

Postface (extrait de *De l'être au vivre*, publié par Gallimard en 2015)

De l'écart au commun

Philosopher, c'est s'écarter

S'écarter, ce n'est pas seulement quitter, se séparer, s'ouvrir un retrait, abandonner les us et les thèmes de la conversation commune et même entrer en dissidence. Mais c'est également, en frayant ailleurs, se risquer là où la voie n'est plus balisée, où le terrain est devenu incertain, là où la lumière égale, étale, la lumière connue de tous, ne pénètre plus comme avant. De ce retrait, par ce recul, pourra-t-on espérer percevoir autre chose, selon un rêve enfantin qui tient toujours, ou, du moins, percevoir autrement ? « Et j'ai vu quelque fois ce que l'homme a cru voir... » – il est sûr, en tout cas, qu'on y affrontera une solitude qu'on ne saurait plus éviter. Non pas une solitude adventice et plus ou moins anecdotique, mais une solitude de principe et fatale, constitutive, qui tient à ce qu'on a commencé un jour par se dissocier, par et dans la pensée, et que cela ne sera plus effaçable. Peut-être même, du fait de cet écart, a-t-on commencé de se rendre inaudible ; et devra-t-on faire tant d'efforts, ensuite, pour réaborder le langage ordinaire, pour renouer avec les habitus et les conventions et espérer à nouveau se faire entendre : pour faire croire, en prodiguant tant de gages de bonne volonté, qu'on s'est lavé quelque peu de son étrangeté.

Cela est-il le fait – le *factum* et même le *fatum* – de tout chemin de pensée ou bien ne vaudrait-il que pour la philosophie ? Ce qui paraît certain est que la philosophie en a fait son geste premier, l'établit comme sa porte d'entrée ; et qu'elle puise dans cette résolution sa volonté. Là est son seuil. Le Père de la philosophie, en tout cas le premier dont on ait fait un « père » pour pouvoir accomplir ensuite sur lui le « parricide » et avoir à s'en écarter, lui, Parménide, le pose expressément comme condition de départ et voie d'accès. De la voie cherchée, où se risquer, celle « du droit et de la justice », il est prévenu qu'elle est « à l'écart des hommes », « en dehors du sentier battu », *ap' anthrôpon ektos patou*. La formule est même insistante dans son redoublement : elle dit à la fois qu'on a à se séparer des autres et qu'on doit sortir de l'ornière commune, de la route déjà frayée, du *patos*. Ce n'est qu'en

quittant ce champ non fiable des « opinions », *doxai*, qu'on pourra s'élever au « cœur non tremblant de la vérité ». – Ou peut-être faut-il remonter plus haut encore dans cette généalogie de l'écart d'où viendrait le philosophe ? Peut-être le premier philosophe est-il bien Ulysse, l'Ulysse de l'*Odyssée* qui, dans sa dérive, erre d'un lieu inconnu à l'autre, court d'écart en écart, avant de « rentrer ». Il s'écarte du milieu même de ses compagnons, tout en restant près d'eux : leur enjoignant de se boucher les oreilles en même temps que de l'attacher nu au mât du navire pour s'exposer seul, ne voulant (pouvant) être que seul, à la révélation dangereuse.

S'écarter de la langue et de la culture dans lesquelles, naissant là, à ce moment-là, dans ce lieu, milieu, et dans ce contexte, on a commencé d'ouvrir les yeux, de découvrir et d'apprendre, de se former et de se constituer en « sujet » ; et s'en écarter par choix délibéré ou je dirai stratégique, comme je l'ai fait en passant d'Europe en Chine, n'est donc, somme toute, que réitérer le geste même de la philosophie, son geste premier, mais à nouveaux frais, en exacerbant les conditions – et n'a par conséquent vraiment rien d'anecdotique ou d'« exotique ». C'est revenir sur les pas d'Ulysse, mais en exploitant systématiquement, de cet écart, les possibilités et l'ambition. Car c'est sortir *de facto* de l'histoire de la philosophie européenne, s'extraire d'un coup de ses débats et de ses notions, couper avec sa filiation – or dans quelle mesure ne commence-t-on pas toujours à philosopher, en Europe, en remontant, porté par ce qui n'est pas seulement l'étymologie, dans *l'histoire de la question* ? Non seulement c'est rompre d'emblée avec ses grands philosophèmes : l'« Etre », « Dieu », la « Vérité », la « Liberté »..., mais aussi, plus radicalement, avec la langue qui les a articulés, extrait qu'on se trouve soudain de l'indo-européen et de son air – de son aire – de famille. S'écarter de la philosophie européenne en passant dans l'ailleurs chinois, cet *ailleurs* de la langue comme aussi, si longtemps, de l'Histoire, les deux extrémités du grand continent, la Chine et l'Europe, ayant mis tant de temps à se rencontrer, du moins quant à la pensée, c'est donc s'écarter de ce qui, en Europe, s'est déjà pensé, sédimenté – de ce qui fait le lit de la pensée et de ce fait n'est plus pensant : de ce qui s'y est si bien assimilé, intégré, accrédité, qu'il en fait oublier les choix enfouis, les partis pris ensevelis, quels que soient ensuite les soupçons de la philosophie, et en vient à passer pour de l'« évidence » – donc qu'on ne pense plus : qu'on ne pense plus à penser.

Mais si je dis qu'un tel choix de l'écart (en passant par la Chine) ne fait qu'exemplifier le geste invétéré de la philosophie, c'est bien que ce geste vaut déjà, en elle, à tous égards comme à toute échelle. Il est ce qui travaille à l'intérieur même de l'histoire de la philosophie et la renouvelle : chaque philosophe devient proprement philosophe pour autant qu'il s'écarte des précédents ou, pour le dire plus précisément, *ouvre de l'écart vis-à-vis d'eux*. Ou même est-ce ce qui vaut déjà à l'égard de soi-même : philosopher n'est autre que chercher impitoyablement à s'écarter soi-même de sa propre pensée, se détachant de ce qu'on a déjà pensé pour progresser dans ce qui *devient* sa pensée. Ce travail de l'écart n'a donc rien à voir avec un quelconque prurit d'originalité et s'établit bien en amont, en tant que geste *de départ*, de ce qui se soldera ensuite comme l'opération critique, se vouant à la réfutation, par laquelle se signale chaque philosophie, ou par laquelle elle se délivre, et qui en fait l'affiche. Que, selon le mot célèbre, chaque philosophe vienne « dire non » au précédent ou que, comme on l'a dit et redit depuis (Foucault, Deleuze), philosopher soit « penser autrement », n'en est que la conséquence.

Si philosopher, c'est donc d'abord, chaque fois, inscrire une rupture, introduire une distance, provoquer un effet de dissociation et engager une dissidence, c'est qu'un tel écart, en se creusant (plus il se creuse), ouvre un *nouvel accès à l'impensé*. Or, si j'insiste sur ce geste premier, c'est aussi que je me demande s'il n'est pas aujourd'hui en péril – ou peut-être serait-il déjà périmé ? Aujourd'hui où l'on ne cesse d'annoncer que, grâce aux commodités d'Internet déployant sa mise en réseau tous azimuts et connectant chacun à tous, en « temps réel », donc aussi à cause de la multiplication indéfinie des données, l'intelligence désormais est devenue collective, de sorte qu'on pensera « ensemble » et non plus chacun de son côté ; aujourd'hui où, jusque dans la recherche en « sciences humaines » (incluant si mal à propos la philosophie), l'on ne cesse de répéter que tout travail ne peut se conduire qu'en équipe, seule validée, et que la figure du chercheur solitaire est condamnée –, une pensée *qui s'écarte*, me demandé-je, sera-t-elle seulement tolérée ? Or c'est en même temps un thème ambiant, lui-même répétitif jusqu'à lasser, que de se récrier contre « la pensée unique »... Mais pourra-t-on se garder de celle-ci si l'on ne sait plus quitter, entamer un retrait, délaier les questions établies (celles qui paraissent s'imposer), se dissocier ? Ou, pour le dire positivement, si l'on ne sait frayer, tenter une voie là où le terrain n'est plus reconnu, où le chemin n'est plus battu (et même y a-t-il encore un chemin ?), où la lumière commune ne pénètre plus ? Si l'on ne sait

encore partir un soir, partir seul (débranché, déconnecté), affrontant la solitude, et s'éloigner *on ne sait où* – ce qui est proprement « s'écarter ».

Le bien connu inconnu

Mais comment nommer, plus généralement, ce dont s'écarte chaque fois, y trouvant un nouveau départ, la philosophie ? A quoi elle doit s'arracher parce que s'y enlise, dès l'abord, la pensée ? On pourra le nommer, après Hegel et Nietzsche, tous deux en traitant de concert, bien que chacun de son côté, le « bien connu ». Car il faut se défaire de cette illusion : ce qui est le proche, le familier, dit Nietzsche, suscite irrésistiblement l'impression d'être le plus aisément accessible, alors que ce trop connu n'est que le reflet de nos croyances et d'habitudes mentales qui se sont figées. « Ce qu'ils appellent connu », c'est l'« habituel » ; or cet habituel est ce qu'il y a précisément de plus difficile à connaître, c'est-à-dire à *considérer comme un problème* : comme une chose inconnue, lointaine, extérieure, et qu'il faudrait découvrir, au lieu que de s'y fier. Ou, comme le dit Hegel, le bien connu est justement « parce qu'il est bien connu, inconnu », *weil es bekannt ist, nicht erkannt* (« Préface » à la *Phénoménologie*). Il n'est, à vrai dire, pas même « reconnu », *er-kannt*. De ce qu'il nous fait verser ainsi, d'emblée, dans la sécurité de ce qu'on croit connaître, ne commence-t-on pas même à le penser : à penser qu'il y aurait là à penser. Aussi, n'y voyant qu'un appui pour aller plus loin, s'empresse-t-on de l'enjamber.

Il n'est pas dit seulement, sagesse somme toute ordinaire, qu'il faudrait s'étonner de ce qui ne nous étonne plus, *alias* du familier. Mais c'est que la pensée, toute pensée, en même temps qu'elle s'implante (du fait même qu'elle s'implante), se désactive ; elle s'enlise dans ou plutôt de cela même qui l'institue : de ce qu'elle est devenue notre représentation des choses, l'esprit croit avec elle, dit Hegel, en avoir fini. Pis, il croit, sans plus de défiance, pouvoir en faire un outil. C'est-à-dire que de ce qui a fini par s'imposer « immédiatement » à sa pensée, l'esprit se sert dorénavant comme de catégories communes dont il ne soupçonne ni la genèse ni l'impensé. De telles catégories, Hegel entame, en passant, la liste comme de termes devenus immobiles, ceux autour desquels la pensée européenne ne fait plus, dès lors, que tourner, mais comme on dit aussi « tourner en rond », donc quelque peu en vain : le couple « sujet »-« objet », « Dieu », la « nature », l'« entendement » face à la « sensibilité », etc. Le

discours de la philosophie pourra ensuite aller et venir autant qu'il veut entre ces termes, il ne saura plus les bouger. Ceux-ci en sont devenus les piliers : le « mouvement » de la pensée circule entre eux, mais ne les ébranle plus, il ne fait plus qu'évoluer à leur « surface », *Oberfläche*, chacun croyant dès lors, en chaque occasion, en vérifier à part soi l'adéquation, à même sa représentation, parce qu'il ne possède pas de distance pour les questionner.

Or sur ce bien-connu-inconnu, devenu imbougeable, comment espérer avoir prise puisque c'est à partir de lui que je pense ? Si la pensée européenne est foncièrement marquée *au coin de ces termes* – « termes » comme on dit aussi arrêt –, quel biais trouver, ou bien quelle ruse, pour commencer de s'en « décoincer » ? Passer en Chine, y trouver un ailleurs de la pensée, est une stratégie de l'esprit pour ne plus subir. Car on y rencontre une pensée aussi élaborée que la « nôtre », en Europe, mais sans qu'il y ait à soupçonner entre elles d'influence ou de contamination : un *ailleurs* qui ne relève plus du système de composition alphabétique, et dont l'écriture répond à l'autre possible, idéographique et non plus phonétique ; un ailleurs qui n'ait pas dit l' « être », donc qui n'ait pas conçu la « question » de l'Être ; qui n'ait pas eu à poser (à prouver) l'existence de « Dieu », donc qui, sans avoir méconnu le divin, n'ait pas eu « affaire à Dieu » ; qui n'ait pas fait non plus de la « vérité » l'enjeu et le critère de la pensée ; qui n'ait pas développé une pensée du sujet, lui dont l'attribut premier serait la liberté, etc. Tel est donc le choix stratégique que j'ai fait pour, de ce bien-connu-inconnu, tenter enfin de m'écarter. Mais quel rapport entre l' « Être », « Dieu », la « Vérité », la « Liberté », etc., autant de « piliers », voit-on, mais soutenant quel édifice ? A quelle même enseigne sont donc logées, sans s'en douter, *toutes* nos pensées ?

