

LA PENSÉE SAGE

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

Document de travail dans le cadre de la thèse de philosophie
de Joël Van Cauter, sous la direction du Pr. Bernard Stevens, UCL

Texte relatif à l'intervention au Séminaire des doctorants
du 21 mai 2013

Le présent texte est une version simplifiée du document de travail initialement réalisé pour Messieurs Gilbert Gérard, Bernard Stevens et Jacques Scheuer, dans le cadre d'une épreuve de confirmation.

L'intervention au Séminaire des doctorants du 21 mai 2013 ne suivra sans doute pas servilement le texte ci-dessous, mais passera rapidement ou au contraire s'attardera sur tel ou tel chapitre. Toutefois, ce document permet de cerner l'ensemble de la recherche et, peut-être, de déjà donner quelques idées pour la discussion à venir ...

Table

1. Le sens de la recherche (p.3)
2. Hypothèse et méthode (p. 4)
 - 2.1. De quelle sagesse parle-t-on ?
 - 2.2. Comment centrer et structurer la recherche ?
 - 2.3. Comment éviter l'écueil des langues ?
3. Avec François Jullien (p. 8)
 - 3.1. Les pôles, le mouvement et l'« entre »
 - 3.2. Être, processus, vérité
 - 3.3. La sagesse
 - 3.4. L'universalité
 - 3.5. Efficacité, conflit, moralité
4. Cinq sages, une sagesse (p. 12)
 - 4.1. Méthode
 - 4.2. Une sagesse commune
 - 4.3. Des divergences
5. Suite (p. 15)
 - 5.1. Le paradigme de la conjonction : pertinence théorique
 - 5.2. Le paradigme de la conjonction : pertinence pratique

1. Le sens de la recherche

Nous, chacun et ensemble, avons besoin de sagesse.

Nous souhaitons vivre bien, nous voulons d'une vie bonne, à titre personnel et pour nos communautés, celle étroite de notre couple ou de notre famille, celle du lieu où nous vivons, quartier, ville, région, pays. Et même pour la planète, autrefois conçue comme espace immense et inconnu, maintenant vécue comme un patrimoine commun.

Or nous constatons que nous sommes loin du compte. Presque partout dans le monde, nous vivons aujourd'hui plus vieux, en meilleure santé, avec plus de formation, d'objets, d'argent. Mais nous voyons, sentons, que les inégalités reprennent vigueur, que la violence s'exprime sous d'autres formes plus insidieuses, que nous nous suicidons collectivement en pillant la terre. Nous constatons que la volonté est souvent impuissante devant les obstacles et les contraintes de tous ordres, qu'il s'agisse des habitudes, des myopies, des peurs, des systèmes techniques, des rapports de forces entre ou avec les pouvoirs, notamment politiques et financiers.

Et nous sommes perplexes, et nous rageons, car nous voudrions tant, nous sommes tellement à vouloir, et nous avons tellement de moyens disponibles, tellement d'intelligences individuelles et collectives.

Ce qui renforce notre constat : nous avons besoin de sagesse pour trouver les moyens, le regard qui nous permettrait de nous débloquent et, en effet, de vivre bien. Nous avons besoin de sagesse pour pouvoir être sages.

Cela nous est apparu à titre personnel de plus en plus nettement au fil des ans, de trois décennies d'engagement dans les mouvements sociaux et politiques, à moins que ce ne soit simplement au fil de la vie qui passe. Nous avons alors suspendu un moment l'action dans laquelle nous étions engagé pour prendre le temps d'entrer dans cette question la sagesse. Ce désir de recherche a été stimulé par un autre constat. Ayant souvent voyagé, travaillé, et vivant aujourd'hui en Asie, nous avons été frappé par la proximité de certains penseurs asiatiques avec certains des philosophes européens qui nous accompagnaient, en l'occurrence les vieux moralistes. Une proximité d'idées, de ton, d'approche, de rapport à l'écriture, parfois même de mots et de métaphores. D'où cette question : et s'ils disaient au fond la même chose ?

Ne parlent-ils pas de l'homme, de son rapport aux autres et au monde de la même manière ? Autrement dit, malgré les différences de lieu, d'époque, de contexte, la sagesse serait-elle universelle ? Et existerait-il alors une pensée sage, une façon de penser qui soit compatible avec la sagesse, qui en fasse le nid, que l'on retrouve toujours et partout ?

2. Hypothèse et méthode

Il existe une pensée sage, universelle à travers le temps et les lieux.

