C'est ainsi que la méthode métaphorique exige de nous que nous abandonnions, comme le fait le poète, notre notion de référence objective. Cette méthode nous contraint de penser les systèmes philosophiques passés et présents comme l'expression de réels besoins humains auxquels ils correspondraient parfaitement. James voit même dans cette tâche nouvelle l'épitomé de la réalité¹⁷. Sont alors invoquées dans cette multiple opération toutes les épistémologies et toutes les théories politiques, dans la mesure où chacune a la prétention de donner du monde une vision particulière qu'elle soit sensible, convaincante, ou même active, puisque elle peut s'adresser, selon les styles, à

notre sensibilité, à notre capacité de croire, ou même à notre pouvoir actif. Telle est donc, en dernier ressort, la lecture de la philosophie recommandée par William James, afin de pouvoir déterminer quelles sont les inclinations qu'un auteur suscite en nous avec les réponses capables d'y satisfaire. Mais à cette lecture de la philosophie correspond aussi une manière jamesienne de faire la philosophie à partir de la détermination des besoins à satisfaire et par suite afin de leur confectionner les philosophies qui y subviendraient. Par là est échafaudé un nouveau test imaginé par James afin de vérifier expérimentalement toute philosophie dans son bien-fondé. En effet, quand une philosophie échoue à intéresser hommes et femmes, c'est parce qu'en elle manque quelque chose, qui serait donc à rechercher sur la base d'intérêts humains qui auraient été négligés. Telle est la raison, selon Megan Rust Mustain, de la reconstruction jamesienne de la philosophie ! Les métaphores philosophiques de James, telles que les « champs », les « expériences pures », les « courants de conscience » - reconnaissables aussi chez Henri Bergson - ont passé en leur temps pour révolutionnaires. Mais, comme l'affirme Megan Rust Mustain, ce n'est pas dans ce type de métaphores que se tient l'originalité de James, c'est plutôt dans son insistance à nous faire admettre que la tâche de la philosophie se tient essentiellement dans la création et dans la reconstruction des images métaphoriques du monde qui conviendraient le mieux aux besoins et aux intérêts des êtres humains au cours de leur vie soit individuelle soit collective. Ces considérations sur la philosophie proposée par William James ont été possibles grâce aux analyses remarquables de Charlene Haddock Seigfried¹⁸ qui attira l'attention sur l'herméneutique concrète jouant au centre de la vision de James, qu'il s'agisse de ce qu'il a avancé dans ses Principes de psychologie sur l'attention sélective ou dans ses Essais d'empirisme radical à propos de sa métaphysique pluralistique. James constatait que les métaphores du rationalisme et du matérialisme appauvrissaient la vie des hommes et des femmes de son époque. La première raison que William James avait de rejeter ces métaphores était pour lui d'ordre moral ; c'est pourquoi, pour affronter cet état de fait, il offrait à bon escient l'alternative philosophique de sa « description pluralistique du monde » en proposant in extenso l'anarchie au bon sens du terme, l'individualisme, le personnalisme, l'anti-esclavagisme, la tolérance, et la démocratie¹⁹. Charlene Haddock Seigfried²⁰, qui approuve la présentation du rôle de la métaphore philosophique de William James telle qu'elle a été développée par Megan Rust Mustain et David Perley, conclut que nous ne choisissons pas une portion du monde parce qu'elle est là, mais parce que nous pouvons y faire ce qui nous intéresse : « We do not select a portion of the world to interact with because it is there but because we are interested in doing one thing rather than another. If the

world answers to our desires, well and good, if not, we try something else. »

Angèle Kremer-Marietti

1 / Il s'agit des articles suivants : John Capps, « Jamesian Truth : Comments on Charlene Haddock Seigfried's », William James's Radical Reconstruction of Philosophy ; Megan Rust Mustain, « Metaphor as Method : Charlene Haddock Seigfried's Radical Reconstruction » ; David Perley, « Explosive Metaphors and Vagueness : Seigfried's Contribution to James Scholarship and its Significance Beyond the Field of Philosophy » ; Richard Shusterman, « Aesthetic and Practical Interests and their Bodily Ground » ; Charlene Haddock Seigfried, « Is James Still Too Radical for Pragmatic Recognition ? », William James's Radical Reconstruction of Philosophy - Fifteen Years Later.