Ecart versus différence

Or il faudra d'abord, pour s'approcher de la question, poser une distinction de principe, sans quoi l'entreprise est vaine – entreprise dont on se doute qu'elle se trouvera aussitôt en butte aux émois comme aux abois de tous ceux qui se refusent à faire tant soit peu bouger le « bien connu » dans la pensée. La notion de différence y suffira-t-elle, en effet, elle qui est invoquée d'ordinaire entre ces pensées, la chinoise et l'euro-péenne ? Ou ne trahit-elle pas d'emblée, par la perspective qu'elle impose, et ce en dépit de la banalité de son usage, la stratégie oblique par laquelle j'ai commencé d'avancer ? Si j'ai parlé de « s'écarter », c'est que

l'écart n'est pas la *différence*. Entre écart et différence, quelle « différence » ? – plus loin, je ferai travailler l' « écart » entre eux. Disons donc pour débiter que, si l'un et l'autre, l'écart et la différence, ont en commun une séparation, la différence *marque une distinction*, tandis que l'écart *ouvre une distance*. De là que la différence est classificatrice (en opérant par ressemblance et différence) ; en même temps qu'identificatrice : c'est en allant « de différence en différence », et ce jusqu'à l'ultime différence, que l'on parvient à l'essence (définition) de la chose, selon Aristote. Face à quoi l'écart est une figure, non pas identificatrice, mais exploratrice ou je dirai *heuristique* : la question n'est plus alors « qu'est-ce qu'est » la chose, par différence(s), dans sa singularité, mais « jusqu'où » va l'écart, débordant du normé. Par suite, l'écart est une figure, non pas classificatrice, produisant un rangement, comme l'est la différence (la différence est bien l'outil des typologies), mais je dirai, à l'inverse, de *dérangement* (comme nous disons : « faire un écart », en parlant de langage ou de conduite). En ce sens, l'écart s'oppose à l'attendu, à l'ordinaire, au convenu ; ou disons désormais : au « bien connu ».

On déduira de là que, tandis que la différence sert à la *description*, procédant par analyse (déjà la *diairesis tôn eidôn* διαίρεσις τῶν εἰδῶν des Anciens), l'écart engage une *prospection* : l'écart envisage – il « sonde » – jusqu'où d'autres voies peuvent être frayées ; tandis qu'une différence *se détermine* (par là marque son terme), un écart est à *explorer*. Or, de cette différence des opérations, on distinguera le profit qu'on peut respectivement en tirer. Celui de la différence, en tant qu'elle relève d'un genre prochain dont elle distingue une espèce parmi les autres, est d'*établir une caractéristique* par cette spécificité ; tandis que celui de l'écart, par la distance apparue, est de *mettre en tension* ce qu'il a séparé. Mais que veut dire alors « mettre en tension » ? Dans le cas de la différence, une fois celle-ci reconnue, chacun des termes distingués se suffit comme il est, reste platement de son côté, se refermant sur sa spécificité ; tandis que, dans le cas de l'écart, chacun des termes séparés reste ouvert à l'autre par la distance – la béance – apparue : au lieu que chacun des termes séparés repose dans son en-soi, y trouvant son essence, comme dans la différence, c'est en se mesurant à l'autre, en restant (sus)pendu à lui, si j'ose dire, que l'écart s'apprécie ; c'est *par l'autre*, en fonction de lui, qu'il s'appréhende comme écart, ce « par » demeurant actif.

On comprend de là pourquoi la différence a son sort lié à une pensée de l'*identité*. Elle en relève, en fait, doublement : dans son départ, elle suppose un genre commun, identifié

comme tel, dont elle marque une spécification ; et dans sa visée ou sa destination, à son arrivée, elle conduit à isoler une identité, celle-ci fixant l'essence de la chose, autrement dit sa définition. Qu'une telle différence dorénavant soit à poser comme initiale, ainsi que le fait, depuis quelque temps déjà, le minimalisme linguistique, et même qu'elle n'ait plus à faire couple avec la ressemblance (la linguistique, de celle-ci, n'ayant, comme on sait, plus rien à faire), il n'en demeure pas moins que la détermination d'une telle différence reste portée, à la fois fondée et justifiée, par ce souci d'*identification*. Car qu'un élément n'ait plus d'existence qu'au nom d'une différence, ou qu'il ne se dégage plus de propriété que par l'établissement de différences, et non plus l'inverse, comme le voulait le schéma classique, celui de la métaphysique, il n'empêche que, dans cette structure ou ce système, la relation de différence, placée désormais *ab initio*, a toujours fonction de caractériser ou de spécifier – elle ne se connaît d'autre fin que la connaissance. Face à quoi, l'écart fait sortir de cette perspective identitaire : il fait apparaître ce que je nommerai, en débordement de l'identité, « fécondité », celle-ci faisant délaissier le point de vue de la connaissance pour s'entendre en *ressource* de la pensée.

La *fécondité* que découvre l'écart, de fait, est double. D'abord, que les versants de l'écart demeurent tournés l'un vers l'autre, se maintenant dans une appréhension réciproque, au lieu de se replier chacun dans sa spécificité, fait qu'ils travaillent *entre eux* en se découvrant l'un par l'autre : ne se trouvant pas d'essence en eux-mêmes, ils se dévisagent seulement par leur vis-à-vis. Autrement dit, si l'écart travaille, ou s'il opère, c'est dans cette distance qu'il fait apparaître et qui ne se laisse plus refermer : l'écart *ouvre de l'entre* mettant en tension ce qu'il a séparé. L'écart n'est pas analytique, comme l'est la différence mais, en se creusant (plus il se creuse), l'écart est un *intensif* : or si la différence aussi établit une relation, comme chacun de ses termes ensuite va seul son chemin, elle ne connaît pas la fécondité de cet *entre* générateur d'intensité. L'écart, d'autre part, dégage des possibles dont on se demande, étonné, intrigué, jusqu'où ils pourront aller : débordant de ce qui était précédemment envisagé et même de ce qu'on en pouvait imaginer. Faisant sortir du balisé, ils débloquent les verrous du connu et du convenu, déséparant le « bien connu ». Ils font reculer les frontières de l'exploré et de l'identifié et ouvrent plus largement l'éventail des capacités, par suite des ressources à prospecter. Car ce qui s'écarte, plus cela s'écarte, s'y découvre un affrontement de la limite, et peut-être un affranchissement, autrement dit une aventure.

On aura donc compris que l'écart et la différence diffèrent, non par leur objet, mais par la perspective engagée ou, je dirai, par leur éthique : la différence demande du soin, de la rigueur, dans sa détermination ; l'écart réclame de l'audace dans son exploration-exploitation. Celle-là se scrute, celui-ci se sonde – ici même, après avoir commencé de préciser leur différence, je fais travailler l'écart entre eux. Ainsi puis-je analyser à titre de différence, dans une visée comparatiste, tel trait particulier dont je ferai un critère de classement déterminant des spécificités ; comme je peux tout aussi bien faire valoir le même trait à titre d'écart – mais « trait » a déjà fâcheusement basculé du côté de la description différentielle – pour envisager quel embranchement il ouvre, par suite quelle possibilité s'y découvre, dont un effet (*de l'effet*) indéfiniment est à tirer. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agira du même « fait » : par exemple, la langue européenne conjugue, la chinoise ne conjugue pas. Mais, dans un cas, sous l'angle de la différence, j'y perçois un caractère discriminant-identifiant permettant de décrire et de distribuer les faits linguistiques en système, par suite de ranger les langues en famille. Dans l'autre, sous l'angle de l'écart, j'y perçois une possibilité dont je ne cesserai de mesurer ce qu'elle dégage de ressource, en regard du possible écarté (et réciproquement), dans la conception-expression de la pensée : grâce à laquelle notamment je vois que la poésie chinoise peut demeurer dans un temps processuel indéfini, sans faire saillir de sujet, mais en mettant en valeur la dimension corrélative de l'énoncé, etc.

Apprenons donc à soupçonner ces synonymes, tels qu'écart et différence, pour voir comment s'y trouve orientée différemment la pensée, par la perspective impliquée, au point qu'on devra finalement les opposer l'un à l'autre, les renversant en antonymes. Qu'on en revienne ainsi, à titre d'exemple ou de leçon à tirer, lisant cela plus en grand, aux catégories du « mal » et du « négatif » dont je me suis occupé naguère et dont on sait qu'elles désignent ordinairement la même chose (la souffrance, la mort, la guerre, le « malheur », etc.) : on n'en voit pas moins – souvenons-nous des théodicées – que le mal le fait sous l'angle de l'intériorité (d'un sujet) ; et le négatif, à l'opposé, sous celui de la fonctionnalité (du grand procès des choses). Par suite, le *mal*, formant concept, le fait sous l'angle de la singularité (le destin individuel), de l'exclusion (le mal en lutte avec le bien), de la narration dramatique (cette lutte entraîne une histoire), d'un questionnement énigmatique (pointant le lancinant « pourquoi ») et porte finalement à la protestation (la plainte de Job révolté) ; tandis que le concept de *négatif* le fait sous l'angle de la globalité (l'« harmonie » d'ensemble), de l'intégration (il « faut

de tout pour faire un monde »), de la description « logique » (expliquant le « comment » de cette syntaxe du « tout ») et porte finalement à l'acceptation stoïque (par compréhension que l'un ne va pas sans l'autre), etc. Selon l'un ou l'autre point de vue engagé et formant option, sous ses apparents synonymes, sans même qu'on l'ait mesuré, vous cherchez une issue vous libérant du mal dans le salut (le Saint) ou bien vous accédez, en devenant « compréhensif » (de l'indissociabilité du négatif), à la sagesse. Or « point de vue » ici signifie *outil* – outil qu'on a produit, non pas qui relativise (relativiser vient de comparer), mais qui opère en sous-main et, sans qu'on l'aperçoive, ouvre un fossé : selon que vous faites œuvrer l'un ou l'autre, et ce à propos du même, votre vie bascule à l'opposé, de l'un ou l'autre côté.

Or il en va de même des points de vue de l'*écart* et de la *différence* : la différence, en déterminant, ferme l'horizon, s'arrêtant à l'ultime différence qui fait la définition ; l'écart, en revanche, par la tension le faisant travailler, ouvre sur un infini possible. Aussi, revenant sur l'histoire de la philosophie, ne me demanderai-je plus en quoi la pensée d'Aristote *diffère* de celle de Platon : cet angle de vue, cataloguant les différences, tels des items, d'avance est stérile ; mais en quoi elle *s'écarte* de celle de Platon, découvrant, par ce geste de dissidence engagé, jamais épuisé, un nouvel accès à l'impensé. Si donc ces deux outils sont légitimes, chacun selon son usage, c'est que la différence, en identifiant, sert à *connaître* ; tandis que l'écart, débordant les identités, sert à *penser*. Or, dire que nous connaissons par différence, mais que nous pensons par écart, c'est vérifier aussi que, des deux activités de l'esprit, la première est logiquement transitive, supposant un objet ; tandis que la seconde, de par son intransitivité native (celle du je « pense », *cogito*), en défaisant la clôture de tout objet, maintient en allant la pensée. Ou disons que, si la différence est un outil de la science (je l'ai signalé pour la linguistique et nous le vérifierons pour l'anthropologie), la philosophie est vouée à procéder par écart pour rejeter toujours plus loin la limite du pensable, et ce en *s'écartant* du *déjà pensé*.

