

RECENSION

JACQUES DEMORGON

François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.

1/ Vous êtes en train de recevoir treize lettres de François Jullien. Déjà les trois premières vous surprennent par leur prise en charge successive de trois concepts de portée différente. D'abord, *l'universel*, objet philosophique incontestable. Ensuite, *l'uniforme* qui s'élève à la dignité de concept : faut-il que « les temps changent » ! Enfin, *le commun* : on en est toujours loin. Déjà, vous relisez pour bien comprendre. On dirait que chacun des trois met souvent les habits des deux autres !

2/ Dans les lettres quatre, cinq six, sept, Jullien analyse avec rigueur la généalogie européenne de l'universel occidental. Il rappelle qu'en Grèce ancienne, *le commun* en politique, et *l'universel* en philosophie s'entretiennent déjà. Mais, surtout, ensuite, ils vont connaître deux grandes rencontres : - au sein de la citoyenneté romaine étendue à l'empire ; - au cœur de l'église chrétienne que Paul proclame catholique - c'est-à-dire universelle - puisque adressant le même message à tous les humains sans faire entre eux la moindre distinction. Vous comprenez pourquoi, en Occident, *l'universel* impressionne : philosophique avec les Grecs, politique avec les Romains, religieux avec les Chrétiens ! D'autant qu'il se renforce encore, avec l'éthique universaliste de Kant, la philosophie de l'histoire de Hegel, la Déclaration universelle des Droits de l'Homme. L'universel s'est bien constitué en Occident comme une arme culturelle de première grandeur.

3/ Toutefois, l'Antiquité, et même la modernité, c'est fini ! Nous sommes dans la post-modernité de la mondialisation. La notion d'*uniforme* et sa réalité prennent du galon. Quant au *commun*, tantôt il se banalise, tantôt il tombe en lambeaux. Alors *l'universel* ? Vous voulez rire ! Nous vivons l'ère de la diversité des cultures ! Vous recevez maintenant les lettres huit, neuf, dix, onze, les plus complexes que vous ne cessiez de relire. Au préalable, elles ont été présentées sous l'intitulé « Enquête et problématisation ». Pour commencer, ne peut-on pas découvrir dans les autres cultures, telle notion que l'Occident pose comme universelle ?

4/ L'« Être » par exemple ? « Le chinois classique dit séparément l'« il y a » (*you*) ou l'« en tant que » (*wei*) ou l'« existence-subsistance » (*cun*) et connaît également la fonction copule « *ye* ». Mais il ne dit pas (ne pense pas) l'être au sens absolu ».

Dans ces conditions, traduire « il y a » et « il n'y a pas » par « l'être et le néant », c'est déjà trahir au profit d'une logique occidentale qui fait primer l'ontologique ; c'est recouvrir la logique chinoise qui fait primer le processus. Le « il y a » et le « il n'y a pas » doivent être compris comme organisation du réel à la source de multiples représentations et actions.

Il en va ainsi, par exemple, de « la fonctionnalité du vide (du moyeu du char qui permet à la roue de tourner, du creux du vase qui lui permet de contenir, des portes et fenêtres de la pièce qui lui permettent d'être habitée) ». Ou encore, dans la peinture, l'« il y a » de ce qui est figuré s'oppose à l'« il n'y a pas » laissé en blanc et qui l'entoure.

5/ Aurait-on plus de chance avec la vérité ? La notion occidentale de vérité focalise sur la connaissance. Le terme « en chinois classique que nous pouvons le mieux traduire par « vrai » (*zhen*) signifie plutôt « authentique « ...L'homme vrai, *zhen ren*, est caractérisé par sa « disponibilité intérieure ».

La pensée chinoise, on le voit, focalise moins sur la connaissance que sur la conduite. Pourtant, elle n'ignore pas « le jugement disjonctif » : « c'est ceci / ce n'est pas ceci » (*shi/fei*) : vrai ou faux, bien ou mal ». La pensée chinoise se méfie de la disjonction. Elle la trouve trop encline à nourrir le conflit des positions qui se durcissent, que l'on ressasse, dont ne parvient plus à sortir, au détriment de la « globalité de la sagesse et de la plénitude harmonisante du *tao* ».

La pensée chinoise se maintient dans ce souci de la bonne conduite. En référence au complexe et harmonieux fonctionnement du réel, mieux vaut déployer des articulations que de durcir des positions. Cela, en référence non pas à un primat de l'être mais à un primat des processus à l'oeuvre.