2 / Voir sur le net : <http://williamjamesstudies.press.uiuc.edu/>

3 / Charlene Haddock Seigfried, William James's Radical Reconstruction of Philosophy, Albany, State University of New York Press, 1990.

4 / Megan Rust Mustain, « Metaphor as Method : Charlene Haddock Seigfried's Radical Reconstruction ». Voir William James, Manuscript Lectures, ed. Frederick Burkhardt and Fredson Bowers, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988.

5 / William James's Radical Reconstruction of Philosophy, p. 210.

6 / William James, Principles of Psychology, ed. Frederick Burkhardt and Fredson Bowers, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981.

7 / Richard Shusterman, « Aesthetic and Practical Interests and their Bodily Ground ».

8 / Sur cette question, l'auteur de l'article renvoie à Richard Shusterman, Performing Live, Ithaca, Cornell University Press, 2000, chap. 7 and 8 ; et Pragmatist Aesthetics, 2nd. ed., New York, Rowman & Littlefield, 2000. Il note d'utiles références telles que le symposium « Performing Live », in Journal of Aesthetic Education, 36, 2002 ; le symposium « Pragmatist Aesthetics », in Journal of Speculative Philosophy, 16:1, 2002 ; Jerrold Abrams, « Pragmatism, Artificial Intelligence, and Posthuman Bioethics : Shusterman, Rorty, Foucault, » Human Studies, 27, 2004, 241-258.

9 / David Perley, « Explosive Metaphors and Vagueness : Seigfried's Contribution to James Scholarship and its Significance Beyond the Field of Philosophy ».

10 / William James, Some Problems of Philosophy, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979, 45.

11 / William James, Pragmatism, Cambridge, Harvard University Press, 1975 [1907]), 25.

12 / Lettre du 6 août 1901 ; voir The Correspondence of William James, 9: 526.

13 / William James, Essays, Comments, and Reviews, ed. Frederick Burkhardt and Fredson Bowers, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987, 545.

14 / William James, « Humanism and Truth Once More », chap. 11, in Essays in Radical Empiricism, New York, Longman Green and Co, 191, 248-249.

15 / John Capps, « Jamesian Truth : Comments on Charlene Haddock Seigfried's William James's Radical Reconstruction of Philosophy ».

16 / William James, Manuscript Lectures, 228.

17 / William James, Essays in Religion and Morality, ed. Frederick Burkhardt and Fredson Bowers, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, 115.

18 / Charlene Haddock Seigfried, William James's Radical Reconstruction of Philosophy, Albany, State University of New York Press, 1990.

19 / William James, Manuscript Lectures, 311.

20 / Charlene Haddock Seigfried, « Is James Still Too Radical for Pragmatic Recognition? William James's Radical Reconstruction of Philosophy - Fifteen Years Later. »

Contre François Jullien
par Jean-François Billeter, Paris, éditions Allia, 2006

Une certaine mode serait-elle aux ouvrages consistant à se faire sur le dos des autres ou à s'affronter directement à des figures d'auteurs en vue d'accréditer telle autre idée pas plus brillante ou son simple nom ? Si Heidegger ou Carl Schmitt, par exemple, sont devenus une facile opportunité de combat pour philosophes en quête de matière ou de reconnaissance à bon compte - on ne citera aucun nom -, il serait plus grave qu'un certain conformisme idéologique vienne se mêler à des questions de toute autre envergure et aux enjeux bien plus fondamentaux.

On conviendra que ceux qui touchent à la Chine ne sont pas les moindres. Ils concernent la puissance potentielle d'une civilisation contrapuntique de celle de l'Occident, mais surtout des données symboliques d'une extrême richesse, à même de constituer des enjeux majeurs dans le dialogue ou l'évaluation d'une altérité culturelle heuristique.

F. Jullien, philosophe et sinologue, fait partie de ceux qui, ayant pris conscience de ces enjeux, les a portés au niveau de la théorie démonstrative, dans le meilleur esprit du comparatisme anthropologique et « cultural ». Les nombreux thèmes étudiés à cette lumière de la différence d'avec la Chine : l'action, le temps, le goût, la sagesse, le poétique, la valeur, la nature... ont donné lieu à de nombreux livres érudits, brillants et toujours instructifs ou à tout le moins curieux des « écarts » ou des degrés de différence qui remettent en cause et interpellent une culture qui se voudrait dominante, à moins qu'ils ne fassent tout simplement penser.

