

Articoli/16

«*Il nous faut donner un bon sens aux dogmes des anciens Chinois*»

Malebranche, Leibniz et le Li (理)

Michel Dupuis

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 02/06/2014. Accettato il 01/04/2015.

The deep interest of German and French Aufklärung philosophers is well known. In particular, Malebranche, the Catholic, and Leibniz, the Protestant, manifested their intellectual curiosity in a sophisticated way: the 1707 “Entretien d’un philosophe chrétien et d’un philosophe chinois sur la nature et l’existence de Dieu” of Malebranche and the Correspondence of Leibniz with M. de Rémond, and his own commentaries about Malebranche’s Entretien, constitute two steps of a dialogue about the content of Old Chinese wisdom and about the method of reading and interpreting that content in the perspective of intercultural and oecumenical integration. The notion of “li”, central in the Chinese context, is of particular relevance in this hermeneutical debate: how can we comprehend the notion and, more radically, how can we purify its core signification, going beyond tradition and traditional commentaries, and before any Christian dogmatic appropriation? Hence, Leibniz’ program: to give a good signification to old Chinese dogmas.

Il y aurait ainsi, à l’autre extrémité de la terre que nous habitons, une culture vouée tout entière à l’ordonnance de l’étendue, mais qui ne distribuerait la prolifération des êtres dans aucun des espaces où il nous est possible de nommer, de parler, de penser ¹

Une herméneutique «intégrale», non abstraite mais visée en sa concrétude, saisie par exemple en situation interculturelle, contribue à faire reconnaître l’épaisseur anthropologique du processus de compréhension. Loin d’un modèle technique, abstrait, d’échanges purement cognitifs, même secondairement affectivement colorés, l’herméneutique «intégralement» saisie met en lumière le moteur passionnel de la volonté de comprendre, les *intérêts* de l’attention, et les effets affectifs du malentendu. Recourir en ces matières à la simple (?) figure de l’altérité tend peut-être à dissimuler, à neutraliser ou à réduire le jeu intense affectif et passionnel du vouloir comprendre et du se laisser comprendre,

¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, p. 11

du vouloir prendre et du se laisser prendre. La catégorie plus classique de l'étranger reste plus adéquate finalement, pour induire l'analyse de la tension et de l'«intéressement» herméneutiques. C'est en tout cas ce fonds passionnel du vouloir comprendre que je viserai ici, en évoquant brièvement un chapitre de l'histoire de l'herméneutique moderne, situé à la jonction des XVIIe et XVIIIe siècles. L'épisode n'est pourtant guère marqué par des questions psychologiques; il concerne une controverse théologique et métaphysique de haut niveau opposant le catholique Malebranche et le luthérien Leibniz face à la tradition des classiques chinois. Dans cette controverse intellectuelle, les aspects politiques ne sont pas absents: l'expansion du christianisme du côté de la Chine engage de nombreux enjeux politico-économiques, et aussi stratégiques. Autrement dit, le problème particulier de l'interprétation métaphysico-théologique d'un terme beaucoup employé dans les textes anciens: 理, Li², s'insère dans un immense contexte où se mêlent des questions de toutes espèces: sur la religion et le salut des âmes présentes, sur l'historicité de la Révélation et en particulier sur une possible révélation biblique précoce, adressée à la Chine très ancienne, antérieure même à Confucius. Sans oublier les questions de développements techniques et scientifiques, les questions anthropologiques sur l'universelle nature humaine qui doit, en principe, bénéficier des mêmes grâces mais qui est exposée aux mêmes tentations, etc.

Les éléments historiques majeurs sont bien connus: sur le fond de la célèbre querelle des rites aux enjeux théologiques dogmatiques et pastoraux, Malebranche et Leibniz, arrivés tous deux à la fin de leur vie, décident de consacrer un écrit à ce thème, et ils développent tour à tour leur vision des choses. L'ensemble de la controverse métaphysico-théologique se condense dans une question technique nodale très précise: quel est le sens du Li? Cette question reste ouverte aujourd'hui, elle est l'une des plus cruciales que travailleront sans relâche les penseurs occidentaux soucieux de saisir les pensées chinoises en leur originalité métaphysique.

1. La détermination des sens de Li

Posons quelques éléments de la signification très complexe du terme Li. La question est gigantesque³, «Prendre en considération cette notion, c'est prendre la pensée philosophique chinoise par le cœur, et en poser d'emblée la validité comme discours philosophique»⁴ - on ne saurait mieux dire. Sans préjuger de son contenu sémantique et d'un simple point de vue stratégique, on peut considérer que le Li occupe dans les pensées chinoises une place analogue à celle du logos

² Ou «ly». Dans les textes français de l'époque, le terme est considéré tantôt comme masculin, tantôt comme féminin. Malebranche écrit toujours «le ly».