Cette hypothèse posée, plusieurs questions de méthode s'enchaînent : de quelle sagesse parle-t-on ? Comment centrer et structurer la recherche sur un sujet si général ? Comment éviter l'écueil des langues non maîtrisées ?

2.1. De quelle sagesse parle-t-on ?

Deux choix ont été faits pour répondre à cette question.

Le premier, c'est de ne pas partir d'une définition théorique de la sagesse, mais de chercher à la cerner dans le discours et la pratique de sages. Même si la philosophie est par définition, ou plutôt par nomination, amour de la sagesse, on peut considérer qu'elle n'est pas le meilleur champ où explorer la sagesse. Parce que la philosophie s'est développée comme discours de vérité, formel et cohérent. Les travaux d'ordre plus psychologique ou épistémologique, qui font une part importante des recherches actuelles sur la sagesse, n'échappent guère plus à ce travers. Or, le sage ne se laisse pas enfermer dans la perfection d'un discours. D'ailleurs, si l'on suit la distinction aristotélicienne entre sagesse théorique (σοφία) et sagesse pratique (φρόνησις), on sait que la pratique est décisive : de deux sages également capables de comprendre en profondeur, on préférera celui qui agit au mieux. Nous avons donc choisi d'identifier la sagesse dans les traces de sages (mots et gestes), plutôt que de la débattre avec des intellectuels. Choisir une description plutôt qu'une définition a priori n'est dès lors pas le simple *remplacement* d'une question par une autre. Il s'agit plutôt d'un *déplacement*, afin de cerner le sujet sous le meilleur angle possible.

Le deuxième choix est celui des sages : qui allons-nous scruter pour chercher les caractéristiques d'une sagesse universelle ? Des poètes qui, comme un Rimbaud ou un Omar Khayyam, auraient une sagesse dans l'appréhension de la beauté du monde, ou dans la transformation de leur vie elle-même en œuvre ? Des contemplatifs, comme un Maître Eckhart ou un Ramakrisna, qui ont une capacité à voir les choses avec détachement ? Des

prophètes, comme un Jésus ou un Bouddha, dont l'élan permet d'ouvrir une voie neuve et populaire ? Des chercheurs, comme un Socrate ou un Krishnamurti, qui donnent un exemple et des outils pour se défaire de ses imperfections ? Notre choix s'est porté sur des politiques. Car il nous semble que la sagesse des politiques, soit la sagesse *en* politique, est plus exigeante que la sagesse individualiste du poète, que l'écart du contemplatif, la rupture du prophète, la méthode du chercheur. Pour suivre une distinction wébérienne, disons que nous avons choisi une sagesse 'de responsabilité' plutôt qu'une sagesse 'de conviction'. La sagesse politique intégrant la dimension de conviction, elle nous paraît plus complète.

Notons que, même ainsi défendu, ce choix des politiques n'est pas évident. Car, par exemple, sur un plan strictement intellectuel, les analyses de Krishnamurti sur la violence peuvent être plus nettes, voire plus profondes, que les pages de Gandhi. Et, en avançant que le changement du monde commence par le changement de soi-même, ses analyses intègrent bien une dimension de responsabilité. Pourtant, il nous semble raisonnable de considérer que ce que dit Gandhi de la violence vaut autant, sinon plus, que ce qu'en dit Krishnamurti. Notre attention porte donc non seulement sur *ce qui est dit*, mais aussi sur *qui le dit, comment c'est dit*, et sur la *relation entre ce qui est dit et fait*. Soit, nous postulons une dimension performative de la sagesse.

Une fois choisi le créneau de la sagesse des politiques, qui choisir, et comment ? Deux critères de choix ont été retenus. Le premier est objectif : que la palette des individus considérés permette de cerner une diversité de lieux, d'époques et de contextes culturels. Le deuxième est intersubjectif : est sage celui qui est reconnu comme sage par 'la plupart des gens'. Même s'il peut sembler à première vue moins rigoureux, ce critère nous paraît pertinent pour trois raisons. Premièrement, car la sagesse n'est pas une donnée qui puisse être analysée et classée de manière strictement objective : si les analystes boursiers peuvent classer des portefeuilles d'actions et les journalistes sportifs des buteurs des championnats de football, classer des sages serait impossible et n'aurait aucun sens. Deuxièmement, la sagesse ne se conçoit que dans la reconnaissance : on ne se dit pas sage, mais on est reconnu sage par les autres. Troisièmement, nous inscrivant dans la ligne des travaux sur la sagesse des foules, nous considérons que le choix 'des gens' est pertinent pour déterminer qui est sage ou non. D'autant plus que nous sommes dans un choix noir/blanc (sage/pas sage), et non dans un choix de gris (plus ou moins sage). Ainsi, il est raisonnable de considérer que la majorité des gens considère Mandela comme un sage, et pas Hitler.