La charge de J.F. Billeter tient en fait dans la seule idée que la philosophie chinoise et toute la culture qu'elle détermine sont issues et ne s'éclairent que par leur genèse et leur fonction, impériales. Seule la soumission originare de tous, peuple, guerriers, lettrés, au pouvoir du prince et en vue de sa pérennité - à partir du début du II^e siècle avant J.C. et de la dynastie des Han - expliquerait une cosmologie, une philosophie de l'existence, un ensemble spécifique de valeurs au service de l'autorité et du salut par la servitude. Tous les systèmes symboliques et philosophiques, qui depuis expriment l'essence de cette civilisation, en découleraient¹.

Toutes autres visions ou prises en compte - au sérieux ? - de l'invention symbolique, de la création spirituelle, de la genèse « culturelle » - en particulier des syncrétismes sans lesquelles la Chine n'aurait pas été ce qu'elle est - du confucianisme avec le bouddhisme - une seule fois cité, sans autre commentaire ! -, et du même avec le taoïsme, puis plus tard avec les idéologies politiques occidentales, entre Sun Yat Sen et Mao Tse Tong -, sont ici récusées ou rapportées

comme illusions théoriques, discours produits par un regard déformant ou illusoire, où l'auteur en cause voit son travail dénigré, car il ne traiterait alors que d'une entité abstraite ou artificiellement reconstruite sous un regard européocentré !

Plus, c'est d'une position politique qui se voudrait « correcte » que le sinologue Billeter attaque. On la qualifiera plutôt d'idéologique et donc pas plus fondée. Elle consiste, partant d'une certaine contestation politique du régime actuellement en place - même si à aucun moment Billeter ne parle du communisme -, à mettre en avant les droits de la personne, l'examen de conscience, la liberté critique, introduisant à son tour et subrepticement le modèle occidental de pensée et son idéal supposé. Tout le courant chinois autochtone du néo-confucianisme revendiqué à différentes époques, n'est par ailleurs, pas plus considéré. La différence objective, la spécificité, l'originalité ou l'altérité effective dégagées par certains travaux de Jullien, sont ici littéralement rejetées au nom d'une communauté humaine à base de similitude hypothétique et de cet « humanisme » obligé qui croit défendre l'homme alors qu'il en nie l'essence originale, versant lui-même dans l'abstraction. Ce qu'il reprochait justement à l'autre.

On a laissé de côté dans cette brève analyse la querelle autour des textualités respectives mobilisées par chacun - auteurs, périodisations, modèles de traductions, niveaux de langue, hiérarchie d'influence, etc. Si Billeter la met en avant, elle nous paraît secondaire par rapport à la prégnance des corpus fondateurs, déterminants et non déterminés - textes taoïstes, canon confucéen et canon bouddhique (à partir du VI^e siècle après J.C.), productions littéraires... - dont on ne peut soutenir qu'ils ne seraient tous que le résultat d'une opération de fondation politico-idéologique pérennisée. Ou qu'ils ne font qu'y servir ! A ce compte toute « culturalité » civilisationnelle tiendrait sa substance spirituelle et symbolique, l'hébraïsme, le christianisme, l'islam, l'hindouisme, d'une construction politique et idéologique, au détriment de la profondeur motrice des genèses « culturelles » anthropologiques et de ce qu'elles sont capables d'inventer et de produire de sens à partir de leur vocation propre. Un certain Occident voudrait aujourd'hui nier ou résorber cela même dans une substance civilisationnelle homogène qui le sanctifie ou, plus prosaïquement, l'avantage². D'autres voudraient faire de leur propre un unique. Au nom de quoi ?