³ Quelques références sur ce thème: A. Cheng, *LI ou la leçon des choses*, in «Critique», XLIV, 1994, pp. 52-71; J. Rosker, *Traditional Chinese Philosophy and the Paradigm of Structure (Li)*, Cambridge Scholars Publishing 2012; Chan Wing-Tsit, *The Evolution of the Neo-Confucian Concept LI as Principle*, in «Tsing Hua Journal of Chinese Studies», V, 1964, pp. 132-149.

⁴ A. Cheng, *LI ou la leçon des choses*, cit., p. 52.

en régime occidental, c'est dire que la définition de cette notion centrale s'inscrit dans l'histoire des pensées, des dialogues et influences entre ces pensées. Les spécialistes s'accordent assez largement sur le fait que le bouddhisme a modifié en profondeur les sens originaux de Li, en lui confiant le rôle d'un principe autonome absolu, tandis que les traditions chinoises anciennes en restaient à la conception d'un ordre interne aux choses. L'étymologie du mot manifesterait cette signification d'organisation ordonnée au cœur des choses: Li renvoie au jade, à la structure – aux «veines» - du jade, et puis au travail du jade. Cet ordre au cœur des choses ou de la matière possède deux caractéristiques que je voudrais mettre en évidence: d'abord, c'est un ordre d'intelligibilité, ouvert à la compréhension d'ailleurs pratique, avant tout (comment bien agir, se bien conduire?) - disons un «ordre à lire», ce qui renvoie à nouveau au logos, mais cette fois du point de vue du contenu; ensuite, c'est un ordre d'harmonie et de correspondance entre les choses, d'interrelations complexes qui constituent aussi bien l'unité que la différenciation de tout ce qui est, et cet ordre chacun peut le reconnaître et le respecter – c'est un «ordre à suivre». Comme toujours dans ces pensées, le pratique et le théorique sont intimement liés. Des auteurs anciens, tel Xun zi⁵, développent des considérations ascétiques qui permettent de se libérer des obnubilations qui troublent la vision globale par des vues et des visées partielles. Il s'agit bien de reconnaître le fin fond de la réalité des choses: la divination a le même objectif – la saisie du réel tel qu'il se donne à lire selon le Li. Le moment venu, et pour celui qui en est capable, sur la base de cette vision, il s'agira en outre de représenter dans l'œuvre d'art la réalité des choses, sans trahir mais en rejoignant le Li. Notons encore que le néo-confucianisme sera nommé *lixue*, école du principe.

A la fin du XVIIe siècle, alors qu'ils sont bien introduits en Chine et installés dans un travail d'exégèse et de traductions des textes confucéens, les missionnaires Jésuites commencent à diffuser les données recueillies et très vite, ces dernières font l'objet d'après discussions doctrinales en Europe. La question de la signification de Li devient absolument centrale. Comme on le sait, Leibniz s'est intéressé précocement aux affaires chinoises⁶, et il rédige une importante préface au recueil *Novissima Sinica* qu'il publie en 1697 sans

⁵Après le fondateur Confucius et le premier disciple Mencius, Xun zi, qui appartient lui aussi à la première tradition confucéenne, revient à plusieurs reprises et de manière enfin systématique, sur la nécessité de corriger les illusions de la connaissance des choses. La vision partielle, fixée sur un aspect seulement de la réalité, constitue une forme particulièrement nuisible de ces illusions, car cette partialité du point de vue empêche de percevoir le Li et aussi le «grand li» (), c'est-à-dire le grand principe ou l'ordre de la totalité (*Xun zi*, chapitre 21 in *Philosophes confucianistes*, Pléiade 2009, pp. 1117-1141).

⁶La littérature scientifique portant sur cet intérêt est abondante depuis le début du XXe siècle. Elle documente les faits historiques (contacts et rencontres de Leibniz sur le sujet) et textuels (la correspondance, tout particulièrement), et à partir de ces faits, elle contextualise la problématique qui prend chez Leibniz une authentique dimension géopolitique. On pourra consulter, parmi bien d'autres références récentes, W. Li, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert*, *Studia Leibnitiana Supplementa* 32, Steiner 2000; W. Li, H. Poser (eds), *Das Neueste über China. G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*, *Studia Leibnitiana Supplementa* 33, Steiner 2000; F. Perkins, *Leibniz and China. A Commerce of Light*, CUP Cambridge 2004.

développer cependant d'analyse systématique consacrée à aucun concept précis. De son côté, Malebranche compose durant l'été 1707 et publie en 1708 un texte spécifiquement consacré à l'interprétation métaphysique du Li: c'est le célèbre *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, qui constituera l'élément déclenchant d'une fameuse polémique avec les Jésuites. Leibniz lit et annote l'*Entretien*⁷, et d'une certaine façon, il répondra à Malebranche en 1715 dans ce qu'il nomme lui-même son Discours sur la théologie naturelle des Chinois, inséré dans une longue lettre adressée à son correspondant français M. de Remond.