Différemment, la pensée occidentale, en élevant l'être au rang d'absolu, peut y appuyer la vérité, dès lors, elle-même conçue comme absolue. Ce qui incline la sagesse à se référer à la science.

6/ Troisième tentative : le « temps universel » de l'occident est-il présent dans la pensée chinoise ? Quand la notion fut rencontrée, elle fut « traduite par l'« entre-moments », *shi-jian*, en chinois, *ji-kan* en japonais. » Les Chinois ont pensé « d'une part, la « saison » (moment – occasion – circonstance : *shi*) ; de l'autre, la « durée » (*jiu* – se couplant avec l'espace) mais non la notion d'un temps homogène abstrait ». Là encore, le temps fait simplement partie des fonctionnements processuels sans qu'il soit nécessaire de l'en abstraire.

De son côté, l'Occident a procédé à cette abstraction du temps à partir de l'analyse répétée du déplacement des corps dans l'espace et comme contrepoint « scientifique » à l'éternité « religieuse ».

7/ Après s'être ainsi interrogé sur la présence de l'universel occidental dans les autres cultures, Jullien poursuit autrement l'enquête : les autres cultures n'ont-elles pas leur propre universel à nous proposer ?

En ce qui concerne la Chine, on sait qu'alors elle se place elle-même « au centre du monde et tient ses valeurs... pour indéfiniment exportables ». Elle n'a même pas à se poser la question d'une universalité possible. Elle n'a pas besoin de produire un concept d'universel. Elle se tient dans sa globalité territoriale d'empire du Milieu qui n'est rien moins que « le monde entre ses quatre mers ».

« Dans le plus ancien recueil de poèmes de la Chine, le *Shijing*, on lit déjà : « Universellement sous le ciel / il n'est rien qui ne soit terre du Roi... ». (*Xiaoya*, « *Beishan* »). « Universel » (*bo* repris plus tard par *pu*) signifie « qui ne saurait rencontrer de limites » ou « indéfiniment répandu ». D'ailleurs, le Roi, « nul ne peut le recevoir selon un rite d'hospitalité puisque tout sous le ciel est sa maison » « il est partout chez lui (*Xunzi*, chap. « *Junzi* », début) ».

En fait, la Chine ancienne n'a pas à se penser comme prédestinée ou privilégiée, elle est simplement « la seule civilisation ». Elle est sans extériorité car les peuples autour seront tôt ou tard sinisés. Cette opération de civilisation se fera par la diffusion des « rites » (*li*). Ceux-ci s'étendent « d'un bord à l'autre de notre activité, de la sphère du sacrificiel jusqu'à la politesse, en passant par l'étiquette à la Cour et les bienséances ».

8/ Les autres cultures n'ont pas davantage éprouvé le besoin d'ériger un universel. Tout à l'opposé de la Chine, le Japon se vit dans sa profonde singularité insulaire.

L'Inde se pense comme directement branchée sur l'ordre cosmique fait d'une multiplicité hiérarchiquement organisée et circulante de toutes les réalités.

Pour l'islam aussi, l'universel occidental est abstrait et la morale islamique « a une horreur marquée de l'abstraction ». Toutefois, à la suite des Grecs, la philosophie arabe a bien établi certains universaux logiques. Par contre, en ce qui concerne la révélation, elle n'a « pas été portée et développée dans une autre langue que celle de sa prédication initiale... Elle n'a pas subi d'épreuve universalisatrice de la traduction. Contrairement à l'évangile « parlé par le Christ en araméen mais ensuite écrit en grec ».

D'ailleurs, comment développer un souci de l'universel quand ce qui compte c'est « l'obéissance à la *sunna* qui est l'usage consacré ». L'existence est faite d'un ensemble de conduites qui ont toutes leur modèle à observer. La loi est, ainsi, un savoir développé dans « les gestes les plus faciles mais cruciaux pour la rétribution du salut ».

Autre caractéristique islamique plutôt défavorable à l'universel : « la priorité accordée à la communauté (*uma*) dont on sait que, par principe, elle a deux visages : de partage mais aussi d'exclusion ». Cette communauté, le prophète l'a constituée « sur la base d'institutions qui, dans leur simplicité native, sont à la fois religieuses, morales et politiques... Elles se fondent sur un pacte de solidarité (*walâya*) ». Ce pacte unit l'homme à dieu, excluant toute autre croyance. Il se scelle aussi « sur les champs de bataille d'une guerre certes « sainte » mais sans réelle prégnance d'un « universel de conversion ».