Claude-Raphaël Samama

1 / Sur la même thèse, voir aussi : Chine trois fois muette, Editions Allia, 2006, où J.F. Billeter soutient que la « culturalité » symbolique chinoise, ses diverses spécificités anthropologiques et civilisationnelles, sinon son histoire et son génie millénaires, ne seraient que le résultat tautologique de leur institution politique. Les corpus symboliques et « assignateurs » du taoïsme, du confucianisme, du bouddhisme et leurs

différents syncrétismes, n'ayant qu'une fonction secondaire par rapport à celle de l'institution d'une certaine forme originaire hiérarchisée de pouvoir politique. Cette thèse est plus que discutable au plan de l'ensemble des facteurs qui constituent une anthropologie culturelle de la densité de celle de la Chine.

2 / On doit signaler la parution de l'ouvrage en réponse de F. Jullien où, à partir de ses travaux sur la Chine ancienne et les textes qui en fondent le symbolisme cultural, il éclaire sa démarche comparatiste avec la vocation occidentale. À ce titre il vise à fonder la légitimité, que nous partageons, d'une recherche décloisonnée et heuristique qu'il récapitule et étaye par ses résultats, où le politiquement correct, aujourd'hui obligé ou intempestif, n'a rien à voir. Chemin faisant : Connaître la Chine, relancer la philosophie, Réplique à..., Seuil, 2007.

Le Juif de savoir
par Jean-Claude Milner, Paris, Grasset, 2006

Cet ouvrage aurait pu s'appeler Petit traité de l'universel et du quelconque. Si l'universel est du côté du « difficile » à penser et à vivre, le « quelconque », lui, est à prendre comme le supposé accessible ou l'illusoire offert à tous. Du ravalement de la connaissance à ses effets techniques, de la démagogie politique du temps présent à l'exercice des fausses mémoires, il n'est plus d'homme relié. Le titre *Le Juif de savoir*, qui peut intriguer à en voir l'audience médiatique comme fascinée par un tel ouvrage, ou au contraire passer pour un lieu commun, serait le vrai prétexte pour mettre au jour le propos précédent.

Le « Juif de savoir » est une figure historique dont l'Allemagne d'avant le nazisme fournit la réalité singulière et le destin tragique. Il est celui qui, renonçant à tout autre attachement, mettra au service de La science, sous les auspices d'une Wissenschaft exclusive et tenue pour salvatrice, l'entièreté d'une vocation, au sens de la Beruf webérienne.

Le savoir doit être entendu ici, comme éloigné et différent de l'« étude » où la connaissance, comme dit l'auteur, est « embrayée », alors que dans la science moderne et ses savoirs abstraits ou technologiques, elle ne l'est plus. Parmi les innombrables porteurs du « nom juif » qui firent ce choix et s'y vouèrent, ceux, exemplaires, de Freud et d'Hanna Arendt, tous deux mettant au-dessus de l'histoire, de leur condition existentielle ou de leur propre nom - leur nom propre - la généralité de la connaissance et bien sûr la langue allemande, attache majeure de leur identité.

D'autres pays d'Europe, et tout particulièrement la France, où l'accession à la liberté et la quête de reconnaissance ont plutôt transité par l'acquisition des droits politiques, ne sont pas à la même enseigne, leur renoncement n'ayant pas l'enjeu similaire d'un véritable sacerdoce, avec ses terribles désillusions.

L'extermination des juifs - terme retenu, plutôt que celui de Shoah - marque ici un avant et un après dont on ne peut faire abstraction, ni passer outre à ce qui s'y est joué, ce qu'Arendt tentera dans une pensée se proposant de « banaliser le mal ». Freud, peu avant elle, dans son Moïse et le monothéisme, à la veille même d'un jamais-plus- comme-avant, voudra, dans un esprit semblable, maintenir le droit à la vérité du chercheur et à ses hypothèses, quand bien même transgressives et réductrices du sacré.

Après la fin du Juif de savoir européen, où viennent les noms des Hermann Cohen, Husserl, Cassirer, Panofsky ou Scholem par exemple, non remplacés en dépit des apparences, fut-ce aux États-Unis accueillant les transfuges que furent Bettelheim, Leo Strauss, Jonas ou Marcuse, d'autres effigies se présentent à la rescousse de cet universel-là, comme perdu à jamais. En des figures moins hautes.

Les « Juifs de talent » foisonnent de nos jours, ceux de « négation » sont depuis légion, qui tentent, en fin de compte toujours à leurs dépens, de rejoindre la cohorte des sectateurs, sinon des militants de l' « universel facile », celui inauguré par Paul de Tarse, l'abolitionniste de toute différence, de toute singularité, de toute condition, de tout destin différencié entre les hommes et leurs identités.