2. Le point de vue de Malebranche

On peut percevoir de diverses manières l'intervention de Malebranche en 1708. Véritable «pièce de combat», selon A. Robinet, l'*Entretien* s'oppose à la tolérance théologique des Jésuites, mais il s'explique surtout, quoiqu'implicitement, avec le spinozisme et aussi avec la pensée d'Arnauld. Bref et résolu, l'*Entretien* positionne la philosophie malebranchiste parmi les références décisives en matière de mission universelle. Au vu des réserves de Malebranche lui-même qui ne cherchait manifestement pas la polémique⁸, le texte apparaît davantage comme une espèce de bilan personnel ou de mise au point réalisée à la demande insistante de ses proches. Détail amusant mais significatif: Malebranche entame la composition de l'*Entretien* durant son séjour chez Monsieur de Remond en juillet 1707 –le futur destinataire des réflexions que Leibniz développera précisément à partir du texte publié par Malebranche⁹.

Malebranche n'est ni historien, ni géographe, ni ethnographe. Excellent scientifique pourtant, le penseur religieux entretient peu d'intérêt pour les choses qui ne semblent pas concerner directement le salut et le chemin qui y conduit, par la foi, la raison et aussi les sentiments. Il n'a peut-être rien lu des classiques chinois et qu'il se fie entièrement à des informations de seconde main, amenées il est vrai par quelques interlocuteurs de choix, dont le fameux Artus de Lionne, évêque de Rosalie, qui l'aura convaincu de rédiger l'*Entretien*. L'*Avis* introductif que l'on connaît aujourd'hui, mais qui fut rédigé quelques mois après la première publication de l'*Entretien* afin de contrer la polémique très vive allumée par les Jésuites dans leurs *Mémoires de Trévoux*, pose très clairement les termes des débats. La notion centrale de l'*Entretien* est le Ly¹⁰, dont Malebranche retient les propriétés suivantes déterminées par les penseurs chinois, et qui constituent aux yeux de l'oratorien autant d'erreurs métaphysiques et théologiques qu'il faut rectifier: a) le Ly et la matière sont les deux seuls genres d'être qui existent et

⁷ Voir *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, textes présentés par A. Robinet, Paris 1955, pp. 483-489.

⁸ En témoignent divers éléments éditoriaux: diverses pièces paratextuelles ajoutées au cours des éditions successives de l'*Entretien*, contre l'avis de Malebranche lui-même, tendent à souligner l'opposition aux Jésuites (voir l'*Avis*, rédigé après coup),

⁹ Pang Ching-Jen, *L'Idée de Dieu chez Malebranche et l'Idée de Li chez Tchou-hi*, Paris 1942.

¹⁰ Malebranche l'écrit systématiquement «Ly».

l'un et l'autre sont éternels; b) le Ly peut être nommé «souveraine Raison, règle, sagesse, justice»; c) le Ly ne subsiste pas en soi, hors matière. Il est ainsi considéré comme une forme ou «comme une qualité répandue dans la matière»; d) le Ly, quoiqu'étant sagesse et intelligence souveraine, n'est ni sage ni intelligent; e) de même, le Ly n'est pas libre: «il n'agit que par la nécessité de sa nature, sans savoir ni vouloir rien de ce qu'il fait»; f) le Ly «est la lumière qui éclaire tous les hommes, et [...] c'est en lui que nous voyons toutes choses». Cette formule du prologue johannique, Malebranche l'utilise pour rapprocher les perspectives chinoise, chrétienne et malebranchiste à la fois. Elle vise le fait que le Ly est supposé «informer» une matière particulière, «épuration et organisée» qui n'est rien d'autre que l'esprit humain - matière ainsi rendue intelligente, sage et juste¹¹. Sous la condition de ces «corrections», Malebranche parle désormais du «vrai Ly»: «c'est dans le vrai Ly qu'est la vie des intelligences, la lumière qui les éclaire»¹².

Quelle est la stratégie de Malebranche dans cette détermination du sens métaphysique de Li ? Elle est à la fois dogmatique et rationnelle. Dogmatique car manifestement, la vérité est chez lui, ou plutôt chez nous les humains qui avons reçu, sans la mériter, la grâce de la révélation chrétienne et du même coup, la responsabilité de diffuser cette bonne nouvelle, à savoir que tous les hommes peuvent être sauvés s'ils se convertissent à cette révélation. C'est un aspect de cette herméneutique dogmatique modérée que la capacité de saisir des éléments - termes, notions, concepts - immergés dans une culture païenne, d'en étudier la signification et d'y trier ce qui vaut et ce qui ne vaut pas, et enfin d'opérer les corrections nécessaires et possibles. C'est très clair dans le cas de l'analyse sémantique de Li: on parcourt l'ensemble des prédicats attribués à la notion, et l'on aménage. Ce n'est pas sans rappeler la tactique de la théologie négative des noms divins, et cela concerne aussi la question de l'analogie adéquate des noms et des êtres, on y reviendra. La stratégie malebranchiste est ainsi foncièrement rationnelle: elle use d'une grammaire et d'une logique précises où les contradictions sont interdites, même si l'analogie introduit la souplesse qui échappe à l'univocité d'une part et à la pure équivocité d'autre part. Un peu moqueur, Leibniz fera remarquer que Malebranche cherche à convertir son interlocuteur plutôt au malebranchisme qu'à la religion chrétienne... mais cela devient presque un détail dans ce mouvement herméneutique d'une compréhension qui cherche, avec la meilleure volonté du monde et le plus beau souci des âmes perdues, à récupérer le vrai, à l'isoler du faux, à le purifier en rectifiant tout ce qui peut l'être¹³. La prétention que s'autorise une telle herméneutique dogmatique et rationnelle, revient à s'octroyer implicitement la capacité d'identifier, et puis d'arracher, l'ivraie avant la saison, quitte à contredire le conseil évangélique.