Tenant compte de ces deux critères de choix dans le champ politique, ainsi que d'affinités personnelles avec les auteurs, nous avons retenu cinq sages : Marc-Aurèle, Montaigne,

Confucius, Gandhi, et Tenzin Gyatso. Ensemble, ils permettent d'aborder l'Occident et l'Orient, du VI^{ème} AC au XXI^{ème} siècle, l'Europe gréco-romaine et l'Europe chrétienne et renaissante, les univers chinois, hindou et bouddhiste, des contextes nationaux, impériaux, colonialistes, des périodes de guerre de religion ou de stabilité idéologique,... En outre, les cinq présentent trois autres avantages. D'abord, d'avoir écrit et utilisé l'écriture comme moyen d'exploration personnelle et de partage de leur expérience ; hormis pour Gandhi, leurs œuvres ont des volumes maîtrisables. Ensuite, tous présentent une ouverture, une curiosité du monde qui les a en général amenés à voyager et à chercher à comprendre les autres cultures. Ils font donc déjà une partie de notre chemin, et font écho à l'ouverture contemporaine. Enfin, ces auteurs sont toujours lus et étudiés. On peut donc considérer qu'ils sont bien porteurs d'une sagesse vivante, comme on parle d'une langue vivante.

2.2. Comment centrer et structurer la recherche ?

Si l'hypothèse et le choix des sages font sens, ils posent aussi problème dans le cadre d'une thèse universitaire : comment développer une recherche rigoureuse sans se perdre dans le sujet. Pour tenter d'éviter ce danger, nous avons choisi trois moyens.

Le premier, c'est de choisir un nombre limité de textes. *Les Pensées* de Marc-Aurèle et les *Entretiens* de Confucius étant brefs, nous les considérons dans leur ensemble. Par contre, nous avons opéré une sélection dans les œuvres de Montaigne (le Livre III des *Essais* ainsi que quelques essais des Livres I et II), de Gandhi (son autobiographie, des anthologies, un texte sur le satyagraha) et de Tenzin Gyatso (son autobiographie spirituelle et un recueil de textes politiques).

Le deuxième moyen, c'est de choisir un guide, quelqu'un qui ait déjà exploré la falaise et posé des crampons que nous pouvons utiliser à notre tour. Ce guide, c'est François Jullien. D'abord, parce que son travail nous paraît exemplaire et stimulant en matière de recherche philosophique en général, et comparative en particulier. Nous pouvons donc utiliser son approche et certains de ses concepts. Ensuite, car il a travaillé spécifiquement sur la question de la sagesse. Même si nous ne partageons pas ses conclusions sur ce sujet, son travail pose un cadre de réflexion et de discussion fructueux. Chez Jullien, nous avons également choisi de travailler plus précisément sur certains textes, et non sur le corpus entier.

Enfin, le troisième moyen est d'approfondir un aspect précis, et à nos yeux décisif, de la sagesse. Au fil du travail, notamment dans le débat avec Jullien, une tension entre l'engagement et le détachement nous est apparue comme un trait déterminant de la sagesse.

Puis, nous appuyant notamment sur le concept d'*entre* développé par Jullien, il nous a semblé que l'on pouvait aller plus loin et considérer que la pensée sage se caractérise par une capacité à tenir ensemble des termes apparemment antinomiques. Ce point pourra être approfondi, à la fois dans une perspective théorique et pratique.

2.3. Comment éviter l'écueil des langues ?

Autre gros écueil possible : les langues. Si, comme c'est notre cas, on ne parle ou ne maîtrise pas les langues des textes originaux qui sont en grec ancien, chinois classique, vieux français ou gujrâti, peut-on travailler correctement sur base des traductions ? La question se pose en particulier pour le chinois, dont la structure, ou plus exactement l'univers, est complètement différent de l'univers des langues indo-européennes.