L'opinion dominante de ce temps, abstraite, générique, faussement égalitariste, « statistique » comme le dit si bien l'auteur, a pris la suite du savoir pour lui-même, désintéressé, idéal, si même ce dernier a pu être pour certains qui l'illustrèrent admirablement, un leurre identitaire ou un piège dans leur histoire.

Ainsi la perte, la disparition, l'extermination - programmée ? - des Juifs de savoir signeraient l'inauguration de temps nouveaux, pour le pire d'une science n'ayant comme finalité qu'elle-même. Son accroissement, ses succès la tiennent à distance d'un humanisme authentique, indifférente qu'elle est à la sagesse d'un universel d'exigence puisant dans la ressource du sujet humain, comme ouverture et incomplétude, plutôt que dans celle des objets finis du monde. Ce qu'est toute étude juive.

L'essai de J.-C. Milner est à la fois simple par son constat et ardu à suivre par son cheminement qui prend en charge la complexité des « jeux du monde » dont la trame est de moins en moins aperçue. Les Juifs en sont un des fils majeurs car ni leur nombre, ni l'espace, qu'on leur a réservé ne peuvent expliquer la place qu'on veut leur faire tenir, et aujourd'hui encore. Il faut donc chercher du côté, non de l'obscur, au contraire, mais de l'occulté quant à leur vocation qui a à voir clairement avec un sens du monde et de l'existence, reliés à des significations ultimes. L'étude, qui ne doit pas être confondue avec le savoir, les rapporte depuis toujours à cet « universel difficile » qui s'oppose à celui « facile » du quelconque d'aujourd'hui pouvant se trouver partout,

s'immiscer en l'essentiel ou valoir n'importe quoi par équivalence.

Les Juifs oscillent autour d'un tel axe, tournent autour de ce noyau et leurs figures dans l'histoire les voient en effet, s'approcher ou s'écartier de ce champ de gravité où il n'est, évidemment, pas seulement question d'eux-mêmes. Sur ce dernier point, on aurait aimé que l'auteur, dans le sillage d'un Rosenzweig, pût montrer en quoi la dialectique juif - non juif excède de toute part les connotations psycho-sociologiques ou politico-historiques à quoi on veut sans cesse la ramener.

D'une subtilité d'écriture toujours brillante, même si parfois elliptique pour le profane, l'essai aurait été plus démonstratif encore, s'il avait par ailleurs insisté, en contrepoint, sur la substantialité même de l'étude juive, sa forme, ses effets d'assignation et sa portée.

Claude-Raphaël Samama

Choc ou dialogue des cultures.

Dans la littérature française

et dans la conscience juive.

par Jacques Eladan, Paris, éditions Auteurs du monde

Le choc des cultures ou des civilisations, vocables rapprochés ou rendus équivalents par l'usage américain et la célèbre thèse d'Huntington, est devenu un thème d'une forte réalité. N'est-il pas pourtant un peu trop commode pour qualifier des phénomènes bien plus complexes ? L'histoire de la culture elle-même ferait plutôt apparaître, outre la permanence au cours du temps d'un tel sujet d'inquiétude, l'issue parfois du dialogue plutôt que la confrontation. Certaines configurations humaines différenciées par l'essence de leur être au monde, la spécificité de leur sociabilité et de leurs valeurs, pourraient avoir vocation à l'échange mutuel et au respect d'autrui, sinon servir de modèle à la coexistence sereine d'humanités plurielles.

Le récent ouvrage de J. Eladan vient rappeler à juste titre la relativisation qui s'impose à la seule voie de l'affrontement, devenue une antienne et renvoyant peut-être à une vision moins profonde ou générique qu'il n'y paraît. Son originalité tient à l'approche retenue qui prend en compte, outre le matériel utilisé emprunté aux textes de grands écrivains ou penseurs, la mémoire longue de l'existence juive parmi les nations.

Une première partie reprend, à travers la littérature française - spécialité de l'auteur -, la manière dont a pu se présenter dans la conscience européenne la question de l'étrangeté et de la différence culturelle.