¹¹ On parle de l'*infusion* de l'âme dans le zygote...

¹² Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, in *Oeuvres Complètes*, XV, Paris 1958, p. 19.

¹³ Il faut remarquer que la rectification (des noms, certes), est un thème majeur du confucianisme: loin d'un simple souci terminologique formel, il ne s'agit de rien moins que de la juste perception de la réalité qui fonde le développement et la culture de soi au niveau d'une sagesse individuelle d'une part et d'autre part le juste gouvernement de la nation.

De façon générale, les commentateurs sont sévères à l'égard de Malebranche qui, à la fois, «fait preuve d'une totale incompréhension, et d'une grande clairvoyance»¹⁴. Il est mal informé du dossier et sa tentative de mise en accord de la pensée chinoise avec la théologie chrétienne et la pensée chinoise moyennant la «rectification du nom», c'est-à-dire la définition du *Ly*, révèle surtout la cible que Malebranche aperçoit, pressent, devine derrière cette pensée chinoise de l'unique substance subtile et matérielle: le spinozisme, évidemment. «Si les Chinois sont athées [aux yeux de Malebranche], c'est parce que leur métaphysique ressemble à s'y méprendre à celle de Spinoza», commente Ch. Frémond¹⁵. A lire la réappropriation que se font certains lecteurs contemporains de cette pensée ancienne, on se dit que le pressentiment ou l'intuition de Malebranche étaient fondés.

3. Le point de vue de Leibniz

Six ans plus tard, en 1714, Leibniz, toujours très informé des affaires chinoises est pressé par M. de Remond de s'expliquer sur la philosophie chinoise. En septembre 1715, celui-ci envoie à Leibniz deux pièces importantes du dossier: l'*Entretien* de Malebranche et le *Traité* du père Longobardi que le philosophe va lire immédiatement. Malebranche décède le 15 octobre. En novembre, Leibniz lit l'*Entretien*, et le 17 janvier 1716, il annonce à son correspondant français: «Bien loin d'avoir oublié les Chinois, j'ai fait un discours entier sur leur Théologie, touchant Dieu, les Esprits et l'Ame. Et il me semble qu'on peut donner un sens très raisonnable à leurs auteurs anciens. Il ne me paraît point que la conférence du Philosophe Chrétien avec le Philosophe Chinois, imaginée par le père de Malebranche, convienne assez aux personnages»¹⁶.

Dans la longue lettre du 27 janvier 1716 à de Remond, Leibniz déploie en quatre sections un véritable essai sur la philosophie chinoise, qu'il va discuter à partir de sources explicites. L'ampleur de l'analyse intègre l'étude du *Li* sans s'y limiter, puisque, bien au contraire, Leibniz fait émerger de sa lecture des *Classiques* le *qi*, une notion largement sous-estimée dans les commentaires qu'il a pu lire.

Le point de vue de Leibniz impose clairement trois thèmes liés entre eux et dont la portée herméneutique est cruciale. Premièrement, il faut distinguer la pensée des Chinois anciens et celle des Chinois modernes, c'est-à-dire le corpus ancien proprement dit et d'autre part les lectures, commentaires, reprises, traductions ultérieurs. Par delà les réflexions des Lettrés qui commentent en des sens divers (y compris en plaidant pour l'athéisme chinois), Leibniz insiste pour que nos lectures remontent à la source, à la pureté et à l'originalité de la philosophie chinoise. On reconnaît ici un principe clé de l'herméneutique

¹⁴ C. Frémond, «Présentation» in G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, L'Herne 1987, p. 18.

¹⁵ *Ivi* p. 19.

¹⁶ *Ivi*, p. 47.

réformiste, qui s'applique à toute transmission textuelle, qu'elle soit occidentale ou chinoise.