9/ Sur la base de ces deux enquêtes, la problématisation s'approfondit. En effet, si aucun universel ne l'est vraiment, faut-il renoncer à tout universel et, par exemple, aux Droits de l'Homme ?

Le paradoxe de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme résulte, comme pour tout autre universel, de la singularité concrète de son inscription dans l'espace et le temps de l'histoire humaine. Les Droits de l'Homme se forment, en France, au 18^e siècle, d'abord au cœur de la révolte de tous ceux qui protestent contre l'arbitraire royal, les privilèges de la noblesse, les abus du clergé catholique.

Cette déclaration va se trouver d'autant plus sacralisée que - se retirant du religieux traditionnel diversement compromis - le sacré peut se reporter sur une politique de l'homme rétabli dans ses « droits naturels ». C'est contre l'autorité et l'inégalité typiques de la société royale que l'on écrit : « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit ».

C'est parce que cela n'est pas assuré que cela doit l'être. A l'universel faible, de simple généralisation, s'ajoute l'universel fort qui est impératif.

10/ Peut-on, pour autant, imaginer une reconnaissance universelle des droits de l'Homme par toute culture ? C'est exclu !

Dans la pensée de l'Inde classique « l'Homme » ne peut même pas être isolé. Ni des animaux en raison même du cycle des renaissances, ni du groupe qui intègre l'individu avec un statut minimal, ni du monde par rapport auquel l'homme n'est que réaction.

Cette isolation impossible ne peut pas être plus fortement exprimée que par la notion de *dharma*, notion qui n'a « aucun équivalent possible (on peut le traduire aussi bien par « élément-qualité-origine - norme de la conduite- caractère des choses - morale-droit-vérité-justice, etc. ». Cette pluralité de sens a cependant son unité car le *dharma*, c'est l'ordre cosmique « la totalité de l'enchaînement des êtres », leur cohérence et leur continuité.

Mais, comment, sur ces bases, fonder une « autoconstitution politique ou une autonomie individuelle » ? Seule exception, qui n'en est pas vraiment une : en tant que « soi-même » (*atman*), corrélat de l'absolu », l'individu peut choisir la délivrance (à vrai dire, surtout s'il est d'une caste élevée). De plus, le « renonçant » ne fonde pas son individualité, il l'abolit, comme s'abolit lui-même le *dharma* en se résorbant dans le « Tout indifférencié ».

Quand le maître mot de l'Occident est Liberté, « l'Extrême Orient, face à la liberté, inscrit l'harmonie – et, à cet égard, l'Inde communique effectivement avec la Chine ».

11/ Comme Jullien le souligne : « Les Droits de l'Homme se trouvent pris sous un double tirant, de sens opposé ».

- D'un côté, ils ne « tiennent » pas devant les transcendances. C'est le cas face à l'islam. « Le Coran et la Tradition qui en émane (*sunna, charia, fatwa*) totalisent la révélation, énoncent une loi « de création divine » qui constitue « le sommet final dans la réglementation des rapports humains ».

- De l'autre côté, ils ne « tiennent » pas davantage quand prime l'immanence. C'est le cas de la Chine où les Droits de l'Homme se traduisent par *ren-quan*. *Quan* désigne « en propre la balance et l'opération de la pesée » et sert à dire aussi bien le pouvoir notamment politique (*quan-li*) que la circonstance ou l'expédient (*quan-bian et quan-mou*) ».

12/ Toutefois, cela ne saurait empêcher « les jeunes Chinois de la place *Tian'an Men* » de savoir de quoi ils parlent au cœur de cette « communauté d'intelligible qui lie l'humain.

... Car si le droit doit tenir compte également de la différence des cas, il n'émane pas en lui-même de la situation, contrairement *au pouvoir*, mais la transcende par son idéalité. En quoi, il est indéniablement une production théorique que l'Europe a favorisé ».

Certes, cela n'empêchera pas, non plus, la pensée de l'immanence de réutiliser « le vieil argument taoïste, selon lequel l'émergence des Droits de l'Homme et leurs revendications ne sont dues qu'à la perte d'une harmonie primitive ».