Défendre des fécondités culturelles, non des identités

De cet écart qu'ouvre l'*écart*, j'espère en avoir déjà assez dit ; du dérangement qu'opère ce concept, avoir assez tiré parti, pour qu'on comprenne pourquoi je traiterai de la diversité culturelle en termes d'*écart* et non de *différence*, et le pose en principe. Cela d'abord

parce que la différence a son destin lié à l'identité, vieux couple de la philosophie, et ce, ici, par les deux bouts ou de deux façons qui font également barrage. Si la différence se comprend en rapport à un genre connu dont elle marque une spécification, on sera bien embarrassé pour dire, en ce cas-ci, quel est ce terme unitaire ou ce genre commun – « prochain » – dont relèvent les différences entre les cultures. Car le nommera-t-on l' « Homme » ou la « nature humaine » ? Il s'agit là d'oripeaux qui ne recouvrent plus rien, ne sont désormais tout au plus qu'une convention commode puisqu'on serait bien en peine d'en fixer un contenu crédible. Or, que projeter d'autre comme amont des différences culturelles, d'où celles-ci pourraient ensuite procéder comme on déploie un éventail ? Pourra-t-on éviter d'en faire une construction idéologique sans laquelle cependant ces différences culturelles ne sauraient trouver sur quoi reposer ? Car qu'on l'appelle aussi bien « fond commun », comme le fait Jean-François Billeter à mon encontre (« Quand on part du fond commun, les différences apparaissent d'elles-mêmes... ») n'est qu'une façon tout aussi naïve de nommer ce grand X dont il ne peut non plus se passer, enfermé (enferré) qu'il est dans ce registre de la « différence » et ne sachant s'en dépêtrer.

Si de plus on règle son compte à cette antique représentation, rassurante et par conséquent récurrente, et même effroyablement tenace, de l'Un premier et du monisme, il apparaîtra sans peine que le propre du culturel, à quelque échelle qu'on le considère, est d'être pluriel *en même temps* qu'au singulier ; ou, pour le dire à l'envers, qu'il faut se défaire de la représentation commode, elle aussi, mais indélébilement mythologique, selon laquelle il y aurait d'abord une unité-identité culturelle qui en viendrait *ensuite*, comme par malédiction (Babel), ou du moins par complication (de par sa prolifération), à se diversifier. A preuve la diversité des langues, qui n'est en rien un phénomène postérieur. Je dirai plutôt que le propre du culturel est qu'il se déploie dans cette tension – ou cet écart – du pluriel et de l'unitaire ; qu'il est pris dans un double mouvement d'hétéro- et d'homogénéisation, porté à la fois à se confondre et à se démarquer, à se désidentifier et à se réidentifier, à se conformer et à résister ; bref, qu'il n'est pas de culture dominante sans qu'il y ait aussi de culture dissidente, etc. Car d'où le « culturel », si ce n'est précisément de cette tension du divers le faisant travailler, et donc aussi continuellement muter, pourrait-il bien résulter ?

Par suite, de même qu'on ne peut pas poser d'identité culturelle (commune) en amont de la différence, ne peut-on pas non plus en poser en aval (qui serait spécifique) : si le propre

de la différence est d'aboutir à une identité caractéristique, formant la définition, celle-ci ne peut que trahir la nature même du culturel qui est d'incessamment se transformer (« culture-transformation », *wen-hua* 文化, dit si justement le chinois dans un binôme). Une culture qui ne se transformerait plus, en effet, donc qui se laisserait identifier en traits distinctifs, serait une culture morte (comme on parle de langue morte) et ne trouve plus sa place qu'au musée. Il faut donc se défaire, une fois pour toutes, de l'idée qu'on puisse bâtir des « identités » ou des « caractéristiques » culturelles, et ce à coup de « différences ». Le célèbre ouvrage de Huntington (célèbre par son conformisme) laisse assez voir, à cet égard, le dégât causé – qui n'est pas seulement théorique mais aussi (d'abord) politique. Car non seulement on trouvera toujours des exceptions à ces généralités typologiques distribuant les cultures en tableau, mais c'est même toujours cet « exceptionnel », ce hors commun (hors cadre), qui, parce qu'il est singulier (ouvre un écart) et fait travailler, est, de ce fait même, le plus significatif, donc le plus digne d'intérêt. Qu'on s'en souvienne : à avoir voulu naguère définir une identité culturelle européenne, en préambule à sa constitution (l'Europe est-elle « chrétienne » ou bien « athée » ?, etc.), on a dû (fatalement) échouer : car c'est l'écart et la *tension entre les deux*, religion et laïcité, qui sont significatives de l'Europe et l'ont fait avancer. Par suite, à cette caractérisation impossible a-t-on dû renoncer. De là aussi l'échec à *faire* l'Europe qui en a logiquement résulté.

Si donc l'idée d'identité culturelle est une impasse, accolée qu'elle est à la différence, et ce par principe, y compris l'idée d'identité culturelle « multiple », dont on avance couramment la notion de nos jours pour biaiser avec cette difficulté, on n'en sera pas réduit pour autant à quelque démission ou passivité historique. Il suffira seulement de renoncer à ce langage contaminant de l'Être, encore insuffisamment réfléchi et critiqué, sur lequel repose l'« id »-« entité », comme *idem* de l'*entité*, et requérant toujours de penser en termes de stabilité (que contredit la mutation culturelle) et d'homogénéité (selon le mythe d'une « pure » culture). C'est-à-dire qu'il conviendra de penser le culturel en termes, non plus de différences (définissant une essence), mais d'écarts ouvrant autant de *ressources*, autrement dit en termes de *fécondité*. Ainsi ne défendrai-je pas une identité culturelle française ou européenne, celle-ci s'entendant en termes d'appartenance (comme si je possédais « ma » culture), mais des fécondités culturelles « françaises », « européennes » – c'est-à-dire qui se sont déployées en France, en Europe, dans tel ou tel milieu (la culture se développant toujours

dans un certain « milieu », comme l'a vu Nietzsche), mais sont désormais disponibles à tous, j'y reviendrai ; et que je veux d'autant plus préserver et déployer, les deux allant activement de pair, à la fois « défendre » et « illustrer », selon les termes d'usage, qu'il nous faut résister désormais à l'aplatissement résorbant généré par l'uniformisation mondiale. Et d'abord, au plus près, défendre (illustrer) cette ressource de la diversité des langues – et d'abord en Europe – dont les *écarts* donnent à penser.

Ce qui a souterrainement, mais indûment, prêté une assise à l'idée d'identité culturelle, en dépit de la fragilité manifeste qu'on lui voit, tient, je crois, à son équivoque ; notamment, à ce qu'on est porté communément à la confondre avec le principe (psychologique) de l'*identification* – de cet amalgame elle a prospéré. Or si l'identification peut avoir sa légitimité en tant que processus de formation du sujet (l'enfant grandit en s'identifiant à son père), l'identité culturelle se pare abusivement, quant à elle, d'une telle légitimité la repliant en appartenance collective, censée stable et même affirmée pérenne (« identitaire »), s'autorisant de différences à faire reconnaître, dont se constituerait et se prévaudrait un sujet, et qui la caractériseraient. D'autre part, les concepts d'*écart* et de *fécondité*, opposés à ceux de *différence* et d'*identité*, nous libèrent avantageusement d'avoir à nous poser la question toujours suspecte de l'Origine, celle du « genre prochain », qu'on l'appelle « nature humaine » ou « fond commun », dont le discours de la Différence, quant à lui, doit malencontreusement s'encombrer pour se fonder : car un écart ne se conçoit qu'en rapport à ce dont il s'écarte, sa légitimité tient à la seule tension du vis-à-vis qui s'ouvre et à ce que celui-ci fait apparaître, sans donner à supposer et identifier un antécédent commun. Dans la perspective pour laquelle je milite, la seule question qui reste et qui soit pertinente est la façon dont l'humain se découvre et se réfléchit lui-même à partir de tous les écarts qui constituent la diversité culturelle, au fur et à mesure de son histoire : ce que j'ai appelé, en substitution à la « connaissance de la nature humaine » (d'où viendrait-elle ?), l'*auto-réfléchissement* de l'humain, seule exploration effective pour appréhender l'« humain » – terme pris ici à ras, mais indéfiniment ouvert – dans la multiplicité de son aventure en même temps que ce qui fait la communauté de son destin.

Car ces concepts d'écart, de ressource, de fécondité, nous maintiennent dans le seul registre de l'exploration et de l'exploitation ; ils ne donnent pas à supposer d'appartenance ni ne réclament d'être « fondés » dans une quelconque ontologie. La seule question qui reste,

après ce décapage : ces écarts, *jusqu'ou* peuvent-ils s'ouvrir, se frayer, se déployer, découvrant de nouveaux horizons, faisant paraître de nouveaux possibles ? Ces ressources ou ces fécondités qui en procèdent, jusqu'ou peuvent-elles prospérer ? Car on peut aussi bien laisser se résorber, s'étioler, cette faculté d'écart et d'aventure, la laisser retomber dans l'arasement et le nivellement collectif, ce confort de la pensée qu'on dit « unique » – les médias qui s'en plaignent le prouvent assez. Car ces ressources ou ces fécondités, on peut aussi les perdre, les négliger, les laisser en friche. A preuve l' « élégance » naguère encore déployée en France : est-elle à jamais perdue ? Mais, en même temps que des ressources sont négligées ici, elles peuvent se redéployer ailleurs : les plus soucieux de la langue française, aujourd'hui, ne sont plus guère les autochtones. Aussi ce qui me rend précieux ce concept d'*écart inventif* (prospectif) *dégageant une fécondité* est que, celui-ci advenant localement (le « milieu »), mais sans se laisser bloquer en une quelconque appartenance, il s'en tient à la seule capacité d'effet, autant dire se maintient dans l'*effectif*. Dès lors aussi, le propre d'une telle ressource, je l'ai dit, est qu'elle est *disponible* : qui l'active la déploie ; elle n'est pas tant « exportable » que sans attache. Les fécondités « françaises », « européennes », que je défends – à distinguer des « valeurs » : il ne s'agit pas d'adhésion – sont à l'égale disposition de tous, hors de France comme hors d'Europe, ce qui n'est pas pour autant les décréter universelles, comme on l'a tant exigé de « nos » valeurs. Car on n'a pas à « prôner » des ressources.

On voit de là à quelle aporie se condamne le discours culturel de la Différence ; dès lors aussi dans quel vain dilemme s'est enfermée, et par suite enlisée, la réflexion qu'on nomme « inter »-« culturelle », mais en ne sachant en assumer l' « entre » intensif. Car soit on pose la différence culturelle comme seconde, par conséquent l'identité culturelle est première, celle d'une « nature humaine » ou d'un « fond commun » ; et l'on verse fatalement dans un *universalisme facile*, c'est-à-dire qui ne saurait celer son ethnocentrisme : on a raté la chance ou la ressource que constitue la diversité culturelle et l'on est demeuré dans ses catégories de départ, qu'on projette sur le reste du monde comme allant de soi, sans donc commencer de les défaire et de se déranger. Soit, à l'inverse, c'est la différence culturelle que l'on pose comme première, et une identité culturelle propre à chaque culture en découle, comme si celle-ci possédait un caractère unitaire : on verse alors dans un *relativisme paresseux*, autrement dit le « culturalisme ». Car chaque culture est alors repliée dans sa bulle, formant

monde, elle est essentialisée par ses différences. Or ces deux positions, l'une comme l'autre, sont politiquement dangereuses. Car la première option ne peut qu'engendrer un dialogue interculturel « mou », larvé, où le *dia* du dia-logue est estompé, contourné ou désactivé ; et la seconde exacerbe, durcit, les positions et les rend d'emblée antagonistes (le *clash* annoncé) : le dialogue au mieux alors est, non pas larvé, mais simulé. Elles sont en outre également stériles. Dans le premier cas, la rencontre est factice et n'opère pas ; dans le second, la possibilité même de la rencontre se voit d'emblée retirée.

L'impasse est donc des deux côtés. Mais y a-t-il effectivement « deux » côtés, ou bien le renversement de l'un dans l'autre ne nous maintient-il pas dans une même immobilité ? Car, dans un cas comme dans l'autre, on n'a rien rencontré de l'Autre, rien n'a bougé de ses propres représentations – rien ne se passe. Or, de ce système bloqué dans sa fausse alternative, il ne faudrait pas compter pouvoir desserrer le verrou : on ne peut pas plus espérer d'aménagements à son égard que tenter de compromis. Ou plutôt celui-ci, bricolé tous les jours, n'avance à rien, *ne produit rien*, comme on ne cesse de le constater : le « dialogue » des cultures reste un cache-misère des rapports de forces, un prétexte à « bonne volonté » ou bien est-il le déguisement des Volontés de puissance. Force est donc de briser ces vieux moules dans lesquels nous tient enfermés la Différence, ou, je dirai, de s'en écarter. Si l'on veut enfin donner au « dialogue des cultures » sa chance historique, il faudra bien l'entendre au sens propre, au sens fort, retrouver leur vertu aux deux composants du mot : à la fois au *dia* et au *logos*, en tension féconde l'un avec l'autre. A ce *dia* qui dit précisément l'*écart*, en même temps que la possibilité d'un parcours – et un dialogue est d'autant plus riche, sait-on depuis les Grecs, qu'il y a d'*écart* en jeu. A ce *logos* qui dit le seul commun effectif, celui de l'*intelligible*. Commun qui n'est plus projeté d'emblée, ni hypothétique ni non plus hypostasié comme l'est fatalement celui de toute identité posée en principe, « nature humaine » ou « fond commun », mais qui lui aussi est à produire et constitue à lui seul, seul allégable, la communauté de l'humain : avancer que *le commun de l'humain est l'intelligible* signifie dès lors que ce commun n'est pas définitivement donné, ni non plus n'est achevé, mais qu'il relève de notre responsabilité, par le *dia-logue* des cultures, de le déployer.