Deuxièmement, la distinction des textes originaux et des commentaires subséquents renvoie à une considération profonde accordée à ces textes fondateurs qui ont des choses à nous enseigner¹⁷. La pensée chinoise nous interroge autant que nous l'interrogeons. Certains éléments théoriques qui semblent à première vue aberrants rejoignent en réalité des réflexions occidentales pertinentes: ainsi la question des esprits toujours nécessairement liés à une forme de corps – c'est un thème étudié par Leibniz dans sa propre philosophie, et il le souligne très explicitement. La valeur intrinsèque de la pensée chinoise fait qu'il n'est pas du tout incongru d'imaginer une situation pourtant peu probable, celle, dit Leibniz, où des missionnaires chinois nous seraient envoyés, qui auraient eux aussi à distinguer nos textes fondateurs des commentaires scolastiques, et à traiter de questions métaphysiques complexes sur la matière. Eux aussi auraient à écarter les doctrines des athées, et devraient «s'opposer au torrent des sentiments de ces lettrés» et «se moquer de leurs moqueries»¹⁸. Le principe de respect et de considération de la valeur intrinsèque des pensées vaut dans les deux directions de l'envoi de missionnaires – d'ouest en est, ou d'est en ouest-, c'est-à-dire que ce principe vaut pour toute herméneutique interculturelle. Ainsi, le lecteur étranger, tout extérieur à la Chine, doit pouvoir corriger «ceux qui se sont écartés de la vérité et même de leur propre antiquité»¹⁹. Cela vaut pour l'ensemble de la doctrine chinoise, dont Leibniz rappelle qu'elle est une «théologie naturelle, vénérable par son antiquité» établie «longtemps avant la philosophie des Grecs». Leibniz exprime très clairement sa position, finalement très pragmatique: «Ce serait une grande imprudence et présomption à nous autres nouveaux venus après eux, et sortis à peine de la barbarie, de vouloir condamner une doctrine si ancienne, parce qu'elle ne paraît point s'accorder d'abord avec nos notions scolastiques ordinaires. Et d'ailleurs il n'y a point d'apparence, qu'on puisse

¹⁷ Le 2 décembre 1697, Leibniz rédige deux lettres au contenu parallèle. Au père Bouvet: «rien de plus grand à faire de nos temps, tant pour les Chinois que pour nous, puisque nous pourrions leur donner quasi tout d'un coup, et par une manière d'infusion, nos connaissances, et à notre tour, nous pourrions apprendre d'eux, aussi tout d'un coup, un monde de nouvelles notices, que sans cela nous n'aurions point obtenues en je ne sais combien de siècles». Au père Verjus: «[les choses concernant la Chine] où je prends tant de part, parce que je juge que cette mission est la plus grande affaire de nos temps, tant pour la gloire de Dieu et la propagation de la religion chrétienne, que pour le bien général des hommes et l'accroissement des sciences et arts chez nous aussi bien que chez les Chinois, car c'est un commerce de lumières, qui nous peut donner tout d'un coup leurs travaux de quelques milliers d'années, et leur rendre les nôtres; et doubler pour ainsi dire nos véritables richesses de part et d'autre. Ce qui est quelque chose de plus grand qu'on ne pense» (je souligne; Frémond, «Présentation», cit., p. 147). La formule extraordinaire revient en août 1705 dans une lettre: «Si j'étais jeune, j'irais en Moscovie et peut-être jusqu'à la Chine pour établir cette communication de lumières» (cité par J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre*, Alcan 1907, p. 105).

¹⁸ G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle*, cit., p. 86.

¹⁹ *Ivi*, p. 78.

détruire cette doctrine sans une grande révolution. Ainsi il est raisonnable de voir si on ne pourra pas lui donner un bon sens»²⁰.

Un troisième principe herméneutique est évoqué par notre philosophe parfaitement conscient des problèmes de transmission des textes. Ce principe rappellera le principe cartésien de la morale par provision – c'est le terme utilisé par Leibniz. Comment en effet «donner un sens raisonnable»²¹ à des textes parfois lacunaires, à la limite de l'incompréhensible, souvent mal retranscrits ? Il s'agit de «demeurer d'abord en suspens»²². Le sens raisonnable ne saurait s'accommoder de contradictions: si donc il se trouve des contradictions, soutient Leibniz, il faut les attribuer à des sectes différentes. Voilà parmi bien d'autres, des exemples d' «interprétation adoucissante»²³ qui permet de soutenir qu'en effet, les Chinois reconnaissent l'existence d'une substance spirituelle même si certains d'entre eux n'ont pas les idées claires et continuent à attribuer de la matière à certains esprits et réciproquement. Rien de grave, semble-t-il, dans ces visions qu'on trouve aussi chez certains chrétiens, et donc, à l'issue de la longue exposition des caractéristiques métaphysiques attribuées au Li, y compris celle de «nature naturante», Leibniz pose la question: «après cela, ne dirait-on pas, que le Li des Chinois est la souveraine substance que nous adorons sous le nom de Dieu ?»²⁴. Voilà un résultat de cette interprétation «adoucissante» qui échappe au père Longobardi sur le *Traité* duquel Leibniz appuie son analyse, et qui considère pour sa part que le Li n'est rien d'autre que la matière première: erreur et tentation pour une pensée religieuse imprudente !