Il nous semble que oui, le travail est possible, pour deux raisons principales. La première, c'est qu'il nous apparaît que partir de traductions reconnues, si nécessaire en comparant plusieurs d'entre elles sur certains points, donne une compréhension globalement acceptable des textes. Nous n'aurons certes pas de compréhension parfaite des mots, des phrases et des textes. Mais les spécialistes eux-mêmes sont souvent en désaccord sur des détails ou des points précis.

La seconde, c'est que, suivant Jullien, les concepts nous paraissent plus importants que les mots précis. Ces concepts ne sont pas des termes ou des idées qui se trouveraient strictement dans les textes, mais des notions qui permettent de saisir la globalité d'une question, d'un sujet, d'un mouvement. Ainsi, par exemple, le concept de *procès* : il n'est pas une traduction du *tao* ou d'un autre terme, mais il permet de qualifier l'approche chinoise dont le tao est une facette.

Tout en essayant d'être le plus rigoureux possible avec les textes, nous en faisons donc une approche de type plus herméneutique que linguistique.

Enfin, la définition de l'universalité aurait également pu faire partie de l'introduction méthodologique. Nous avons préféré la traiter dans le cœur de travail, notamment avec Jullien.

3. Avec François Jullien

À ce stade, nous retiendrons principalement cinq éléments chez François Jullien : l'idée de pôles et d'*entre*, la distinction entre un cadre ontologique ou du processus, une conception de l'universalité, de la sagesse, de l'efficacité et du conflit.

3.1. Les pôles, le mouvement et l'« entre »

François Jullien, né en 1951, philosophe et sinologue, travaille depuis près de 40 ans à comprendre la pensée européenne à la lumière de la pensée chinoise, et réciproquement. Bien qu'il soit peut-être surtout connu comme sinologue, c'est en philosophe qu'il suit ce chemin.

C'est en effet en philosophe qu'il choisit de travailler au départ de pôles, qui selon lui sont le ressort même de l'histoire de la discipline. Partir de pôles doit permettre de se frayer son propre chemin. Non pas en traçant une voie moyenne, mais par une recherche critique. Cette dernière va permettre de se laisser féconder par le contraste et de dépasser la contradiction.

L'ensemble de son travail consistera alors à comprendre la pensée chinoise, c'est-à-dire selon lui la pensée *en* chinois, et la pensée européenne dans leur confrontation sur des thèmes précis : l'accès au sens, le mal ou le négatif, le bonheur, ...

Jullien insiste sur le fait que le pôle chinois et le pôle européen ne sont pas définis par l'altérité, mais bien par l'hétérotopie. La Chine est, rigoureusement, ailleurs. Pour dire que la Chine et l'Europe sont autres, différentes, il faudrait déjà avoir un cadre de comparaison commun où les placer en général. Or ce point de vue de Sirius étant impossible, il faut opter pour des *écarts* successifs, un va-et-vient sur des sujets particuliers, une sorte de cabotage entre les deux rives grâce auquel on va lentement pouvoir dessiner la carte.

Outre cette approche générale qui se met en œuvre et s'approfondit de livre en livre, Jullien présente dans son ouvrage consacré la *Philosophie du vivre* le concept d'*entre*. La vie, dit-il, se trouve toujours entre les moments, entre les états, entre les définitions.

La dynamique du désir illustre ou révèle cette dynamique générale de la vie. En effet, le désir est frustrant, puisqu'il provient par définition d'un manque, d'un appel. Mais l'assouvissement du désir est tout aussi frustrant, puisqu'il nous laisse inutile, réduit à la petite mort. Assouvir son désir n'est pas gagner quelque chose, mais perdre le manque. Nous vivons entre le désir et la satiété.

Il faut donc accorder un statut positif à *l'entre* et tenter de le penser. Prise dans le logos, la philosophie n'a pas réussi à le prendre au sérieux, lui qui fait la nique au principe du tiers exclus. Prise dans le ping-pong entre la fin et le moyen, l'Europe n'a pu lui faire de place, lui qui est le lieu, ou le moment, de la respiration de la vie. La respiration, comme le désir, est ce qui se tient dans l'entre-deux des poumons pleins ou vides, et qui fait vivre, qui est la vie.

De ceci chez Jullien, nous retiendrons l'exemple d'une pensée en mouvement, entre des pôles, et dont l'intérêt réside dans le mouvement même. La pensée de Jullien vit, forge peu à peu une vision et des concepts parce qu'elle passe sans cesse d'un univers à l'autre.