Non pas comparer, mais réfléchir

C'est pourquoi je ne compare pas. *Comparer*, c'est distinguer des ressemblances et des différences, ranger selon le Même et l'Autre, caractériser l'un en regard de l'autre et établir des identités respectives. Entre les cultures, soit on met l'accent sur la ressemblance et l'on verse alors dans le confort d'une assimilation indéfinie, ne pouvant déboucher que sur une tautologie (« tout est dans tout », « l'homme est l'homme », etc.). Soit on donne la primauté à la différence et la diversité culturelle se mue alors en entités rivales : on dit la « Chine » ou l' « Occident », comme s'il s'agissait là d'abstractions possibles ou de grands Sujets – ce que je viens d'appeler « former des mondes », autant dire des monstres théoriques.

Je fais autre chose. Au lieu de comparer, j'organise des *vis-à-vis* entre pensée chinoise et européenne tels que, par écart, l'une vient se dévisager dans l'autre, et réciproquement (je n'appelle rien d'autre, par « pensée chinoise », que la pensée en langue chinoise ; par « pensée européenne », que la pensée en langue européenne). Avant que la Chine et l'Europe ne commencent historiquement de se rencontrer, ce vis-à-vis n'est pas donné, il est à construire. Par écart, ou *via* l'écart, signifie dès lors que je repère – détecte – des écarts entre ces pensées et les fais travailler, comme il y en a aussi d'un philosophe à l'autre au sein de l'histoire de la philosophie (elle n'est même faite que de cela), voire au sein d'une même pensée, ce par quoi une pensée pense. Mais ces écarts sont-ils tous de même nature ? Car ils sont de nature telle, en ce cas-ci, en fonction de l'extériorité *donnée* de ces pensées (je n'ai pas encore dit « altérité »), que l'une et l'autre peuvent s'appréhender elles-mêmes, à la rencontre de l'autre, dans ce qu'elles ne savent pas d'elles-mêmes (ce que j'appelle « dévisager ») et sonder leur impensé, par là (se) relancer (dans) la pensée. J'appelle ainsi « impensé », pour poursuivre ce début de lexique, ce à partir de quoi je pense et que, par là-même, je ne pense pas : les partis-pris enfouis de ma pensée, véhiculés comme de l'évidence (*alias* la « lumière naturelle »), et que, par là-même, je *ne peux pas* penser. Mais un tel *impensé* n'est pas à entendre d'une façon seulement négative : cet impensé est la condition de possibilité de ma pensée en même temps qu'il est sa limite. Il est ce qu'elle ne pense pas d'elle-même (aux deux sens de ce « de ») en même temps que la source de sa fécondité, autrement dit le *pli* de son inventivité.

Or, c'est la vertu de l'écart que d'ouvrir du recul dans la pensée ; et c'est ce recul qui, mettant à distance, fait découvrir – et d'abord le bien-connu-inconnu parce que dissimulant son impensé. Je l'énoncerai donc comme une règle générale dépassant le cadre des études

culturelles : le propre de l'écart, sa fécondité, est de permettre du recul dans la pensée en opérant une désadhérence en même temps qu'il modifie la perspective, introduit un *bougé*. Mais un tel écart n'est effectivement possible – et c'est pourquoi l'interculturel est à ce point instructif pour la philosophie – qu'à la rencontre de l'autre ; autrement dit, on *n'invente pas* (n'imagine pas) les conditions de son dépaysement : on ne quitte sa langue qu'en en apprenant une autre, on ne quitte sa pensée qu'en entrant dans une autre pensée. On ne sort pas tout seul, *proprio motu*, de sa pensée. Car on peut « douter » autant qu'on veut, et même pratiquer un doute hyperbolique aussi bien que l'a fait Descartes, on ne doute toujours que de ce qu'on croit, de ce qu'on « voit » douteux (par exemple, à l'époque classique, que j'aie une « âme » ou que Dieu « existe »). Mais on ne doute pas de ce qu'on ne sait pas qu'on pourrait douter, de ce qui s'impose à sa pensée, à son insu, et qu'on ne percevra que par écart. Du dedans même de sa langue on ne connaît pas les bords de sa langue ou comment elle « plie » la pensée ; du dedans de sa langue, on ne sait pas dans quelle langue on parle et qui nous fait penser. Du dedans de sa pensée, on ne sait pas comment elle est *déjà* configurée.

De cet effet de recul, de cette désadhérence et de cette distance que l'écart autorise, résulte en retour ce que je nommerai un effet de « prise », ou de « saisie », de ce qu'on ne peut saisir, et d'abord qu'on ne peut cerner, ou seulement beaucoup plus difficilement, du dedans de sa langue et de sa pensée – ce possessif, ce « sa », n'exprimant pas une appartenance, je l'ai dit, mais une dépendance. Cela vaut notamment vis-à-vis de ces notions et représentations *dans* lesquelles nous pensons et dont nous ne voyons pas les contours puisque la langue nous les fait habiter de l'intérieur. Ainsi en va-t-il au premier chef de ce dont j'ai commencé de faire un quadrilatère symbolique de l'Europe (l'Être-Dieu-la Vérité-la Liberté) et dont j'ai tant de mal à défaire, du dedans de ce qui est devenu « Europe », et ma langue et ma pensée. Car une distance à leur égard, ou mieux une *indifférence* (à distinguer bien sûr d'une critique), j'y reviens, ne s'invente pas. Or « passer par » une langue-pensée comme la chinoise, du dehors, les (re)profile à distance : les fait paraître comme une configuration parmi d'autres possibles, c'est-à-dire en fait percevoir des arêtes ou des bords permettant de les découper ; et, les détachant du fond du pensable, de pouvoir les « aborder ».

A quoi il faudra ajouter, à propos de cette *exoptique*, que voir du dehors (comme, de Chine, se retournant vers l'Europe), de loin, en prenant du recul, ce n'est pas voir en gros ou à peu près. Mais c'est faire saillir plus nettement, sous l'effet de découpe ou de « cerne »

devenu possible, ce qui est si présent, prégnant, diffus, envahissant, que, les yeux dessus, de près, on ne le *discerne* plus. Ou si j'en reste temporairement à ce champ du visuel, représentation commode à défaut peut-être d'être la plus adéquate, je dirai que ce milieu ou ce bain dans lequel nous met la langue (chaque langue) – et tout ce qu'elle véhicule d'options qui ne se soupçonnent pas – ne prend de *relief* que par superposition (de visions comme de conceptions). Et si j'ajoute qu'un dépaysement ne s'invente pas, c'est que c'est tout autre chose d'écrire les *Lettres persanes* ou de « passer en Chine ». Dans le premier cas, l'extériorité, fictive, souligne, fait ressortir, mais s'agissant de ce qu'on (re)connaît déjà ; elle ne dérange pas parce qu'elle ne dé-configure pas. Mais quand on part habiter la langue-pensée chinoise, venant d'Europe, on se trouve immergé dans ce qu'on n'attendait pas, dans une étrangeté (et d'abord un dénuement) dont on a tant de difficultés ensuite à revenir, et même dont jamais on ne reviendra.

Plutôt que de comparer, ou même de contraster, il s'agit en somme, en passant par la Chine choisie comme lieu d'extériorité possible, d'organiser, d'agencer ou de « monter » (au sens expérimental), ce qui devient un dispositif de *réflexion*. « Réflexion » au sens propre comme au figuré, dans son emploi transitif mais aussi intransitif, car il faudra faire servir ce jeu d'optique et de perspectives à un déploiement émancipé de la pensée. Comme le miroir réfléchit une image, une « langue-pensée » se réfléchit dans l'autre, se dévisageant dans ce qu'elle ne percevait pas d'elle-même et faisant apparaître, en-deçà du préjugé que cherchait à débusquer Descartes, ce qu'on nommera son pré-notionné – pré-catégorisé et pré-questionné – dit autrement, son impensé ; et quand je parle alors, ne pouvant plus dissocier les deux termes, d'une langue-pensée, Descartes ne pensant pas qu'il pense en langue, je ne suppose pas que la langue déterminerait la pensée, mais je considère que la pensée exploite les ressources de sa langue, autrement dit ses *fécondités*. De là aussi que *réflexion* s'entende alors en ne se connaissant plus d'objets donnés (disant « je réfléchis » comme on dit « je pense ») : la pensée, faisant retour sur elle-même à la rencontre de l'autre, peut réfléchir, dans ce créneau de l'entre-langues entre-pensées, de façon soudain plus dégagée (moins enlisée), sans qu'elle doive savoir déjà « à quoi », sans qu'aient déjà pris forme thème ou question à quoi elle soit accrochée ; et rêver alors d'un nouveau départ – plus en amont (plus authentiquement cartésien peut-être ?) – à sa « méditation ».

De l'anthropologie des différences à une philosophie de l'écart

A quoi l'on répondra qu'il est une discipline dont la diversité culturelle fait précisément la vocation, qui en traite avec autorité en termes de différences et de ressemblances, vise à établir des spécificités et ne cesse de comparer, range et met en tableau des systèmes de cas en définissant critères et taxons et, isolant des éléments, détermine les formes stables de leurs combinaisons –, bref, cette discipline, qui a trouvé de telles conditions de possibilité, est l'anthropologie. Elle a, depuis plus d'un siècle, fait son chemin et prouvé sa validité. Et il est vrai qu'elle a réussi à opérer un décentrement de la pensée occidentale, à ne plus concevoir sa culture de départ, l'euro-péenne, que comme un possible parmi d'autres et qu'elle a le mérite, voulant se constituer en science, d'avoir élaboré ses objets et construit sa méthode. Quel besoin d'une autre voie ?

On pourra bien sûr reprocher à l'anthropologie d'avoir produit des généralités abusives : quand Philippe Descola, dans ce qui n'en est pas moins un très beau livre, établit que l'opposition de l'« intériorité » et de la « physicalité » traverse également toutes les cultures, il fournit certainement là un *commun de l'intelligible*, mais celui-ci est-il le plus significatif au regard de la culture chinoise dont je m'occupe ? Celle-ci a plutôt conçu tout réel – mais ce terme déjà est une option terrible – selon le couplage de la « physicalité » et de l'« opérativité », *ti 体* et *yong 用*, rendant compte prioritairement par-là du caractère processuel de ce qu'elle a nommé traditionnellement la « voie », *tao 道*. On peut aussi se demander ce qui échappe à cette mise en tableau, qu'elle ne peut expliquer du fait même de sa logique taxinomique préférant la structure à l'Histoire : si l'on range, comme le fait encore Descola, les cultures grecque et chinoise dans la même case de l'« analogisme », on ne sait peut-être plus suffisamment rendre compte des raisons pour lesquelles, à partir de ce commun analogisme, la culture européenne est seule à avoir enfanté le « naturalisme » moderne. On s'interrogera encore sur la façon dont l'anthropologie, abordant les cultures extérieures à l'Europe, a su (pu) défaire les catégories de la pensée européenne et jusqu'où : n'a-t-elle pas encore projeté – je laisse la question en suspens – ce qui serait sa propre attente théorique dans sa schématisation des modes d'« objectivation » du « monde » ? A-t-elle suffisamment pris en compte l'écart des langues ? (Ou ne parle-t-elle pas encore trop uniment dans les plis de la langue-pensée européenne ?) Surtout, si elle paraît désormais à l'aise pour classer dans ses typologies des cultures prises aux quatre coins du monde, dont elle

reconstruit la structure implicite, mais si complexe (d'autant plus complexe ?), ce pourquoi elle s'est pertinemment forgée, comment, c'est-à-dire à quel niveau de sa propre élaboration théorique, intègre-t-elle des cultures aussi déployées (aussi explicitées, textualisées, monumentalisées, etc.) que l'est, « par exemple », la chinoise ? Rareté de sa prise en compte (abondance, en revanche, quant à ses minorités). Mais l'essentiel, à mes yeux, n'est pourtant pas là.