Manifestement, il est absurde de soutenir qu'une matière primitive, passive, soit principe d'action. Il faut donc entendre autrement. Reprenons la formule de Leibniz: «Ces expressions ont besoin d'une interprétation adoucissante»²⁵. Quand on lit, chez les auteurs chinois tout comme chez les penseurs occidentaux, par exemple que l'âme est de l'air, «le mot doit être ambigu», note Leibniz. De même, la vie, le savoir ou l'autorité doivent se dire/lire de manière analogique.

²⁰ Ivi, p. 81. Ce principe est proche d'un thème essentiel du confucianisme – celui de la réciprocité – et J. Gernet rappelle que l'un des reproches faits aux missionnaires était précisément celui de manquer du sens de la réciprocité; il commente: «Du point de vue chrétien, aucune réciprocité n'est concevable: la vérité ne peut être mise en balance avec l'erreur» (J. Gernet, *Chine et Christianisme. Action et réaction*, Paris 1982, p. 109).

²¹ Ivi.

²² G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle*, cit., p. 87. Malebranche évoque à sa manière ce principe de retenue. Le philosophe chrétien déclare à son interlocuteur chinois: «avouez qu'il y a bien des choses que ni vous ni moi ne pouvons comprendre» (Malebranche, *Entretien*, cit., p. 33).

²³ G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle*, cit., p. 88. Leibniz parle aussi d'explications «accommodantes» à propos des exégèses de Ricci. Il existe diverses formes de «conciliation». Seules les raisonnables, universellement admissibles sans doute, valent. J. Gernet a analysé la perception par les Chinois de ce qui put paraître un «double jeu herméneutique» de la part de Ricci: une herméneutique douce et délicate cacherait une stratégie violemment dénoncée par des lettrés: «[les missionnaires, appelés Barbares] veulent emprunter le bonnet et la robe des lettrés pour introduire leur doctrine jusqu'à la Cour, afin de pouvoir mieux répandre leur poison» (J. Gernet, *Chine et Christianisme*, cit., p. 75).

²⁴ G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle*, cit., p. 85.

²⁵ Ivi, p. 88.

Si donc les Chinois soutiennent que le Li n'a pas la vie, c'est qu'ils entendent ici la vie «anthropopathôs», «à la manière humaine, et comme elles sont dans les créatures»²⁶. Et Leibniz de rappeler que c'est à peu près ce que fit Denys, en théologien et en spirituel, en soutenant que Dieu n'est pas un Être.

De cette façon, «toutes ces expressions des Chinois reçoivent un bon sens»²⁷. Notons qu'«on peut pourtant donner encore un meilleur sens à leurs paroles», remarque Leibniz, à condition de recourir à sa propre métaphysique. C'est que le modèle de la convenance et de l'harmonie préétablie permet de mieux comprendre encore les manières de parler de «nécessité» ou de «non-volonté»: «Il se peut que par abus, ils aient appelé cela nécessaire, parce qu'il est déterminé et infaillible; tout comme plusieurs en Europe se servent de cette expression»²⁸. De plus, les penseurs anciens restent parfois élémentaires: ainsi, tel auteur cherche «la différence des esprits dans les organes» (de vision, par exemple), «comme font beaucoup de nos philosophes, faute d'avoir connu l'harmonie préétablie, mais au moins il ne dit rien de faux» conclut Leibniz, très compréhensif. Disons encore que l'allusion à Spinoza revient fréquemment: les affaires chinoises sont l'occasion, pour Leibniz aussi, de régler des questions strictement européennes qui ont la particularité d'exiger les mêmes qualités herméneutiques universelles: la souplesse et l'intelligence²⁹.

Évoquons, pour terminer, un dernier principe herméneutique mis en œuvre ici, et qu'on pourrait nommer «principe d'aberrance». Tirant les leçons des herméneutiques anciennes, et des controverses exégétiques de la Réforme et de la Contre-réforme, ce principe en appelle à la maîtrise ou au contrôle herméneutiques. En effet, au fil du temps, la recherche d'une compréhension cohérente d'un passage obscur par exemple, tend à produire un excès de significations aberrantes, et ouvre généralement une portée symbolique et magique (?): c'est le cas, dit Leibniz, des 64 figures du Yi jing dont les Chinois postérieurs «ont fait [...] je ne sais quels symboles et hiéroglyphes, comme on a coutume de faire quand on s'écarte du véritable sens»³⁰.

²⁶ Ivi, p. 91.

²⁷ Ivi, p. 93.

²⁸ Ivi, p. 91.

²⁹ Je ne développe pas ici la question du sens de *tian*, qui a beaucoup préoccupé nos auteurs: le terme désigne-t-il simplement le ciel concret, visible, météorologique ? Ou bien un au-delà ? Le décret du pape Clément IV, en 1704, donnant une fois encore tort aux Jésuites, exige que l'on reconnaisse la prégnance du sens historique ou littéral du terme, sans quoi on tombe dans l'idolâtrie, en percevant un sens spirituel doublant le sens de base. D'où la seconde interdiction, de reprendre la formule laissée par l'empereur: «adorez le ciel...» désormais plurivoque et idolâtre...