Nous suivrons aussi Jullien dans son appel à changer de point de vue sur ce qui se joue *entre*. *L'entre* n'est pas le creux, le 'par défaut', le second, mais c'est le lieu ou le moment décisif, la phase vivante. Ce sont les termes, début et fin, naissance et mort, table des matières et livre imprimé, ... qui sont secondaires par rapport au plus important qu'est le mouvement entre. *Entre*, qui devient alors *avec*.

3.2. Être, processus, vérité

La grande distinction entre l'Europe et la Chine repose pour Jullien sur la notion du monde et sur le rapport au monde de chacun : l'Europe se forme et se développe dans la pensée de l'Être, la Chine dans celle du processus :

- L'Être relève du plein, du stable, du défini, de l'arrêté.
- Le processus relève de la mutation permanente, du jeu avec le vide, de l'ouvert.

C'est ce que Jullien appelle *l'embranchement majeur*. Tout, dans chacun des univers, s'inscrit et se comprend dans ce cadre.

Sur le plan du discours, l'Europe va penser par rapport à la Vérité, adéquation entre une idée arrêtée et un Être à définir. La Chine, par contre, ne distinguera pas un plan idéal d'un plan réel, mais cherchera à saisir la globalité, immanente, par la connivence des mots.

Sur le plan de l'action, l'Europe va penser en termes de projets, fins et moyens, d'objectifs et de plans. La Chine va plutôt chercher à explorer le potentiel de chaque situation rencontrée et s'inscrire dans une régulation permanente.

De ceci chez Jullien, nous retiendrons la spécificité culturelle de la Vérité, qui n'est qu'une des caractéristiques possibles du discours, et, avec les Chinois, l'idée d'un changement perpétuel positif et la conception d'une action positivement opportuniste.

3.3. La sagesse

Dans *Un sage est sans idée*, Jullien propose une analyse de la sagesse en partant de Confucius et des taoïstes, avec quelques grecs et Montaigne en contrepoint.

Il y définit la sagesse comme une pensée particulière, qui ne procède pas selon les mêmes règles ni dans le même cadre ontologique que la philosophie.

À l'inverse du philosophe européen, le sage refuse de se faire une idée du réel, car cette idée ne pourrait être qu'un regard, à un moment et à un endroit, qui l'enfermerait. Or, le sage veut adhérer au monde, et non le connaître. Ce qui compte pour lui est la disponibilité, non la vérité. Ce qui compte est d'embrasser la globalité et d'éviter la partialité, non de saisir la généralité et d'éviter l'erreur. Le sage va chercher une voie praticable, épouser ce qui vient l'esprit ouvert, équanime.

La coexistence étant un fait fondamental du monde divers, le sage va tenter de faire tenir ensemble les points de vue, les désirs, au gré des circonstances. Il a une approche compréhensive ou inclusive, distincte de l'approche philosophique, distinctive et exclusive.

Nous retiendrons toute cette analyse de Jullien, qui nous paraît convaincante et cohérente avec ce qui se trouve chez les cinq sages retenus. Sauf sur un point. Le sage selon Jullien adhère tellement à tout qu'il ne peut rien refuser. Cette compréhension de la sagesse ne permet pas de penser la résistance. Or, les cinq sages retenus ont bien été des résistants, à l'ennemi dans la guerre, à l'Empire britannique, à la république de Chine, à eux-mêmes...

3.4. L'universalité

La question de l'universalité est traitée par Jullien indirectement dans sa polémique avec Jean-François Billeter, qui l'accuse de considérer la Chine comme radicalement autre. Or, dit Billeter, si la Chine s'est différenciée de l'Europe par sa politique et son organisation impériales, fondamentalement les personnes sont en Chine ce qu'elles sont en Europe, ce dont témoigne par exemple la proximité que l'on peut éprouver en lisant Tchouang-Tseu. Jullien réfute cette accusation, disant donc qu'il ne part pas de la position a priori d'une Chine autre ou même, mais explore progressivement entre les pôles.

La question est aussi traitée directement dans son ouvrage *De l'universel. De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Il y développe l'idée que l'universalité au sens strict - que cela doive toujours et nécessairement se passer de la même façon - est une notion strictement

européenne. Puisqu'elle ne se comprend que sur un plan séparé de l'expérience, celui du concept. Sur cette base logique, la notion se développera ensuite en s'enrichissant d'une dimension politique, avec l'idée de citoyenneté romaine, et anthropologique, avec l'idée paulinienne de salut.