Les quatre derniers siècles ne furent pas en reste pour la considérer et évaluer ses enjeux. De Montaigne à Pascal ou Bossuet, les XVIIe et XVIIIe siècles la découvrent ; les plus grandes figures des Lumières françaises la remettent en jeu,

de Voltaire à Diderot, Rousseau ou Montesquieu ; le XIXe la politise avec Renan ou Gobineau ; le XXe s'y regarde en miroir avec, parmi d'autres, Claudel, Malraux, Artaud ou Michaux. Il serait trop long de citer les œuvres mobilisées par l'auteur en vue de ce parcours qui conduit à la période moderne : Essais de Montaigne, Pensées de Pascal, Lettres Persanes de Montesquieu, Contes de Voltaire, travaux orientalistes de Renan, regards sur l'Inde, la Chine ou les peuples dits aujourd'hui « premiers », d'Antonin Artaud ou de Lévi-Strauss. Au lieu du « choc » on aurait plutôt affaire ici à l'examen attentif, l'étonnement et la comparaison curieuse, édifiante ou heuristique avec des effets d'élargissement de l'horizon et d'échanges créateurs. Plusieurs courants sont néanmoins à distinguer selon l'approche privilégiée, celle du relativisme respectueux de l'autre (Montaigne, Rousseau, Montesquieu, Hugo), d'une hiérarchie spirituelle se voulant exclusive (Bossuet), de descriptions « anthropologiques » plus ou moins heureuses (Renan, Michelet), celle enfin de la fascination admirative (Malraux et sa Tentation de l'Occident, Michaux et son Barbare en Asie, Aragon et son Fou d'Elsa, cherchant comme le fit Gœthe dans son Diwan, du côté de la mystique orientale les formes divines de l'amour que seul pourrait rendre le poème).

La seconde partie propose, en contrepoint du formalisme des discours ou des idées, la démonstration, à partir de son insertion dans des contextes nationaux, de ce que peut ou a pu être l'authentique dialogue du judaïsme avec les cultures et les langues qui l'accueillirent et favorisèrent les véritables symbioses culturelles qu'il a accomplies.

La rencontre du judaïsme avec l'antiquité grecque puis romaine n'est pas séparable d'une histoire où des ombres laissent passer des rayons (une diaspora déjà prospère, l'élaboration du Talmud, la profondeur de pensée d'un Philon d'Alexandrie, la Bible des Septante universalisant son texte...). La classique civilisation judéo-andalouse brille encore des feux symboliques et poétiques qu'elle a allumés dans un esprit de tolérance universelle. Ses œuvres multiples, dans la langue du Coran, plaident, aujourd'hui plus que jamais pour le modèle de cohabitation heureuse qui fut alors produit. Celle des Lumières en Allemagne a ouvert des voies à la modernité juive et aux théories de l'émancipation qui, quoi qu'ait pu en être le destin ultérieur, n'est pas séparable de la haute culture européenne et de la liberté de ses peuples. Le franco-judaïsme, enfin, n'est pas séparable de l'histoire de la France à compter de Napoléon. Les figures éminentes qui l'illustrèrent - de Salvador, en particulier, à Lazare ou Cassin, de Fleg à Neher ou Levinas - sont bien sûr passées en revue. Les familiers de l'histoire juive retrouveront encore, pour telle ou telle période, les noms des passeurs que furent Flavius Josèphe, Saadiah Gaon, Juda Halévy, Maïmonide, Léon l'Hébreu, Mendelssohn ou Heine et tant d'autres, en des

milieux et des langues (latin, grec, arabe, allemand, langue de Molière...) qu'ils pratiquèrent avec une parfaite maîtrise, dans un esprit universel d'ouverture et sans renoncement aucun à soi.

Ce livre de synthèse, très riche en informations, profond et bien construit, appelle autant à relire les auteurs étudiés pour leur mise en perspective, qu'à repenser peut-être des modèles identitaires syncrétiques et la réussite de certaines synthèses « culturelles » où le judaïsme pourrait servir d'exemple, sur son versant diasporique, à ceux qui prônent la rupture et l'affrontement ou voudraient occulter sa place et son cheminement parfois exemplaire dans l'histoire. Citation : « L'exclusion des Juifs hors du champ de la parole est le signe d'une nouvelle barbarie qui menace la parole vivante et la liberté de l'esprit, que les Juifs ont toujours opposées au discours figé et mortifère des totalitarismes. » (p. 186). On ne saurait mieux dire après la Conférence de Durban contre le racisme, en 2001, où cette parole spécifique fut absurdement écartée, de triste mémoire ou au regard des nouvelles configurations de l'antisémitisme « français » devenu inter-communautaire, parfois sans plus de mémoire du tout !