³⁰ G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle*, cit., p. 139.

4. L'herméneutique interculturelle: finitude présente et unité à déployer

Au cœur de cette conversation sino-occidentale à laquelle ils décident de prendre part, Malebranche et Leibniz assument, depuis un lieu commun, celui de l'onto-théologie occidentale dont chacun d'eux écrit une variante personnelle, des perspectives différenciées, qui partagent certains éléments et qui se séparent sur d'autres. Ainsi, Leibniz apparaît davantage comme le penseur de l'ouverture et de l'échange – du «commerce» au sens ancien³¹, mais Malebranche partage avec lui la confiance en la Raison universelle, qui autorise ultimement la mutuelle compréhension au travers des manifestations culturelles et expérientielles particulières, marquées par le temps et les circonstances. De la manière qui lui est la plus caractéristique, Malebranche rappelle au début de l'*Entretien* sa conviction que tous les hommes de toutes les époques trouvent en eux l'idée de Dieu, et il est remarquable que ce même *Entretien* commence par La question qui convient, puisque, sans aucun préambule, le philosophe chinois interroge immédiatement son partenaire occidental identifié comme chrétien, théologien et missionnaire: «Quel est le Seigneur du ciel, que vous venez de si loin nous annoncer?». Sur ce fond universel, reconnu comme non problématique, aux yeux de Leibniz comme à ceux de Malebranche, le travail de la pensée est d'«accommoder» les visions particulières: tantôt de corriger, tantôt d'ajuster, souvent de mettre au point, les formules, les définitions, les visions. Le travail est sans doute rendu plus difficile, surtout chez Malebranche, par une ombre portée sur le champ – l'ombre ou le spectre du spinozisme, que l'Oratorien garde en permanence sous les yeux, au prix d'une perspective plus claire sur les pensées chinoises dont il n'est peut-être pas très curieux. Il le reconnaîtrait aisément lui-même. Et de son côté, Leibniz se trouve bien plus proche des Jésuites que des autorités théologiques romaines dans l'évaluation de l'accommodement acceptable des pensées, des comportements et des rites. Quand il écrit à de Remond en janvier 1714: «J'ai tâché de déterrer et de réunir la vérité ensevelie et dissipée sous les opinions des différentes sectes des philosophes, et je crois y avoir ajouté quelque chose du mien pour faire quelques pas en avant», Leibniz dit à la fois sa conviction du travail historique de la vérité et sa prétention de pouvoir agir en faveur du déploiement de cette vérité plus entière. On peut considérer que cela doit être vrai pour toute philosophie, mais chez Leibniz la foi et la conviction en une diversité qui se résout en unité constituent une herméneutique particulièrement engagée et agissante. Selon une formule heureuse à moitié seulement, on verrait ici une herméneutique de vrai diplomate...

Quoi qu'il en soit, les textes le manifestent assez nettement, Leibniz développe, bien plus que Malebranche, des considérations méthodologiques censées aider à la construction du «commerce». On l'a vu, quelques principes herméneutiques sont brièvement mais explicitement évoqués, et il convînt d'en

³¹ Et retrouvé de nos jours dans l'œuvre de Levinas notamment. Voir F. Perkins, *Leibniz and China*, cit., chapitre 5, pp. 199-208.

ajouter ici un dernier: pour Leibniz il importe de prendre en vue la totalité d'un texte ou d'une tradition, plutôt que telle ou telle formule particulière, isolée de son contexte – c'est le tout qui engage la compréhension adéquate de la partie. Ce faisant, on évite bien des faux procès et de mauvaises querelles, l'écart ou l'incorrection locaux disparaissant à l'échelle de la pensée complète qui assure le sens des détails. C'est finalement le sens même d'une «théologie naturelle» qui se trouve mis en jeu: pour Leibniz, cette théologie est foncièrement une herméneutique de la «nature», et elle sera authentiquement théologique si elle bénéficie à son tour d'une herméneutique de cette herméneutique, avec les risques, les devoirs et les niveaux de tolérance qu'impliquent ces herméneutiques. En finale, il s'agit bien, en effet, chez Leibniz autant (mais moins rapidement) que chez Malebranche, de valider ces herméneutiques. Le «commerce» ne conduit aucunement au relativisme, mais il impose la réciprocité des regards et des mises en cause lors d'un véritable échange. Sur ce point, Malebranche paraît, psychologiquement et dogmatiquement, moins disponible.