S'il faut, à mon sens, ouvrir une autre voie, philosophique, pour prendre en charge la diversité culturelle, voie parallèle à celle offerte par l'anthropologie et d'ailleurs sans rivalité avec elle, c'est bien que celle-ci délibérément vise à la connaissance. En comparant l'incomparable, selon le beau titre programmatique de Marcel Detienne, c'est-à-dire en œuvrant par ressemblance et différence, en établissant d'entrée ses critères ainsi qu'en construisant ses typologies, l'anthropologie se place d'emblée sous la vocation et l'autorité de la science, vouée qu'elle est d'abord à la détermination. C'est pourquoi elle s'attarde peu sur l'expérience de dénuement que constitue l'entrée dans une autre pensée ; elle cherche plutôt à l'enjamber. Aussi ne s'attache-t-elle pas à l'effet dérangeant de l'écart et veut-elle voir celui-ci en différence, sous sa forme résultative ou d' « étalement » tabulaire et trouvant dès lors une place dans sa typologie, elle-même construite en panoplie. Une approche philosophique trouve son compte, en revanche, à rester et flâner sur le seuil : dans une difficulté qui la défait de tout savoir, dans ce dévisagement de l'autre dont elle éprouve le plus longtemps qu'elle peut la réciprocité – la réactivité – vis-à-vis d'elle-même, autant dire dans une inquiétude, *Unruhe*, qui maintient la réflexion ouverte. Ou bien si l'anthropologue se tient dans cet ébranlement, dans cette insécurité qui le porte moins à connaître qu'à penser, ne devient-il pas (ou ne reste-t-il pas) philosophe ?

Dès lors, ce qui sépare ouvertement les projets anthropologique et philosophique quant à la diversité culturelle est que le premier est porté à concevoir des possibles *en nombre fini* : déterminant des critères de classement d'où découle son entreprise taxinomique, l'anthropologie élabore un système de cas qui peut être infiniment complexe, prêter à des combinaisons excessivement variées, mais n'en est pas moins limité dans son principe. Le filet qu'elle jette sur les multiples manières d' « habiter le monde », si chatoyant et bariolé que soit ce divers, est tenu par un cadre qui, une fois fixé, tient par ses paramètres et n'est plus à défaire. Ce divers est une diversification, ces cas autant de variations, car toute exploration

quant à la structure porte en elle, de par la modélisation qu'elle met en œuvre, une logique de complétion. Philippe Descola en fait un point fort de son programme : ce bornage et cet arpentage des formes de rapport au monde vont de pair avec leur commensurabilité.

Or, dès lors qu'on considère ce divers des cultures sous l'angle, non de la différence, mais de l'écart, non d'un rangement déterminant, mais d'un dérangement exploratoire, ce divers du culturel non seulement est par principe infini, mais, plus encore, trouve dans cette infinité sa vocation. Car le propre de l'« écart » est qu'il ne se laisse ni normer ni border, qu'il travaille à tous égards comme à toute échelle, disruptif comme il est, et mine toute entreprise de cadrage, d'homogénéisation et d'homologation. Au lieu de se laisser coucher en tableau, il ne cesse de contredire toute entreprise taxinomique, déborde toute assignation. Si ces écarts, tels que je les suis entre cultures chinoise et européenne, s'enchaînent et se relaient, à la fois se tressent entre eux et se ramifient et vont jusqu'à former des cohérences qui peuvent prendre la forme d'alternatives théoriques, leur prolifération néanmoins, loin de connaître de terme, va s'amplifiant indéfiniment, servant de support au questionnement, et donc est aussi inépuisable que le sont les questions en philosophie.

Car il faut enfin séparer les deux entreprises dans leur destination. L'anthropologie inventorie le divers des cultures et le met en ordre pour connaître les possibles qui sont ceux de l'humanité telle qu'elle s'est développée dans son histoire, et sans plus les laisser subsumer sous un schème ou destin unitaire, serait-ce celui de l'« homme » comme terme absolument premier et qu'on croirait isolable. Ce faisant, elle a le mérite de briser l'universalité projetée tant par la religion de Bossuet que par la philosophie classique, n'acceptant plus de catégories que relatives, voire concurrentes, et se refusant à tout Récit global. Or l'approche philosophique pour laquelle je plaide, même lorsqu'elle se donne pour tâche, en faisant travailler l'écart, *d'écarteler* autant qu'elle peut la pensée, non seulement d'étendre le pensable en dehors du champ balisé, mais plus encore de tendre la pensée de l'intérieur, en ouvrant une dissidence qui la fasse réagir et puisse la réactiver, et ce en vue de bousculer toute pensée normative, et même toute conceptualisation qui s'endort dans ses partis-pris, ne peut justement, pour cette raison même, renoncer à l'exigence de l'universel. Etant entendu, bien sûr, qu'il ne s'agira plus de l'universalité à prétention totalisante, en fait totalitaire, de l'« universalisme », dont nous espérons que désormais il est mort, mais d'un universel à vocation inverse, universel rebelle, puisque jamais satisfait, mais s'acharnant au

contraire à déclore toute totalité acquise et servant d'idée « régulatrice » (en sens kantien) – incitatrice – pour repousser l'horizon du bornage et déployer toujours plus amplement le commun.

La question que pose dès lors la philosophie au divers des cultures n'est plus celle de leur répartition catégorielle et de leur ordonnancement possible, mais bien celle-ci : qu'est-ce que ces manières concurrentes « d'habiter le monde et de lui donner un sens », pour le dire dans les termes encore proprement européens – non suffisamment extravertis – qu'affectionnent les anthropologues, éclairent-elles aujourd'hui de l'expérience de *tout* sujet, le promouvant en sujet, c'est-à-dire peuvent-elles contribuer à l'édification comme à la qualification de son existence ? C'est-à-dire quelles *ressources* constituent-elles, précisément grâce à leurs écarts, pour ouvrir et déployer, aujourd'hui, *mon* intelligence des « choses » ou de la « vie » ? En même temps qu'elle ne cesse de faire ressortir le distant et l'hétérogène, le proprement aberrant, la perspective est alors transculturelle et transhistorique. De même qu'aucun philosophe ne renoncerait à faire dialoguer des penseurs aussi distants que Platon et Nietzsche, dès lors qu'il élabore un plan théorique qui rende possible leur rencontre, convient-il désormais, pour répondre à l'attente de notre temps, de faire dialoguer entre eux penseurs occidentaux et chinois. Mais sans doute, pour traverser l'*indifférence* qui les sépare, du moins quant au passé, tant par la langue que par l'histoire, plus difficile à franchir assurément qu'on le croit de la « différence », sera-t-il requis encore plus de conception et de médiation, autrement dit d'*élaboration* philosophique.

Philosopher d'un dehors

Si, jeune helléniste, j'ai choisi de quitter l'Europe et de passer en Chine, à une époque où la Chine était pourtant le moins dialoguante, accueillante (l'extrême fin du maoïsme), c'était donc précisément pour cela : pour, en *m'écartant*, aborder la philosophie d'un dehors (ne pas risquer de rester confiné dans son dedans) ; pour ne plus pouvoir remonter dans l'histoire des questions, et même ne plus savoir quelles sont les questions (seraient-elles encore celles de l'« Être », de la « vérité », etc. ?) ; pour vivre un suspens dans la pensée – à chacun son *epoché*, la mienne devait être aussi existentielle – un *suspens* tel que je ne sache plus ce qui ressemble ou ne ressemble pas, diffère ou ne diffère pas, que des repères en amont

soudain vacillent au point que je commence à m'étonner de ce que ma langue me fait dire et me donne à penser. Pour ne plus être prisonnier – peut-être la dupe ? – d'un jeu (d'un « je ») que je n'avais pas choisi. Nous disons communément que nous sommes « héritiers » des Grecs en Europe (ou que la philosophie est « une chose grecque », comme on le répète inlassablement depuis Hegel), nous le disons comme une évidence qui nous rassure par ce qu'elle pose d'emblée de filiation, mais qu'en savons-nous effectivement ? Qu'en savons-nous tant que nous n'avons pas trouvé suffisamment de recul – et donc aussi de « prise » – pour le sonder ? De plus, s'initier à ce qui passait encore pour une « langue rare » à l'époque, une « spécialité » très fermée (la « sinologie »), pour ne pas dire franchement exotique, c'était justement ne plus pouvoir (devoir) se spécialiser : avoir à nouveau follement, mais fatalement, besoin « de tout » dans ce dénuement (ce « tout » qui serait le propre de la philosophie : esthétique, morale, politique, etc.) pour commencer à s' « orienter » dans la pensée.

Revenant sur ce choix fait à l'âge de vingt ans, je souris un peu : ce choix était à ce point construit, justifié, hypermotivé (bavard peut-être) en même temps qu'il était vide. Je ne connaissais rien à la Chine, mais c'était précisément là ce qui me tentait : l'effet de table rase, de « page blanche » (mais non dans l'Histoire – je n'étais pas « maoïste »), l'espoir d'un nouveau départ – ne pas se laisser « piéger » était un mot de l'époque. Attaquer la philosophie à revers ou dans le dos : ne pas se laisser prendre à ce qui ne serait peut-être, en elle, qu'une ornière ou qu'un « atavisme » (sur cela Nietzsche me mettait en garde). La philosophie (grecque) prétend « tout » penser par ce qu'elle bâtit d'oppositions (déjà Parménide - Héraclite : l'Être immobile face au « tout s'écoule », etc.), déployer tous les possibles de la pensée, mais sait-elle à côté de quoi elle passe, à côté de quoi elle passe sans y penser ? De sorte que tous ses déploiements à venir ne seraient toujours que des « dépliements »... Or par quelle stratégie en sortir ? Je dis « stratégie » et non pas méthode : car on ne peut attaquer de front son impensé, à la différence du « préjugé » qui, lui, intervient au stade terminal du jugement – sinon déjà on le penserait. Il y faut, je l'ai dit, du « biais », de l'obliquité, du détour en même temps que du retour (le retour n'étant pas après, sinon on ne revient jamais : on se spécialise, on se « sinise »), marcher comme un crabe, me dit-on – un va-et-vient incessant.

Il y avait là notamment un biais, en passant par la Chine, pour revenir sur ce qui a été une des opérations les plus marquantes de la pensée des années 60-70 en France : sur l'opération de la « coupure », posée comme axiome premier (déjà saint Paul...), entre un

Avant et un Après, au sein de la pensée dite occidentale, d'où procéderait la « Modernité ». Coupure dont on sait qu'elle est selon les uns et les autres (Koyré, Kojève, Barthes, Lacan, ...) soit absolutisée, soit relativisée, plus historicisée ou plus structuralisée, établie de façon plus globale ou plus locale, tenue pour « majeure » ou non, « synchrone » ou non, etc. (selon les termes que je reprends ici de Jean-Claude Milner). Soit on la fait passer d'un seul geste entre l'ancienne *epistémé* et la science moderne, donc du savoir de l'à peu près à celui, mathématisé, de l'exactitude et de la mesure (du « monde fini » à l' « univers infini » : elle a pour nom synthétique et symbolique Galilée) ; soit, à l'inverse, on la fragmente en coupures multiples, dont les agencements dès lors sont complexes et dont on n'est même plus sûr qu'elles soient homologues et coïncidentes (le chantier de Foucault). Mais s'agit-il là de la seule hétérogénéité existante entre les « discours » ? De la seule césure possible permettant de rompre la « synonymie » continue par laquelle la pensée, glissant toujours homologiquement, n'offrant plus de prise pour s'entrouvrir et se disjoindre (ce qui est tout autre chose que se réfuter), par là-même s'évite de penser – et contre laquelle Char, Foucault, ont appelé à se révolter ?

Or, « passer par la Chine », selon ce leitmotiv formant désormais programme, était une autre façon de faire paraître une discontinuité à partir de laquelle retrouver prise sur la pensée, la « réfléchir », en la mettant en tension avec elle-même, au lieu de l'abandonner à la somnolence des synonymies, à la nullité de lieux communs portés par un universel qui paresseusement serait donné d'emblée (et non pas à *produire*, celui que je revendique), d'un humanisme déjà fait (non critique) qu'on ne cesse de rebadigeonner et de refourguer. Mais « coupure » qui n'en était plus une, en tout cas plus une rupture, mais plutôt l'effet d'un parallélisme entre deux pensées qui se sont développées pendant plus de deux millénaires sans se connaître, sans se regarder, et dont il faut aujourd'hui organiser le vis-à-vis – la mise « en regard » – pour les mettre enfin en présence. Or, voilà soudain que, sous l'effet de ce vis-à-vis, par le biais de cette hétérotopie, la notion même de « coupure », dont l'Europe a choisi de faire sa première articulation (selon son grand mythe de la Révolution), autour de laquelle elle croyait jusqu'alors pouvoir s'enrouler pour ensuite d'autant mieux dérouler son « sens », perdrait du coup son assurance ; et que le terme contraire de « tradition », honni par Foucault, retrouverait étrangement une justification. Car c'est du dedans d'une culture qu'on est attentif à ses effets de rupture, que la pensée revient avec passion sur ses discontinuités pour

se promouvoir et s'inventer. Mais du dehors, comme de Chine se retournant vers l'Europe, ce sont plutôt les effets de cohérence (de ce que j'évoquais symboliquement par ce premier pré carré : l'Être, Dieu, la Vérité, la Liberté), de persistance et de tenacité (à ne pas confondre avec une anhistoricité), qui, de dissimulés qu'ils étaient sous ce rupturalisme, viennent remonter à la surface.