Jullien précise cette spécificité européenne par confrontation aux univers hindou, islamique et chinois, et par distinction avec d'autres notions, dont le commun. Alors que l'universel est de l'ordre de l'absolu, le commun est relatif et progressif : on a en commun avec sa famille, son village, sa région, ...

Que l'exigence d'universalité ne se soit pas développée dans les autres cultures comme dans la culture européenne n'implique pas nécessairement qu'il ne pourrait exister des valeurs universelles, des invariants que l'on retrouverait dans toutes les cultures. Reprenant les exemples des notions d'être, de vérité ou de temps, inexistantes dans la langue et la pensée chinoise, Jullien constate qu'on ne peut envisager l'existence de tels invariants. Par contre, on pourra trouver dans des cultures différentes des *équivalents*, soit des notions qui jouent un même rôle dans une problématique existentielle.

Ensuite, prenant l'exemple des droits de l'homme, il indique que s'il n'y a pas d'universalité des concepts, certains peuvent avoir une force d'attraction et une efficacité dans l'action qui leur donne une dimension *universalisante* : ils nourrissent une exigence universelle.

Cette approche des droits de l'homme permet d'aborder la question de l'universalité en dépassant l'alternative opposition/synthèse des cultures. En effet, l'universalisant des droits de l'homme permet de réunir les sociétés, par une référence commune nette et décisive, sans pour autant nier leurs particularités et les aseptiser. Il en va de même pour ce qui est de la communauté des cultures ou de l'humanité. Le commun de l'humain n'est pas de l'ordre d'un acquis, d'un stock, d'un donné, mais se trouve plutôt dans le mouvement d'une commune intelligence qui peut dialoguer, entre des cultures, ou entre des mouvements au sein d'une même culture.

La question de l'universalité est ainsi profondément transformée par sa mise en mouvement, le passage d'une perspective statique, voire ontologique, à une perspective dynamique.

De ceci chez Jullien, nous retiendrons qu'il est plus exact de parler dans notre recherche d'une communauté de sagesse, plutôt que d'universalité, puisque nous partons d'expériences et non d'une réflexion *a priori*. Ceci permet de nous débarrasser en passant de l'embarrassante question du cercle vicieux lié à un *a priori*. En faisant l'hypothèse d'une

universalité de la sagesse, nous risquerions d'être aveugles à ce qui ne rentre pas dans la thèse, notamment du fait des obstacles de langue et des contextes culturels incompatibles avec notre idée. Or, nous ne disons donc pas que la sagesse est universelle parce que les hommes sont nécessairement tous les mêmes : nous explorons le commun dans les expériences concrètes de sages politiques. Nous retiendrons également les idées d'équivalent et d'universalisant.

3.5. Efficacité, conflit, moralité

Jullien a étudié la question de l'efficacité et du conflit, notamment dans son *Traité de l'efficacité*, et celle de la moralité notamment dans *Fonder la morale*. Ces points n'ont pas encore été développés en détail. Mais ayant déjà travaillé sur les ouvrages, nous savons que nous en retiendrons notamment l'idée de la possibilité d'une action morale opportuniste et hors du cadre de règles théoriques strictes, et la possibilité d'une action par un conflit indirect. Nous analyserons aussi *L'Ombre au tableau* pour cerner, et emmener dans notre besace, la relativisation du concept de mal par celui de négatif.

4. Cinq sages, une sagesse

4.1. Méthode

Partant des textes choisis, nous avons procédé en recueillant puis tamisant au fur et à mesure des citations significatives des auteurs. Une fois la sélection faite, afin de pouvoir les comparer, nous avons essayé plusieurs modes de structuration où nous pourrions classer les données des auteurs sur des mêmes thèmes. Par exemple, nous avons essayé un classement suivant des caractéristiques de la condition humaine, chère à l'anthropologue Poirier : le fait d'avoir un corps, de naître et mourir, de penser et parler, ... Le classement étant basé sur une condition *de fait* universelle, cela permettait d'éviter une partialité de critères. Cela ne s'avérant pas fructueux, nous avons opté pour la découpe soi/rapport aux autres/rapport au monde/esprit. Si cela semble fort européen, voire presque kantien, il s'avère que les cinq parlent en effet, d'une façon ou d'une autre, de cela. Le classement s'est avéré pertinent, mais peu pratique : le nombre de citations par thème était trop large. Nous avons alors, à l'intérieur de ces quatre thèmes, dégagé des sous-thèmes qui nous paraissaient récurrents chez les auteurs. Nous les avons choisis sans exigence de cohérence ni limite de nombre. Nous nous sommes, comme dans les études sociologiques ou psychologiques qualitatives, arrêté quand il nous a semblé que nous avons fait le tour.