Le débat évoqué portait sur un seul mot... mais ce mot unique est lié à un intertexte infini et la variété de ses usages fait douter de sa «présence réelle». Que veut donc dire le mot Li ? A quels dialogues compréhensifs engage-t-il ? Qui veut le comprendre et en vue de quoi ? Comment se mettent en tension, à ce moment particulier de l'histoire des interprétations de ce terme technique, les trois pôles suivants: premièrement, le désir, la volonté, la prétention de comprendre d'abord et puis d'ajuster, d'adapter, de corriger; deuxièmement, la finitude des comprenants et des situations; et troisièmement le fantasme, peut-être à l'œuvre chez certains des acteurs, d'une perfection de la divination au sens de Schleiermacher ? Autrement dit, comment s'articule le travail herméneutique en fonction du pôle de l'intention subjective, du pôle des limites objectives des possibilités et enfin du pôle de l'horizon utopique de l'accomplissement de la compréhension. Je voudrais conclure en esquissant une dialectique de ces pôles sur la base de trois suggestions respectivement entendues de Ricoeur, de Gadamer et de Ricoeur une fois encore.

D'abord, «le langage est en fête», écrit Ricoeur à propos du mot autorisé à libérer sa polysémie dans le contexte poétique, ce mot, notre mot Li par exemple, qui fait partie des «grands mots», des «mots puissants» qui «opèrent la capture de quelque aspect de l'être, par une sorte de violence qui délimite cela même que le mot ouvre et découvre. Ce sont les grands mots du poète, du penseur: ils montrent, ils laissent être ce qu'ils entourent de leur enclos»¹, A cette merveille et à cette fête se rapporte ce qui ressemble à une compétence ou à une capacité humaines universelles de langage, écrit Ricoeur en 2004, mais celles-ci sont proprement démenties par leur «effectuation éclatée, disséminée, dispersée»².

¹ P. Ricoeur, *La structure, le mot, l'événement*, in *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, p. 96.

² P. Ricoeur, *Sur la traduction*, Paris 2004, p. 23.

Puis, quand Gadamer, à la fin de *Vérité et méthode*, réaffirme avec force la finitude de l'événement de compréhension à un moment donné de l'histoire³, il apporte une nuance fondamentale à sa théorie de la compréhension du langage, selon laquelle, pour reprendre sa célèbre formule: «L'être qui peut être compris est langage»⁴. C'est vrai également, ajoute-t-il de la compréhension des textes de la tradition, donc d'une culture et d'une langue autres. La compréhension philosophique occidentale du Li au XVIIIe siècle nous met dans une situation encore plus radicale: l'étrangèreté des pensées et des mots radicalise en effet la finitude et la transforme en authentique vulnérabilité de la compréhension.

Enfin, retour à Ricoeur, le soin qu'exige la compréhension vulnérable prend la forme concrète de la vérification, du retravail, de la répétition critique: ce sera le moment de la «recompréhension» qui correspond à la retraduction toujours nécessaire. Si le risque «qui fait de la rencontre de l'étranger dans sa langue une épreuve, est insurmontable»⁵, la seule voie praticable est celle du travail: travail de deuil de la traduction parfaite, travail d'hospitalité langagière, travail interminable de retraduction.

Cette dialectique à trois temps repose sur ce que Ricoeur désigne comme «ce fait massif caractéristique de l'usage de nos langues: il est toujours possible de dire la même chose autrement»⁶. Personnellement, je ne suis pas tellement assuré du «fait» mais je perçois le pari ou ce que j'appellerai l'archi-espérance de l'herméneutique: qu'à travers la richesse et la dispersion, qu'à travers l'effort (de traversée, justement), qu'au cœur de l'énigme de l'étrangèreté des langages et des manières, une parenté des humains justifie le travail interminable de compréhension. Sur ce point, la réflexion herméneutique rejoint des intuitions très anciennes, issues de traditions à la fois dogmatiques (ce sont des spirituels chrétiens qui reconnaissent en Christ le logos de Dieu) et libérales (ils croient en la libre effusion de l'Esprit dans l'amour de Dieu pour tous les hommes). Le débat chinois entre Malebranche et Leibniz s'inscrit dans cette histoire d'une herméneutique qui enracine la compréhension dans une volonté entêtée mais modeste de comprendre, la compréhension étant avant tout le mouvement de «reconnaissance» de la vie partagée, d'une vérité partagée elle aussi, non pas fracturée et qu'il faudrait reconstituer après l'accident, mais en cours de création et en voie d'accomplissement.

Michel Dupuis, Université Catholique de Louvain
✉ dupuis@risp.ucl.ac.be

³ «Partant de l'aspect langagier de la compréhension, nous soulignons, par contre, la finitude de l'événement de langage dans lequel la compréhension se concrétise à chaque fois. Le langage que les choses tiennent – quelles qu'elles soient – n'est pas le *logos ousias* et ne s'accomplit pas dans la vision qu'une intelligence infinie a d'elle-même; cette langue est la langue qu'entend notre être fini et historique, quand nous apprenons à parler» (H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris 1996, p. 502).

⁴ Ivi, p. 500.

⁵ P. Ricoeur, *Sur la traduction*, cit., p. 43.

⁶ Ivi, p. 45.