13/ Cette apparente impasse entraîne, en fait, un sursaut. Si « les droits de l'homme sont bien la rupture d'une plénitude... l'universel qui les habite... doit s'entendre en sens contraire de toute totalisation-satisfaction ». Se met en place la négativité inhérente à l'universel qui, dès lors, ne pourra jamais être un produit. Il ne peut être que processus permanent. Jullien entend souligner cela en introduisant le concept d'« *universalisant* ».

Ce participe présent signifie que l'universel doit « *rouvrir une brèche* » dans le confort de toute clôture culturelle. Dans l'*universalisant*, l'universel se fait « *principe qui, déçu de toute complétude acquise et la cernant déjà d'une nouvelle attente, porte – mais sur un mode intrinsèque, immanent – au dépassement.* »

14/ On peut alors se demander si renoncer à un universel, clairement énoncé, partagé, unifiant, n'est pas renoncer aussi à tout commun entre les humains ? Jullien souhaite alors explorer les façons connues d'établir le « commun » humain. La première tente d'opérer une synthèse. On a cru pouvoir ériger l'Orient et l'Occident en pôles de l'expérience humaine et célébrer le grand mariage symbolique de l'est et de l'ouest, comme a voulu le faire, par exemple, Wu Kuang-Ming (1998).

Ces prétendues synthèses présentent d'abord une vision mutilée des partenaires dans l'intention de la rendre ensuite complémentaire : occident de la raison, orient de l'intuition, temps abstrait et temps vécu. C'est chaque culture que l'on tronque et rétrécit pour faire un ensemble de morceaux recollés. La complexité humaine se caricature dans un éclectisme de bazar.

15/ Après la voie de la synthèse, celle de l'analyse. On enquête, persuadés de pouvoir établir un dénominateur commun : par exemple, la paix. Mais, celle-ci n'a pas de définition assurée. Il ne sera pas possible d'assimiler entièrement la paix au bien, et la guerre au mal. Autre point commun susceptible d'être découvert dans toutes les cultures : la réciprocité. Elle est énoncée chez Confucius ; elle l'est dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau, chez les Grecs, chez les Romains, dans l'Islam, le Bouddhisme, etc. Si on examine cette réciprocité, de façon attentive, dans chacun de ses énoncés culturels – comme l'ont fait Unger et Wohlfart (2003) pour le confucianisme – il faudra reconnaître la singularité spécifique profonde de chacune de ces cultures de réciprocité.

16/ On dispose, encore, d'une troisième voie pour trouver le commun : la recherche d'un unique et même fondement. Le plus souvent, c'est la nature humaine que l'on invoque comme une évidence. On devrait pourtant savoir qu'au long de l'histoire, les esclaves, les femmes, les noirs ont été retirés de l'humanité.

Pour Apel (1981) et Habermas (1983), le commun ne peut être trouvé que dans une éthique de la communication. Celle-ci pose qu'il y a des règles communes à toute discussion, règles qui sont des présuppositions incontournables pour produire « *la conviction et l'accord subjectif conduisant à l'acceptation d'une assertion comme étant nécessairement vraie* ». L'une de ces règles, bien connue, est le principe aristotélicien de non-contradiction ou du « tiers exclu ».

Pourtant, vue de Chine, la référence à une argumentation absolument convaincante est loin d'être au premier plan. Convaincre l'autre, n'est pas une ambition « taoïste » et même « le taoïste n'y songe guère ». Il est, plutôt, pour dire « à peine », « à côté », « au gré », et même parler (écouter) « en extravaguant », c'est-à-dire développer un art qui se joue de l'exigence persuasive si présente dans les dialogues des Grecs. « *Dans le taoïsme, cette parole sans parole... n'a plus rien de visé ou d'assigné, mais aspire à une entente implicite...s'étend aux autres de façon incitative et discrète dans l'au-delà des mots (yan wai) et sans souci des prétentions trop factives de la vérité.* »

17/ Vous êtes maintenant aux prises avec les lettres 12 et 13 qui sont les deux dernières. Elles ont été présentées, au préalable, sous le titre « Enjeux et positions ». L'une de ces positions était déjà clairement indiquée dès la fin de la lettre 11. Jullien y répond à la question : si le commun n'est « *ni synthèse, ni dénominateur, ni fondement* », d'où peut-il nous venir ? Le commun ne peut être une donnée préalable, il ne peut être que produit comme intelligibilité nouvelle. L'intelligence, « *toujours en développement, indéfiniment partageable* », est la seule vraie « ressource » commune. C'est elle qui oeuvre à partir du constat des différences et de l'épreuve des « différends ». C'est elle qui met en évidence la cohérence nouvelle d'une problématique humaine, inaperçue, incomprise.