L'option de l'auteur pour le corpus littéraire et historiographique n'épuise évidemment pas la question, aujourd'hui posée le plus souvent sur le plan géopolitique ou stratégique. Elle comporte aussi les risques afférents au survol ou à l'abrégé, eu égard à l'amplitude du point de vue adopté et à l'ambition du projet.

Le déplacement des enjeux de la question « culturelle » sur des registres que l'on voudrait occulter : la périodisation, les différents symbolismes en jeu, les corpus textuels effectifs fondateurs de civilisation, les effets vertueux ou pervers dans l'histoire et la géographie de telle présence humaine, reste toutefois, du point de vue de la recherche, incontestablement porteur, non d'idéologies délétères, mais d'une rationalité démonstrative, certainement plus éclairante que bien d'autres polémiques stériles ou débats envenimés.

Claude-Raphaël Samama

William James. Empirisme et pragmatisme
par David Lapoujade, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond,
2007

Dans cet ouvrage, l'auteur s'attache à restituer la pensée de William James (1842-1910), le plus célèbre des théoriciens du pragmatisme américain. L'ouvrage n'est pas seulement un commentaire académique de l'œuvre de James, car il vise à en montrer l'actualité possible pour une époque désenchantée et travaillée par le nihilisme.

Spécialiste de Gilles Deleuze, David Lapoujade est manifestement séduit par le pragmatisme de James qui comprend

l'homme dans son effectivité concrète, et non selon un essentialisme ontologique, voire théologique. L'auteur montre bien comment le pragmatisme constitue d'abord une méthode pour lier l'investigation philosophique à des effets pratiques pour l'existence humaine et sociale. Une distinction théorique qui ne se traduirait pas par une différence dans et de la pratique reste, aux yeux de James, sans crédit pour la vie personnelle. On comprend mieux dès lors pourquoi James a développé une philosophie originale sous le nom d' « empirisme radical » : son projet général est de libérer la pensée de toute forme préexistante, de toute détermination apriorique. La vérité ne se mesure pas à l'aune d'un apriorisme conceptuel, elle s'éprouve dans les fruits de l'action qu'engendre toute idée décisive pour s'orienter dans le labyrinthe du réel.

Est vrai ce qui réussit : cette assertion de James a valu au pragmatisme d'être stigmatisé comme l'idéologie morale du capitalisme sauvage. Tout homme d'affaires américain n'aurait pu que se reconnaître dans une telle maxime. David Lapoujade montre qu'il s'agit d'un contresens et que le pragmatisme incarne bien plus la philosophie de l'homme ordinaire qui doit croire en ce monde. Le scepticisme passif témoigne d'une impuissance à soutenir l'affirmation de la vie qu'endure l'homme ordinaire. Face à cette désespérance, David Lapoujade plaide en faveur d'une nouvelle philosophie, issue du pragmatisme de James. Celle-ci s'avère nécessaire pour redonner sa productivité à l'homme moderne.

Il est incontestable qu'une sorte de fraîcheur vive s'exhale des propos de James. Néanmoins, on peut douter que leur esprit corresponde encore à l'expérience de notre époque. Croire certes, mais comment en l'absence du poème d'un nouveau monde. La confiance ne se décrète pas si aisément quand l'usure historique a travaillé bien des expériences morales, politiques et sociales. Une fois altérée la naïveté originaire, l'oripeau des crédulités cache bientôt la misère de la croyance. En outre, une généalogie du soupçon questionnera la figure de l'homme ordinaire : comment se construit-elle ? Qui en définit les critères axiologiques ? Si elle devient la norme suprême, on se demandera par quel appel l'homme et ses œuvres peuvent croître. En bref, ce livre mérite assurément d'être lu d'autant plus qu'il donne à questionner.

Philippe Forget