Le travail est dès lors d'organiser ce parallélisme donné dans l'Histoire en vis-à-vis théorique qui prenne lui-même la forme d'une *alternative possible* dans la pensée : de construire cet afflux d'écarts – innombrables, inclassables, inintégrables – qui commencent d'apparaître à la réflexion et de se ramifier quand, venant d'Europe, on commence d'étudier la pensée chinoise, en logique, mais logique non logique, c'est-à-dire qui justement ne soit plus préconduite par le *logos*. En logique non « logique », qui puisse se mettre en regard de la logique *ontologique* qui nous vient des Grecs et que, pour ne pas la trahir d'emblée dans la langue européenne, je commencerai de nommer une *cohérence* « taoïque » – selon ce maître-mot, terme rassembleur et creuset de la pensée chinoise, et laissé non traduit d'ordinaire. « Cohérence », puisque j'ai posé en principe un commun de l'intelligible et que c'est là le terme qui, je crois, ferait le plus directement pont entre les deux (*li* en chinois 理) en débordant dès l'abord de ceux de « raison » et de « vérité », trop marqués au coin de la pensée européenne. Cohérence qui ne répond plus à la question de l'essence ou du « qu'est-ce que c'est ? » (la « quiddité »), n'a pas à se reconstruire sur un plan abstrait, du modèle ou de l'idéalité (*l'eidos*), ne se trouve plus tendue par la finalité (terme et but à la fois, *telos*, ceux de la téléologie ou de l'« entéléchie »), déduit et décline des conséquences (importance de *ze* 則 dans sa fonction d'enchaînement), mais sans décoller de la processivité des choses ni avoir à construire un jeu d'hypothèses, etc.

Or comment dire une telle cohérence autrement qu'en restant dans nos termes, mais pour les refuser, autrement que par retrait, défaut et négativement ? On ne pourra lui faire place que peu à peu dans sa langue et dans son esprit, par accommodation progressive, en fissurant subrepticement celle-là, pas à pas, pour y introduire celui-ci : patiemment, inlassablement, en désécrivait et réécrivait, en déviant et reformulant, par coups de pouce qui s'enchaînent et lente acculturation. Mais sans espérer de coup d'éclat ni d'entrée en force : sans espérer de grande présentation synthétique, d'emblée, par révélation, de « ce que » serait l'« autre » (de ce que serait ainsi la pensée chinoise dite dans des termes européens).

Car comment une telle présentation serait-elle possible puisqu'il faut que ma langue « s'y fasse », c'est-à-dire aussi s'y défasse, *peu à peu* déménage d'elle-même et s'aménage ? On ne le pourra par conséquent que par petits bougés et décalages successifs laissant se faufiler quelque chose du dehors dans ce dedans commençant alors de s'ouvrir, de s'accommoder et d'amalgamer – autrement dit par une suite de dérives organisées qui puissent *fondre* peu à peu ma langue, commençant de décatégoriser et de la *déplier*. Au risque sinon de reconduire toujours, de cette pensée extérieure, qu'un *fac-similé* de la nôtre, et de rester chez soi.

Car peut-on *déconstruire* du dedans et jusqu'où ? La « déconstruction », si je m'en tiens à ce terme historique de la philosophie contemporaine, n'aurait-elle pas gagné elle-même à se poursuivre de ce dehors qui n'est plus celui de la pensée hébraïque servant traditionnellement de contre-point, ou de repli, à la philosophie quand celle-ci veut se dégager des Grecs, défaire sa clôture et s'extérioriser ? Si l'appareil conceptuel selon lequel s'est réglée la pensée qui s'est enfin reconnue « occidentale », d'un point de vue « historial », est celui du « logocentrisme », lui-même revêtant la forme du « phonocentrisme », comme l'a suspecté à si juste titre Derrida, ne serait-il pas instructif de s'informer de plus près de ce que peut nous en découvrir, à revers, la pensée chinoise ? Elle dont l'écriture s'est constituée de façon si marquée à l'écart de l'oralité (Léon Vandermeersch l'a suffisamment montré) ; où la notion de « trace » aussi est tôt prégnante, à la fois désexcluante et portant à la « transformation » (*ji hua* 迹化), etc. Et, de fait, que la voix, cet élément si subtil du logos, ait favorisé une métaphysique de la présence, on le vérifiera *a contrario* à ce que se défait, en Chine, cette chaîne d'oppositions solidaires à partir desquelles l'onto-théologie européenne a prospéré. Dans la pensée chinoise où ne s'est pas isolé d'« être » autre que prédicatif, le clivage de la présence et de l'absence n'a pas été déterminant, le rapport de représentation s'est peu développé (sur le plan sémiotique, esthétique mais aussi politique), l'image s'y dit aussi bien phénomène (même terme de *xiang* 象), ou bien encore l'opposition de l'essence et de l'apparence n'a pas servi de pli à la pensée. Elle nous laisse dans cet étonnement, en retour, dont il nous faudra indéfiniment de temps pour revenir : comment une pensée métaphysique a-t-elle donc *pu être possible* ? N'est-ce pas les « Grecs » qui sont étranges ?

Penser avec la pensée chinoise

Pourra-t-on donc commencer, un jour, de faire autre-chose ? Pourra-t-on ne plus écrire, toujours, qu'une « Histoire de la pensée chinoise », comme on l'a fait et refait depuis un siècle, à l'imitation de l'histoire de la philosophie européenne, sans même se demander si le mode d'historicité était le même, de part et d'autre, et en empruntant d'emblée, de façon non critique, les catégories philosophiques occidentales désormais mondialisées (« métaphysique », « esthétique », « ontologie », etc.) ? Ou bien alors compare-t-on : X et Y, Wang Yangming et Descartes. On met en tableau des « différences » et des « ressemblances » en soumettant l'un, dès l'abord, à la langue-pensée de l'autre, qu'on le fasse de Chine ou d'Occident, comme si la langue était transparente, comme si l'intervention de la traduction était neutre, ne reléguait ni n'ajoutait rien, par conséquent sans élaborer de médiations, donc aussi sans construire de vis-à-vis dégageant un commun de l'intelligible qui permette de les faire dialoguer. On aura compris que, à mes yeux ou plutôt selon ce que j'en *fais*, la pensée chinoise n'est pas qu'un territoire immense, encore insuffisamment prospecté, de la pensée, un grand tiroir de fiches et d'érudition, mais peut servir d'*opérateur* théorique. Ce que j'appelle penser *avec* la pensée chinoise : en compagnie d'elle, compagnie toujours active, même quand je ne la mentionne pas, c'est-à-dire me prodiguant ses infinies ressources pour me porter, ou plutôt me provoquer, à penser.

Car si l'on ne s'engage pas dans ce questionnement propédeutique, ou disons cette problématique initiante ; si l'on ne se résout pas à prendre en compte ces difficultés de départ pour penser comment construire les objets *possibles* d'une connaissance sinologique qui ne soit pas seulement d'érudition, ou de répétition (du savoir chinois), ni ne se fasse l'illusion que ces objets seraient donnés d'avance ; si l'on ne réfléchit pas aux conditions d'un tel dévisagement avant de commencer de « comparer » –, on pourra accroître indéfiniment son information, on se trouvera toujours condamné, à son insu, à l'assimilation forcée, embarqué dans une équivalence ou *synonymie*, entre langues, toujours trop tôt accordée. On cèdera toujours à la facilité de traduire *fa* 法 par « loi », sans se demander ce qu'est une loi quand elle ne répond à aucune idée de justice et qu'elle ne sert que d'appareil oppressif visant à maintenir, chez ces prétendus « légistes » chinois de l'Antiquité, un ordre autoritaire, pour ne pas dire totalitaire ; ou de traduire *xin* 信 par « sincérité », sans se demander ce que peut être une telle sincérité quand elle signifie tenir ce qu'on dit plutôt que dire ce qu'on pense, c'est-à-dire se conduire de façon fiable ; ou encore de traduire un terme ou l'autre (*zhi* 志, *yi* 意, ...)

par « idéal », sans s'interroger sur les conditions de possibilité, en Chine, d'une telle idéalité, dès lors que le dédoublement de l' « idéal » vis-à-vis du « réel » n'est pas marqué. Peut-on négliger autant d'écarts qui pourtant *donnent à penser*, ou plutôt y contraignent – ce que j'appelais « provoquer ». « Philosophie » se traduit ainsi depuis plus d'un siècle en chinois, et désormais de façon fixe et canonique, par quelque chose comme « clarté-application » (« étude »-« imitation », *xue* 学), ce dernier terme étant le premier mot des *Entretiens* de Confucius disant l'importance de marcher dans la foulée de ses maîtres. Est perdu, d'entrée, le désir, ou l'*Erôs* insolent, impudent, celui qui, en Grèce, appelant la rupture, provoquait au philosophe : remplacé qu'il est, dans le terme chinois, par une assiduité qui n'a pas décollé du rituel et de l'investissement intérieur pour s'y conformer – autrement dit son contraire. Sous la traduction, à l'abri de l'équivalence établie, le quiproquo qui s'y dissimule reste entier. Est-il même soupçonné ?

Désir – c'est là, bien sûr, que tout commence. Une querelle que m'ont parfois faite des sinologues tient sans doute (pourquoi se le dissimuler ou le tenir dans le non-dit ?) à ce que nous ne plaçons pas notre désir au même endroit : mon désir n'est pas un désir « de Chine », par admiration, fascination, rêve d'assimilation ou de sinisation, dont je reconnais volontiers par ailleurs les motivations possibles, mais un désir qui, *passant par la Chine*, y cherche un appui pour me désolidariser de ma langue et recommencer plus à nu – plus radicalement ? – à philosopher. Il ne faudrait pas méconnaître, en effet, nos formes subjectives d'investissement, ni non plus la différence de *vitesse* à laquelle on pense et qui nous fait oser, circuler et opérer diversement dans la pensée – les querelles d' « idées », comme on dit, quand elles ne sont pas portées seulement par la peur ou le désir jaloux, primaire, d'éliminer, tiennent d'abord à ces divergences d'*éthos*. Au risque, sinon, de ne pas comprendre pourquoi conceptualiser – l'ai-je assez répété ? – n'est pas faire fi de l'Histoire ; ou que la philosophie ne fait pas la guerre à la philologie, mais peut au contraire l'éclairer.

Car prendre en compte le *contexte*, comme le réclament à grands cris et juste titre les sinologues, n'empêche en rien de promouvoir le *concept*, autrement dit l'instrument même de la philosophie. Car forger un concept à *partir de* la pensée chinoise (tels que ceux que j'élabore ici : propension, potentiel de situation, disponibilité, ...) n'est en rien « essentialiser » la pensée chinoise, n'est pas négliger sa transformation historique, ou même privilégier le temps long ; mais c'est entreprendre, d'une certaine cohérence qu'on perçoit à l'œuvre dans

des textes chinois, de *faire un concept*, celui-ci assumant dès lors *pour lui-même* sa généralité. « Essentialiser » stérilise ; or, une telle cohérence, je l'*active* au contraire en la réfléchissant. La généralité que je produis, autrement dit, est propre au concept devenant instrument de « réflexion », aux deux sens que j'ai indiqués précédemment, et non celle d'une « pensée chinoise » qui s'y verrait identifiée et, de ce fait, momifiée. Abstraction qui *promeut*, explicite, exploite, fait travailler cette cohérence, en déploie les possibles et en fait un outil de la pensée (pour toute pensée) – au lieu de l'abandonner à sa seule occurrence, de la laisser enfouie, confinée dans l'étroitesse de sa référence, captive d'un seul cheminement.