Jullien s'est employé à construire de telles problématiques communes à la source des différences et des différends de la pensée occidentale et de la pensée chinoise. Revenons, par exemple, sur l'attachement occidental au principe de non-contradiction. La contradiction n'est pas ignorée de la pensée chinoise. Elle est présente, au troisième siècle avant notre ère, dans l'histoire de Han Fei, connue des petits chinois dès l'école élémentaire. Elle est traitée par ces philosophes logiciens que furent les Mohistes. Elle l'est enfin dans le titre de l'ouvrage célèbre de Mao Zedong (mao dun lun) : *De la contradiction Mao dun lun*. Toutefois, sans ignorer le principe de contradiction, les penseurs de la Chine antique se sont plutôt appliqués à s'en dégager, moins à le réfuter qu'à le « dissoudre ». Ce qu'ils mettent en évidence, ce sont les contraires. Ceux-ci s'opposent moins qu'ils ne se composent créant ainsi le cours naturel infiniment varié des choses et du monde. La notion de « contraire » est aussi, bien évidemment, connue de la pensée grecque. Mais « elle l'a élevée à « l'en-soi », hors de la variation alternée des phénomènes ». Ainsi, les Grecs ont serré à l'extrême l'opposition et l'ont conduite à la contradiction : « l'être ou le non-être », « le bien ou le mal ». Les Chinois ont desserré l'opposition : « la Chine n'a pas aiguisé la contradiction ; elle a pensé la communication par décloturation des opposés ».

18/ C'est la construction d'une telle intelligibilité qui représente le véritable « commun » qu'il nous faut construire entre les cultures, en passant inévitablement par les langues. C'est pourquoi cette lettre 12 s'intitule : « Des « cultures » : écarts de langue – ressources de pensée ».

Sur ces bases, les positions vont se clarifier. Nous pourrions définitivement tourner le dos à « l'humanisme mou » comme à « l'universalisme facile » qui l'accompagne. Ils veulent tout arranger à bon compte mais ne nous font rien découvrir de nouveau dans l'humain. Pareillement, nous tournerons le dos au « relativisme paresseux » qui, lui non plus, ne nous avance pas dans l'humain puisque son culturalisme étroit se borne à constater les différences et les différends comme de simples faits.

19/ Ne devons-nous pas être également sévère à l'égard de cette sorte de mythologie nouvelle qui affleure dans l'expression « dialogue entre les cultures » ? Jullien s'interroge : « *de quoi dialogue est-il le masque ?* » Il fait la critique de la notion. Il la trouve : « *désespérément faible* » compte tenu de la réalité des « *affrontements* » entre les cultures ; il la trouve « *bavarde par sa rhétorique intarissable* » ; elle est incapable de produire « *un concept exigeant* » à partir duquel « *s'orienter* ». Il trouve même la notion suspecte : « *Ne dissimule-t-elle pas, sous la parade des bons sentiments, une dispersion, trop hâtivement consentie, de la pensée du Tout, le renoncement à produire une nouvelle figure globale de la vérité, ... bref, sous ce pluralisme apparent et recommandable, un désengagement théorique qui n'ose dire son nom ?* »

« *Du point de vue de la Realpolitik, il se demande si le dialogue interculturel signifie « une incapacité nouvelle de la part des Occidentaux... à tenir encore un discours hégémonique » ; à moins qu'il ne soit « une manière enrobée de faire passer leur universalisme... qui rencontre de plus en plus de résistance de par le monde. »*

20/ Pour Jullien, stratégie discutable et pensée faible sont aussi à la source des difficultés de l'Europe. Il écrit : « *Tant que l'Europe ne se fera que par uniformisation et réduction d'écarts, sa construction... restera stérile, incapable de mobiliser : en tant qu'entreprise d'homogénéisation forcée, elle ne laisse à l'hétérogénéisation nécessaire que les issues les plus pauvres, les moins fécondes, celles du repli identitaire et du refus têtue de ce qui n'en*

apparaît pas moins de façon indéniable, comme construction commune, une logique de l'Histoire ».