Nous avons ainsi obtenu une liste d'une vingtaine de thèmes, allant de 'accepter' à 'vouloir être un homme bien', en passant par 'évidence politique' ou 'vérité'. C'est sur base de ce classement que nous avons tiré les premières conclusions.

Quant aux termes, nous sommes bien conscients que le *ren*, l'humanité dont parle Confucius, ne s'inscrit pas dans une même perspective et ne signifie pas exactement la même chose que l'humanité dont parle Montaigne. Mais nous les avons considérés ensemble, estimant qu'il s'agit d'équivalents au sens de Jullien.

4.2. Une sagesse commune

Le travail de comparaison indiqué ci-dessus n'est pas encore terminé, ni Montaigne ni les questions relatives à l'action n'étant repris systématiquement. Mais il apparaît déjà clairement que l'essentiel des discours des cinq sages est commun.

On constate en effet que la pensée de tous s'articule sur un noyau dur, ainsi que sur la conception d'un monde ordonné et sur une option dans le rapport aux autres.

Pour ce qui est du noyau dur, il compte quatre points.

Premièrement, tous veulent être un homme bien. Leur objectif n'est pas d'être puissant, riche, connu, aimé, intelligent, ... mais d'être bien. On pourrait dire qu'il s'agit d'une exigence d'« élitisme anthropologique » : tirer le meilleur de l'humain. Ce qui signifie trois choses. D'abord, il s'agit d'affirmer qu'un homme, que *chaque* homme doit vouloir être bien, n'est véritablement humain que lorsqu'il considère l'exigence morale comme prioritaire. Ensuite, il s'agit de nourrir le désir, de stimuler la volonté d'être vertueux. Enfin, il s'agit de donner un contenu, de définir ce qu'est cet homme bien. On trouvera donc chez tous des déclarations de principes, des encouragements et des conseils. Le tout, contrairement à ce que l'on pourrait craindre, est toujours simple, jamais pédant, et pétri de l'humilité née, sans doute, de la confrontation à ses propres limites. Chez Montaigne, cela nous paraît même souvent drôle et jouissif dans l'expression.

Deuxièmement, tous affirment la nécessité du détachement du flux du monde, des conflits, et de ses propres réactions par rapport à ces mouvements. Les sages se rapprochent ainsi des mystiques, sauf qu'il n'y a ni au-delà, ni quête de Dieu. S'il existait une finalité, elle serait plutôt de l'ordre de l'utilitarisme psychologique et politique : se détacher pour être mieux à même d'agir.

Troisièmement, tous affirment la nécessité de se maîtriser. Chez tous, la maîtrise concerne le corps et l'esprit. Elle va de pair avec la volonté d'être plus autonome : c'est en se contrôlant que l'on peut gagner en capacité de choix. Elle est aussi inséparable d'une dynamique de dualité : c'est parce qu'il y a en soi-même quelque chose qui résiste et quelque chose qui aspire que la question se pose.

Quatrièmement, tous sont convaincus de l'importance décisive de la représentation, des mots, des notions, pensées, images. Comme notre corps est forgé par ce que nous mangeons, notre comportement est forgé par ce que nous pensons et croyons. Nous ne vivons pas directement dans le monde, mais dans la conception que nous en avons.

Outre ce noyau dur, on trouve également chez tous les sages l'idée que le monde est ordonné. La cause, la modalité ou le nom de cet ordre peuvent être différents. Mais, chez tous, il y a la conviction que le cours du monde n'est pas anarchique ou/et insensé. Il y a correspondance, écho, entre l'ordre du monde, l'ordre à faire en soi, et la place à prendre dans ce monde.

Enfin, la relation avec les autres et la politique sont communément inscrites dans la pensée des sages. Pas d'angélisme : les autres y sont bien vus pour ce qu'ils sont dans notre quotidien, des importuns. Les cinq ont fait ou connu la guerre, avec ce qu'elle implique de brutalité, de sang, de douleur, puis ensuite de vie à nouveau, malgré tout. Pourtant l'approche prônée est positive, basée sur la place faite à l'autre, la justice rendue, la coopération et, souvent, la tendresse. Évidence politique et compassion constituent les deux faces d'une même pièce, l'une objective et raisonnable, l'autre subjective et sentimentale.