Il faudra également distinguer deux choses : entre, d'une part, ce qui serait une généralisation abusive méconnaissant les distinctions d'école et d'option au sein de la pensée chinoise – car celle-ci, sans se livrer au travail de réfutation de façon aussi marquante, principielle, que l'ont fait les Grecs, ne s'en organise pas moins en débats, en certains temps de son histoire, en quoi elle devient philosophique (à Jixia, dans l'Antiquité, ou sous les Song) – et ce que j'entends, d'autre part, par « fond d'entente » de la pensée. Comme l'énonce l'un des plus grands penseurs de la Chine ancienne, Zhuangzi, « dans toute discussion, il y a de l'indiscuté » (ou, dans toute *disputatio*, il y a de l'indisputé, *zai bian zhe you bu bian* 在辯者有不辯). J'appellerai ainsi *fond d'entente*, à la fois fond et source, cet indiscuté ou cet indisputé, ou mieux indisputable, non pas proprement impensé, mais demeurant implicite et condition de toute explicitation, en quoi des penseurs s'entendent entre eux, sans même l'analyser, et à partir de quoi ils peuvent discuter et se réfuter. Fond(s) d'entente qui vaut tout autant du côté des Grecs (et de tout le développement de la philosophie européenne) : ce qu'ils partagent entre eux de confiance, d'adhérence, qu'ils ne questionnent pas, même chez les sceptiques, et d'abord touchant cet élément ou ce bain commun que constituent le *logos* et son choix de la vérité (en douter, la dénoncer, y renoncer, n'est pas s'en abstraire) ; et qu'on pourra d'autant mieux sonder – du dehors et par écart – que la pensée chinoise, d'entrée, nous en a sortis.

A l'encontre de l'entreprise dans laquelle je me suis embarqué, j'entends aussi venir cette objection, et même de plus en plus claironnante : le temps d'un tel travail désormais est fini, la page est tournée, la guerre, autrement dit, est terminée. Il n'y a plus désormais de philosophie « chinoise » ou « européenne », du fait de la mondialisation engagée, mais une commune philosophie mondiale dont les colloques et les débats se retrouvent aujourd'hui aux

quatre coins du monde et se font dans la même langue, du moins sur les mêmes questions et dans les mêmes concepts planétarisés. Car nous sommes pris dorénavant, d'où que nous venions, dans une même modernité, dont peu importe la langue dans laquelle elle parle : c'est bien cette Modernité qu'il nous faut penser. A preuve le fait que les différences culturelles qui donnaient jusqu'à présent consistance à ce divers de la culture, différences naguère encore si marquées, sont en train peu à peu de disparaître et même récemment, par un brusque changement de rythme et d'échelle, de s'effondrer. Et ce, du fait que, comme chacun sait, la mondialisation des échanges s'est aujourd'hui achevée, que la standardisation technique, et d'abord touchant à la communication, finit de se planétariser, entraînant avec elle celle des modes de vie, *donc* de pensée. Nous n'avons plus désormais que des problèmes communs, globaux mais, de ce fait, d'autant plus cruciaux par leur nouvelle échelle (la « planète », la gouvernance, la mondialisation, etc.) : philosophes de tous les pays, unissez-vous pour les traiter !

Or, qui ne se souvient aussi, répondrai-je, de l'ennui et des longs bâillements dans lesquels ces forums aux notions complètement accréditées, assises, estampillées, aux questions dont il est accordé qu'elles sont désormais *les* questions du monde, inexorablement nous plongent ? – quand une question est établie, se distribue aisément en *panel*, elle est déjà déshabillée. Et quand je dis « ennui », je ne désigne pas là un état psychique parmi d'autres, quelque peu dépressif, mais cette démobilitation qui s'abat sur la pensée, ne lui laissant de fuite que dans le semblant (l'université s'y connaît), dès lors qu'elle ne trouve plus de quoi stimuler son désir, si ce n'est grâce au narcissisme des « petites différences », toujours elles, qui minusculement font valoir les positions et seules suscitent le débat. Or un tel *ennui* (celui de tels *issues, topics*) ne menacerait-il pas la pensée « à venir », « mondiale », que vous décrivez ? Ou bien alors se raccroche-t-on à la dernière nouveauté, dernier coup, *scoop*, de la pensée, *the next thing* (formant *happening* : Walter Benjamin, la déconstruction, Badiou, ...) ; mais qui, introduite comme sur un marché, n'est bientôt plus qu'une mode et replonge dans la convention. A moins que, quelque part, quelque *écart*, justement, se creusant inespérément, soudain n'entame cette léthargie : faisant entrevoir quelque retrait possible hors du terrain balisé, un chemin qui s'enfonce ailleurs, dans du plus ombreux, touffu, non repéré, dont on ne sait pas où il va, *Holzweg*, mais par où se remet en question (en *tension*) la pensée.

Car je répondrai à tous ceux dont le discours va se réclamant de la Modernité en l'hypostasiant, l'érigéant en grand sujet historique, voire en instance de l'Histoire devenant unique, qu'ils prônent également, ce faisant, une mondialité qui, sous cette unicité, son apparente unanimité, est tout aussi abstraite. S'il y a une modernité européenne, en effet, travaillée par sa représentation de la coupure, elle-même développée sous le mythe tutélaire de la Révolution et générée par une fonction critique de plus en plus acérée, cette fine pointe du négatif que la pensée européenne a, depuis deux siècles, de plus en plus radicalement tournée contre elle-même, d'où vient sa singularité historique –, une telle modernité s'est ensuite *exportée (imposée)* en Chine (à la fin du XIX^{ème} siècle, suite à la Guerre de l'opium, aux traités inégaux, aux concessions), la mondialisation théorique ayant ainsi débuté dans une Chine opprimée et dépecée. Il y a donc un Avant et un Après. Concernant cet *avant*, le vis-à-vis des langues-pensées européenne et chinoise est toujours à construire, le travail à *faire*, en tout cas à poursuivre, au risque sinon de maintenir un quiproquo dangereux, une *synonymie forcée*, entre ces héritages, n'envisageant toujours la pensée de la Chine classique, celle d'avant la rencontre avec l'Occident, qu'à travers des catégorisations occidentales introduites après coup (avec tout ce que cet « après-coup », *nachträglich*, a de reconfigurateur). Avec à cela deux conséquences : du côté chinois, de favoriser le culturalisme et la revendication d'une « essence » nationale (la « sinité ») en réaction à ce recouvrement subi, dès lors que cette culture (ou aussi bien les autres cultures du monde) ne se reconnaît plus sous ces catégories occidentales, désormais mondialisées ; du côté européen, de favoriser le renversement de l'ethnocentrisme précédent en exotisme facile laissant croire que la pensée « extrême-orientale », non plus traduite mais travestie, répondrait directement à nos questions et dans notre langue et pourrait constituer d'elle-même une issue à ce qui se révélerait, en regard, comme nos trop pesants dualismes – je désigne notamment là le fantasme et commerce du *zen*, du « bonheur selon Confucius ».

D'autre part, touchant à l'*après*, à l'avenir de la modernité-mondialité, la scène qui commence de se lever peut-elle bien être celle qu'on nous dessine à base de questions et de notions qui seraient d'emblée communes (j'insiste sur ce « d'emblée ») ? Aboutirait-on enfin à cette table unique – universelle – des jugements et des catégories que Kant a cru établir en dépassement d'Aristote, mais à laquelle, pris qu'il était aussi dans sa langue (son latin-allemand), il n'a pu, non plus, parvenir ? C'est faire déjà trop bon marché de l'endurance de

Babel et de la diversité des langues. Si (tant que) l'on ne parle pas dans le monde seulement une langue, anglais bâtard ou *globish*, si l'on parle-pense encore en chinois ou, pour le dire de façon générale, dans *plus d'une* langue, on ne dira (pensera) toujours pas *d'emblée* exactement la même chose – de l'écart subsiste, non pas résiduel, mais fécond et subversif. Serait-on soi-même bilingue (dans ce cas on s'auto-traduit). La diversité des langues maintiendra, non pas secondairement, même si ces écarts paraissent au premier abord réduits, mais principalement, radicalement, dans la *tension* de l'écart qui donne à penser.

Car il faudra en revenir, une fois de plus, à cette arête aiguisée entre l'*écart* et la *différence* et faire servir son tranchant. Si les différences, en effet, s'estompent aujourd'hui entre les cultures, les ressemblances allant croissant du fait de l'uniformisation mondiale, si les cultures sont donc conduites à perdre, et ce, je crois, de façon heureuse, ce qu'on leur attribuait trop fixement, de façon essentialisante, comme des caractéristiques identitaires, il en va tout autrement de l'écart, dont le destin ne saurait être associé à ce déclin. Car l'écart, à quelque niveau ou de quelque façon qu'il intervienne, agile comme il est, ouvre une brèche dans le conformisme ou l'atavisme de la pensée – or pourquoi se priverait-on de la ressource que font surgir indéfiniment, comme par une échancrure, les écarts repérés entre les langues-pensées de par le monde, ceux-ci laissant paraître d'autres possibles ouvrant une *réflexion* qu'on ne clora pas ? De tels écarts entre les langues sont les seuls biais pour commencer d'avoir un aperçu, qui ne peut qu'être oblique, sur la façon dont on pense ; par suite, sont des leviers pour retrouver de l'essor dans la pensée en ébranlant sa léthargie ; pour fissurer ses adhésions complaisantes ou son commun trop vite acquis : façon d'inscrire une *résistance* contre l'ennui d'un consensus qui, ne trouvant plus à se confronter, est porté à se planétariser et devenir pandémique.

A partir des écarts promouvoir du commun

Mais faire travailler l'écart dans la pensée, ou commencer soi-même par « s'écarter », plutôt que de considérer l'écart comme un résidu culturel appelé à se résorber, pourra paraître dissocier l'humanité : par sa divergence, introduire un dissensus et faire obstacle au commun – la formule ne serait-elle pas hasardeuse, périlleuse, idéologiquement dangereuse ? (ou, plus crûment, réactionnaire ?). Or je soutiendrai précisément le contraire. Car le commun

n'est pas le semblable. Il faudra le dire et le redire en cette époque d'uniformisation facile et d'assimilation forcée, le poser en principe. Braque l'a avancé pour l'art : « Trouillebert ressemble à Corot, mais ils n'ont rien de commun ». Entendons la radicalité de la formule et prenons-la comme un avertissement : non seulement la ressemblance n'est pas porteuse de commun, mais c'est elle qui lui fait obstacle ; non seulement elle ne le favorise pas, mais elle en enraye la possibilité. Car avec la ressemblance, non seulement le commun reste de surface, plaqué, et ne travaille pas, mais ce *semblant* de plus dispense de s'en enquérir, en desserre et dissout l'exigence (la ressemblance est un concept encore plus paresseux, inerte, que ne l'est la différence). Or cela peut s'entendre de la façon la plus générale, donc aussi sur le plan politique. Je le poserai donc comme un énoncé de départ : c'est seulement en faisant *travailler des écarts* qu'on peut *promouvoir du commun*.

Car distinguons deux communs : le commun qui nous est donné et dans lequel on se découvre (qu'on pourra dire « naturel » : de la famille au « national », c'est-à-dire dont on relève en « naissant », au vivant, au cosmique...) et le commun qu'on produit, ou qu'on promeut, proprement culturel et politique. En tant que tel, le *commun* signifie le partage, inclusif quant à son dedans, mais pouvant devenir exclusif quand la limite de ce dedans se retourne en frontière et bannit alors son dehors (ainsi dans le communautarisme). A la différence de l'*universel* qui est prescriptif, impliquant une nécessité de principe, nécessité a priori ou logique, celle de l'universel de la science que Kant a prétendu transférer à l'éthique, le commun se constate (se reconnaît) dans son premier sens ; se choisit ou se promeut dans le second : tel le commun de la Cité, en quoi les Grecs ont bien perçu le concept fondateur du politique. Or comment se produit ce commun ? Non par similitude, je l'ai dit, car il ne serait alors que répétition et clonage, mais précisément par écart qui, à partir de la réflexivité entre-ouverte et la faisant travailler, portant chacun des côtés séparés, entrant en tension avec l'autre, à se déborder, produit ou promeut du commun. Je dis *par* écart, ce « par » exprimant la voie suivie plus encore que la cause ou le moyen, c'est-à-dire procédant au travers d'écarts et de leur dépassement, mais celui-ci ne valant pas abandon : le commun ne laisse pas les écarts en arrière, ne les délaisse pas comme étant périmés. C'est au contraire dans la mesure où ces écarts sont actifs que le commun est *intensif*. Sinon il n'est qu'un enrobage de platitude, à l'instar de nos « lieux communs ».