Dans cette analyse, François Jullien met clairement en évidence une grande problématique de toute adaptation culturelle humaine. Il parle « *de l'essence même du culturel* » : *de la culture est toujours en train de s'homogénéiser et de s'hétérogénéiser ; de se confondre et de se démarquer ; de se désidentifier et de se réidentifier ; de se conformer et de résister ; de s'imposer (de dominer) et d'entrer en dissidence... le culturel ne cesse ainsi, sous cette tension de se transformer, c'est là son essence (la langue chinoise le dit admirablement à sa façon : wen-hua, « culture, transformation »).*

21/ Bien évidemment, la problématique de l'homogène et de l'hétérogène traverse la totalité de l'expérience humaine et concerne donc toute la production culturelle au sens premier et non pas second du terme. Jullien le précise avec une grande force : « *le culturel n'est ni isolable (comme secteur particulier d'activité), ni stabilisable puisque ne cessant de se transformer, ni non plus détachable (des sujets concernés).* » Les positions épistémologiques rigoureuses de François Jullien l'autorisent à manifester el sentiment de lassitude, voire de dégoût : « *n'est-il pas temps de sortir « la culture » des phrases creuses, journalistiques ou ministérielles, qui en noient dans ce marais la notion, entre les grands rouages des Loisirs et de la Communication, et la rendent à ce point ennuyeuse : comment peut-on encore les supporter ?* »

22/ Après toutes ses positions sur le sens de la culture et du dialogue interculturel, Jullien reprecise encore les enjeux. Même si elle est emphatique et relève le plus souvent de la pensée et de l'action faibles, l'expression « dialogue entre les cultures » doit être cependant conservée comme référence, facilement compréhensible, en face de la thèse inverse exprimée par Huntington, celle du « choc » – *clash* – entre les cultures. Cette thèse, qui se veut réaliste et qui est bien plutôt cynique, désigne « *le pluriel des cultures comme la source nouvelle – et principale – des conflits du monde à venir.* » Cette apocalypse annoncée n'est malheureusement pas exclue sous une forme ou sous une autre et nous risquons de ne pas pouvoir la contenir sans un dialogue qui remette « *en chantier les cultures entre elles, y compris l'occidentale, dans des vis-à-vis divers appelés à se multiplier.* »

Ces vis-à-vis devront bien évidemment passer par les langues mais aussi par l'étude des conduites et des histoires des peuples et des pays. Il s'agit là d'un « *infini chantier désormais ouvert après que les dernières mythologies de l'Homme ont périclité.* »

Dans cette perspective, il est indispensable de prendre en compte les apports des penseurs, de Georges Dumézil à Jared Diamond qui – comme François Jullien dans le domaine Chine-Occident – ont mis en évidence de grandes problématiques humaines communes à la source des cultures. Un travail considérable a été fait. Un travail considérable est à poursuivre pour substituer ce « commun » réel à l'uniformisation superficielle qu'engendre la mondialisation.

Il est difficile de faire comprendre l'impérieuse nécessité de ce « commun » humain. Il est tout aussi difficile pour les politiques d'en prendre conscience et de s'y intéresser mais *l'année européenne du dialogue interculturel* n'en est qu'à son printemps. Elle a devant elle un horizon de difficultés qu'elle sous-estime et, à côté d'elle, des ressources qu'elle ignore. Ses organisateurs et ses participants enthousiastes ont-ils la conscience et la volonté d'enfin « *substituer au mythe arrêté de l'Homme, le déploiement infini de « l'humain », tel qu'il se promet et se réfléchit entre les cultures* » ? Tels sont les véritables enjeux.

Bibliographie

- Apel Karl Otto (1981), « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique*, octobre, Paris, p. 895.
- Demorgon Jacques, 2005, *Critique de l'interculturel – L'horizon de la sociologie*, Paris, Ecomomca.
- Jullien François, 2004, *De l'ombre au tableau – Du mal ou du négatif*, Paris, seuil.
- Jullien François, 2006, *Chemin faisant – Réplique à ****, Paris, Seuil.
- Habermas Jürgen (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, p. 67s. tr.fr. *Morale et communication*, Paris, Flammarion.
- Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin.
- Unger U. et Wohl Fart G. (2003), « Goldene Regel und Konfuzianismus », *Minima sinica*, 2, p. 19-41.
- Wu Kuang-Ming (1998), *On the « Logic » of Togetherness, A cultural Hermeneutic*, Leiden, Brill, p. 342.
- Le Magazine littéraire*, juillet-août 2006, n°455: « Connaître et méconnaître la Chine ».