4.3. Des divergences

Enfin, si les sages ont très largement un discours commun, ils ont néanmoins des particularités. Par exemple, chez Marc-Aurèle, on trouve la conception d'une Raison commune au monde et à l'homme. Chez Confucius, il y a une attention spécifique aux rites, à la musique et au respect des anciens. Chez Montaigne, la démarche est nourrie par un épicurisme et une curiosité insatiable. Chez Tenzin Gyatso, l'ensemble de la réflexion s'inscrit dans un cadre bouddhiste. Même si la plupart des positions se comprennent et se tiennent hors de ce cadre, il n'empêche que l'auteur est ancré dans sa foi, par exemple lorsqu'il évoque le cycle des réincarnations. Il en va de même chez Gandhi, chez qui la foi est centrale. Dieu étant identifié à la Vérité, cette dernière prend également une place qu'elle n'occupe pas chez les autres.

Ce chapitre n'a pas encore été développé.

Bref, au terme de cette première partie, il nous semble que l'hypothèse de départ est en partie validée. Oui, les sages disent globalement la même chose. Leur discours est largement commun. Nous abandonnons le terme d'universel.

Il nous faut encore voir si ce commun peut être réfléchi au-delà du constat. Peut-on en abstraire, modéliser, un mode de pensée ?

5. Suite (à venir...)

Pour la suite du travail, nous souhaitons rester fidèle au projet initial de chercher un mode de pensée. Nous souhaitons donc partir de ce qui se dessine dans la comparaison et dans l'analyse de la sagesse de Jullien. Nous pousserons plus loin, ou plus net, pour avancer une nouvelle proposition : la sagesse s'inscrit dans ce que nous appellerons (provisoirement ?) un *paradigme de la conjonction*. Elle prend en considération, en même temps, les exigences de termes souvent considérés comme antinomiques : soi et l'autre, engagement et détachement, immédiat et durée, plaisir et ascétisme, morale et politique et économie, moyen et fin, valeur et efficacité, légalité et légitimité, originalité et conformisme, risque et prudence, ...

Jullien avait amené l'idée, en indiquant que la pensée du sage est compréhensive. Mais, d'une part, comme nous l'avons vu Jullien ne concevait pas le sage comme à la fois résistant et acceptant. D'autre part, sa conception de la sagesse avait, étrangement pour lui qui pense toujours de manière dynamique, une dimension figée. Nous avançons que la pensée sage est une pensée en mouvement, située entre des pôles, les embrassant tous à la fois. Et la tension entre ces pôles, plutôt que de paralyser l'action et la résistance, les fait exister.

Nous proposons de creuser cette piste sur un plan théorique d'abord, pratique ensuite.

5.1. Le paradigme de la conjonction : pertinence théorique

Sur un plan théorique, ce paradigme peut être envisagé de plusieurs points de vue. Quatre nous paraissent particulièrement intéressants :

1. Point de vue académique : comment se situe ce paradigme par rapport à la littérature actuelle sur la sagesse, notamment les modèles de Baltes, Sternberg ou Ardlet ?

2. Point de vue logique : comment étayer le paradigme par l'approche du tiers-inclus (Pierce, Lupasco,...) et le positionnement hors du rapport sujet / objet (Nishida, Berque,...) ?
3. Point de vue moral : comment situer le juste milieu confucéen/aristotélien ?
4. Point de vue politique : comment concevoir le conflit sans l'exclusion (Hegel, Jullien, Schmitt, Kamenarovic)

1.2. Le paradigme de la conjonction : pertinence pratique

Sur ce plan, nous pourrions suivre deux approches :

1. Historique : choisir un sage et voir si ce paradigme se retrouve dans les faits. A-t-il permis de penser et d'agir d'une manière particulière ?
Il nous semblerait intéressant de faire une étude de cas sur Gandhi et de voir comment il a développé ses coopération/conflit avec les Anglais (indépendance), Nehru (modernité), Ambedkar (religion et castes) ou le parti du Congrès (dynamique et moyen d'action) ?
2. D'actualité : choisir un sujet politique et voir si, en pratique, le paradigme permet aujourd'hui de poser des questions et d'ouvrir des pistes de façon différente.
Il nous semblerait intéressant d'aborder la question de l'inégalité, en particulier avec les travaux de Sen et Nussbaum.