Il faut donc *accéder* au commun – à preuve et de façon exemplaire le commun du concept. Or ce commun du concept sera d'autant plus riche (fécond, actif) qu'il ne sera plus seulement – platement, placidement – de généralité, mais se verra stimulé, appelé, provoqué, par cet écart ouvert et même devenant béant. Ce commun ne sera plus seulement de recouvrement (subsomption), mais, par l'écart apparu, se verra bandé tel un arc tendu par ses extrémités. Dans ma récente enquête sur le paysage, j'ai été conduit ainsi à tirer parti, à titre de *ressources*, des deux grandes cultures paysagères au monde, les deux seules, la chinoise et l'europpéenne, qui se sont développées indépendamment l'une de l'autre et se sont si longtemps ignorées ; et cela afin, les instaurant en vis-à-vis, de tenter de produire un concept de paysage à nouveaux frais. Concept qui – de par l'écart se creusant entre elles à cet égard et qui n'est pas moins que celui opposant, jusqu'à former une alternative, les points de vue du *vivre* (en Chine) et de la *vue* (en Europe) – devenait à la fois un défi et quelque chose comme une injonction. Car il devait bien y avoir là un *commun de l'intelligible*, qu'on l'aborde sous le terme de « paysage », le détachant de « pays », ou bien qu'on le nomme « montagne(s)-eau(x) », *shan-shui* 山水, comme le fait aujourd'hui encore le chinois tenant ces termes corrélés. Au lieu donc qu'on se contente de penser chacune de ces cultures paysagères à part, ou bien l'une recouvrant l'autre, l'europpéenne l'emportant sur la chinoise par le succès de sa conception de la « nature », devenue la « physique », le concept de paysage, mis ainsi sous tension, commandait une reconfiguration d'autant plus radicale qu'il fallait l'ouvrir à ce divers, voire à cet opposé – mais sans le briser.

D'un filet d'écarts : de la question de l'Être à la pensée du vivre

Mais quelle forme peut prendre ce chantier engagé entre les langues-pensées de la Chine et de l'Europe, si l'on se défie de toute présentation d'ensemble dont on voit qu'elle ferait rentrer aussitôt l'une dans les cadres de l'autre et raterait d'emblée l'*entre* de leur écart où se promet du commun ? Ou de quel mode de déploiement – oserais-je dire de progrès ? – est-il susceptible qui ne serait pas aussitôt le repliement dans une *construction idéologique projetée* ? Chaque vis-à-vis ponctuellement organisé ici, chaque écart conceptuel agencé, en croisant un fil à l'autre, n'est qu'une maille. Or une maille est une boucle qui maintient de l'entre laissant passer ; elle n'est qu'un point de croisement dont la logique ensuite est

strictement additive : une maille en appelle une autre à sa suite, il ne résulte de consistance que de cet enchaînement. Aussi faut-il un certain nombre de mailles pour faire un filet ; ou disons que, dans mon travail, mes essais successifs ne sont chaque fois qu'un chapitre. Je dis *filet* et non système. Un système suppose une clôture, impose une organisation interne se composant de parties dont l'assemblage est si bien ordonné, selon son concept stoïcien, qu'aucun élément n'en est tant soit peu déplaçable. A quoi on a préféré, dans notre modernité, depuis le romantisme allemand et depuis Nietzsche, l'archipel et le fragment, c'est-à-dire un dispersement de la totalité impossible. Or un filet ne relève ni d'une logique ni de l'autre, s'accroît indéfiniment, de maille en maille, des seuls croisements qu'il opère et réopère par dépassement et prolongement. Un filet n'existe que par sa trame et le réseau qu'il fait peu à peu apparaître ne relève pas pour autant d'une structure. Ici, les écarts conceptuels se suivent, s'enchaînent, se répondent, communiquent entre eux, mais ne dressent aucune architecture, encore moins peuvent-ils figurer des mondes.

Or à quoi sert un filet ? Il sert, comme le filet du pêcheur, à capter : ce que je veux capter, en tissant ce filet problématique tendu entre les langues-pensées de la Chine et de l'Europe, est, je l'ai avancé, leur *impensé*. Mais un filet connaît par suite un autre usage qui est, en captant et contenant, de prendre forme selon ce qui s'y ramasse – de faire tenir ensemble en se configurant. De façon souple, laissée mouvante, parce qu'espacée, maillée, ajourée, il n'enferme pas, mais il enveloppe, en restant léger, comme une résille tient les cheveux. Or ce que ce filet tissé d'écarts conceptuels configure ici peu à peu et progressivement fait tenir, de maille en maille, de façon réticulée – avec ce que ce faire tenir, sans armature, garde de souplesse et de disponibilité – se révèle après coup une sortie de la « question de l'Être », un dégagement ou plutôt un désengagement de l' « ontologie », à la fois de l'ontologie de l'Être et du sujet. Sortie qui ne peut se faire que *chemin faisant*, pas à pas, au fur et à mesure de ce tissage et de son avancement. Car peut-on organiser une sortie effective de l'ontologie seulement en la *projetant*, en construisant – ou même en « dé-construisant » ?

Car, de cette sortie de l'ontologie, qui a été l'une des grandes vocations de la philosophie du XX^{ème} siècle, de Heidegger à Levinas et Derrida, on sait de quelle contradiction elle est toujours menacée : qu'on fasse tout pour sortir de la question de l'Être, mais en restant, ce faisant, dans la langue de l' « être ». C'est-à-dire qu'on continue à parler le langage

de l'ontologie au moment même où on le récuse le plus fermement ; ou qu'on continue à parler le langage de la « présence » au moment même où on prétend le déconstruire irrémédiablement (se souvenir de Derrida à Levinas dans « Violence et métaphysique », de Levinas à Derrida, en retour, dans « Tout autrement »). Car dans quel autre langage le pourrait-on, en effet, en restant en Europe ? Ou comment « sortir » si l'on ne peut *entrer* ? – entrer dans un ailleurs non préconçu ni prémédité ? L'ailleurs juïque n'est-il pas lui-même trop inscrit en Europe, faisant également Europe, pour être un ailleurs à ce point dérangeant, *dépaysant* ? Mais aussi cette sortie de l'ontologie ne peut-elle se faire alors, à la rencontre de la langue-pensée chinoise, que par petits décalages, j'en ai prévenu, de façon d'abord très locale, par écarts successifs, maille après maille, par traduction, dé-traduction et retraduction, dé- et re- catégorisation, autant dire par accommodation progressive, patiente et modeste, en « tissant » et sans Révélation annoncée.

Or, si l'on sort de la question de l'Être, dans quoi est-on *déjà* entré ? Cette sortie de l'ontologie qui se découvre ainsi non pas d'un coup, mais maille après maille, d'un écart au suivant, par essais successifs, est, à la considérer globalement, rétrospectivement, en se retournant, une sortie de la « question de l'Être », la *Seinsfrage*, qui se trouve en même temps une entrée dans la pensée du *vivre*. Question de l' « être » ou pensée du « vivre », telle est l'articulation principale, ou l'alternative générique, que laissera percevoir, en filigrane, maille après maille, ce filet. Mais « vivre » n'est-il pas lui-même trop élémentaire, trop indéfini, pour se laisser penser ainsi en regard de l'Être, ou de quel côté l'aborder ? Disons, pour border la question et débiter, que si « exister » est un terme originaire de la théologie et appartient à la métaphysique, selon cette interrogation première, nous projetant hors le monde : « Pourquoi j'existe ? » ; et que si la « vie » ou le « vivant », d'autre part, renvoient d'abord au biologique c'est-à-dire à son seul renouvellement métabolique, *vivre*, quant à lui, commencera de se définir et de se borner en ce qu'il ne bascule pas plus dans l'un qu'il ne se réduit à l'autre. De là que *vivre*, entre les deux, est foncièrement une catégorie éthique, ou même je dirai stratégique avant qu'éthique. Car la question est d'*accéder* au vivre, comme j'ai dit précédemment accéder au commun. Ou comme chacun l'a rappelé, à sa façon, en Europe, mais sur le mode de l'injonction ou du vœu pieux, non pas en plein mais en creux, de biais, en aparté et sans pouvoir en faire l'objet même de sa pensée : « N'oublie pas de vivre ! » (Goethe, *Gedenke zu leben*) ; ou « tenter de vivre » (la dernière strophe du « Cimetière marin ») ; ou

« Apprendre à vivre enfin » (le dernière entretien de Derrida). Mais qu'est-ce qu'accéder au « vivre » ? Et pourquoi toujours le garder pour la fin ?

Pour autant, l'entrée dans une pensée n'est pas abandon de l'autre. Ou que signifie « sortir » ? Car sortir n'est pas fuir, sortir n'est pas renoncer. A l'encontre d'une certaine conception messianique selon laquelle la sortie de l'ontologie ferait l'objet d'une attente et d'une espérance, je n'entends pas, passant en Chine, une telle sortie de la « question de l'Être » comme une libération : car cette question de l'Être a notamment ouvert, à partir de sa détermination de la vérité ainsi que de son érection conséquent d'une idéalité, la possibilité d'un développement sans équivalent de la science ainsi que celle d'une construction de l'éthique et du politique. Surtout, touchant la question de l'Être, pouvons-nous renoncer à sa force d'énigme et d'invention ? Ou bien considérons les choses réciproquement : la pensée chinoise, sortant de sa pensée « taoïque » en rencontrant la pensée ontologique de l'Europe, connaît aussi sa libération (et d'abord un affranchissement de sa « voie royale », c'est-à-dire en fait de sa régulation autocratique). Il ne s'agit donc pas de renoncer à une pensée pour l'autre, ou de ranger une pensée sous l'autre, et pas plus l'europpéenne sous la chinoise, par renversement de l'aliénation passée, c'est-à-dire de se convertir à l'un ou l'autre côté – mais d'envisager ces pensées dans leurs ressources respectives ou ce que j'appelle leur fécondité.

Car, quand je m'essaie à développer des cohérences de la pensée chinoise – et je dois le faire avec d'autant plus d'engagement vis-à-vis d'un public occidental qui, de façon générale, ne la connaît pas, ou seulement de seconde ou de troisième main, c'est-à-dire selon une *doxa* incontrôlée et portant à fantasmer – il s'agit bien du contraire de l'exotisme ; c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas pour autant, en dépit de l'illusion générée, de rejeter ou de dévaluer les cohérences européennes reprofilées en vis-à-vis par cette alternative ouverte. Mais plutôt de redécouvrir celles-ci, de ce dehors, dans leur inventivité, de les ressaisir à la fois dans leur singularité et dans leur ressource. Rien de plus frauduleux, en effet, que cette fausse monnaie idéologique qui, sous couvert d'orientalisme et d'appel à vivre, a fait prospérer en Occident son marché du bonheur d'une façon qui n'est qu'une pensée affaissée, n'est en rien une autre ou contre-pensée, encore moins un autre possible de la pensée. Si je tiens finalement à la figure de l' « écart », finalement comme au départ, à la tension qu'il organise, qu'il maintient et dans laquelle il fait tenir et travailler, mais sans jamais aboutir, sans céder à la facilité de

quelque conclusion ou réconciliation, c'est qu'il remet incessamment la raison en chantier, mais sans jamais pour autant la disqualifier ; et que, en appelant à notre liberté, il rétablit du *choix* dans la pensée.

Table des matières

<i>Avertissement</i>	p.2
I. Propension (vs causalité)	p.5
II. Potentiel de situation (vs initiative du sujet)	p.12
III. Disponibilité (vs liberté)	p.19
IV. Fiabilité (vs sincérité)	p.28
V. Ténacité (vs volonté)	p.36
VI. Obliquité (vs frontalité)	p.46
VII. Biais (vs méthode)	p.55
VIII. Influence (vs persuasion)	p.63
IX. Cohérence (vs sens)	p.70
X. Connivence (vs connaissance)	p.79
XI. Maturation (vs modélisation)	p.85
XII. Régulation (vs Révélation)	p.92
XIII. Transformation silencieuse (vs événement sonore)	p.101
XIV. Evasif (vs assignable)	p.108
XV. Allusif (vs allégorique)	p.116
XVI. Ambigu (vs équivoque)	p.124
XVII. Entre (vs au-delà)	p.135
XVIII. Essor (vs étale)	p.146
XIX. Non report (vs savoir différer)	p.157
XX. Ressource (vs vérité)	p.167
Sujet / situation, ou d'un embranchement dans la pensée	p.180
<i>Postface : De l'écart au commun</i>	p.205

