



HAL
open science

L'écart et l'entre. Ou comment penser l'altérité

François Jullien

► **To cite this version:**

| François Jullien. L'écart et l'entre. Ou comment penser l'altérité. 2012. halshs-00677232

HAL Id: halshs-00677232

<https://shs.hal.science/halshs-00677232>

Preprint submitted on 7 Mar 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'écart et l'entre Ou comment penser l'altérité

François Jullien

N°3 | février 2012

Dans sa leçon inaugurale, François Jullien dresse un bilan de son chantier engagé entre pensée chinoise et philosophie ; et présente les voies selon lesquelles il aborde la pensée de l'altérité. Partant de l'extériorité de la Chine vis-à-vis de la pensée européenne, il évoque ce qu'a été la « déconstruction du dehors » entamée à partir de ce détour chinois. Rejetant les notions de différence et d'identité culturelles, il leur substitue les concepts d'écart et de fécondité ; à partir de quoi il construit un concept de l'entre, généré par l'écart, et situant le commun de l'humain.



Working Papers Series

L'écart et l'entre. Ou comment penser l'altérité

François Jullien

8 décembre 2011

L'auteur

François Jullien est Professeur à l'Université Paris Diderot et titulaire de la Chaire sur l'altérité du Collège d'études mondiales. L'œuvre de François Jullien se déploie au carrefour la sinologie et de la philosophie générale. Fondée sur une étude de la pensée de la Chine antique, du néoconfucianisme et des conceptions littéraires et esthétiques de la Chine classique, elle questionne l'histoire et les catégories de la raison européenne en instaurant un vis à vis entre les cultures. En faisant le détour par la Chine, le travail de François Jullien a ainsi ouvert des pistes fécondes et exigeantes pour penser l'interculturalité. François Jullien est l'auteur de plus de vingt ouvrages majeurs, traduits dans plus de 20 pays (dont la Chine et le Viet-Nam). Il a récemment signé *Cinq concepts proposés à la psychanalyse* (Chantiers 3, Grasset, Paris, mars 2012) ; *Entrer dans une pensée, ou des possibles de l'esprit* (Gallimard, Bibliothèque des idées, Paris, mars 2012) ; *Philosophie du vivre* (Gallimard, Bibliothèque des idées, Paris, 2011) ; *Cette étrange idée du beau* (Grasset, Paris, 2010) ; *L'Invention de l'idéal et le destin de l'Europe* (Le Seuil, Paris, 2009) ; *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* (Fayard, Paris 2008).

Le texte

Leçon inaugurale de la Chaire sur l'Altérité, Collège d'études mondiales. La Chaire de François Jullien est le fruit d'un partenariat entre la Fondation Maison des sciences de l'homme, PSA Peugeot Citroën et l'Université de Paris Diderot.

<http://www.college-etudesmondiales.org/fr/content/alterite>

<http://www.college-etudesmondiales.org/fr/content/lecart-et-lentre>

Publication du texte intégral de la conférence prévue aux éditions Galilée en septembre 2012.

Pour citer ce document

François Jullien, *L'écart et l'entre. Ou comment penser l'altérité*, FMSH-WP-2012-03, février 2012.

© Fondation Maison des sciences de l'homme - 2012

Informations et soumission des textes :
wpfms@msm-paris.fr

Fondation Maison des sciences de l'homme
190-196 avenue de France
75013 Paris - France

<http://www.msh-paris.fr>
<http://halshs.archives-ouvertes.fr/FMSH-WP>
<http://wpfms.hypotheses.org>

Les Working Papers et les Position Papers de la Fondation Maison des sciences de l'homme ont pour objectif la diffusion ouverte des travaux en train de se faire dans le cadre des diverses activités scientifiques de la Fondation : Le Collège d'études mondiales, Bourses Fernand Braudel-IFER, Programmes scientifiques, hébergement à la Maison Suger, Séminaires et Centres associés, Directeurs d'études associés...

Les opinions exprimées dans cet article n'engagent que leur auteur et ne reflètent pas nécessairement les positions institutionnelles de la Fondation MSH.

The Working Papers and Position Papers of the FMSH are produced in the course of the scientific activities of the FMSH: the chairs of the Institute for Global Studies, Fernand Braudel-IFER grants, the Foundation's scientific programmes, or the scholars hosted at the Maison Suger or as associate research directors. Working Papers may also be produced in partnership with affiliated institutions.

The views expressed in this paper are the author's own and do not necessarily reflect institutional positions from the Foundation MSH.

Résumé

Dans sa leçon inaugurale, François Jullien dresse un bilan de son chantier engagé entre pensée chinoise et philosophie ; et présente les voies selon lesquelles il aborde la pensée de l'altérité. Partant de l'extériorité de la Chine vis-à-vis de la pensée européenne, il évoque ce qu'a été la « déconstruction du dehors » entamée à partir de ce détour chinois. Rejetant les notions de différence et d'identité culturelles, il leur substitue les concepts d'écart et de fécondité ; à partir de quoi il construit un concept de l'entre, généré par l'écart, et situant le commun de l'humain. Car le commun n'est pas le semblable. Car il convient de refuser à la fois l'universalisme facile et le relativisme paresseux. C'est seulement à partir d'un tel travail que l'on peut concevoir l'« autre » comme catégorie mobile, ni aplatie ni non plus absolutisée, qui soit effectivement promotrice de l'humain comme de la pensée.

Mots-clefs

altérité, Chine, autre, philosophie, extériorité

Que puis-je faire d'autre aujourd'hui, pour camper ici, dans ce Collège d'études mondiales en création, la question si générale de l'altérité – peut-être la plus générale de la philosophie – que d'indiquer en commençant d'où – par où – je l'aborde ? Donc, pour éviter des vues trop vagues et les banalités qui déjà nous menacent, de vous inviter à entrer dans la singularité – modeste – de mon chantier ? Que puis-je faire d'autre, autrement dit, pour débiter ce périlleux exercice de la « Leçon », que de me justifier dans ma nature hybride : de philosophe *et* de sinologue ? J'ai dit souvent, quitte à provoquer un haussement d'épaule chez mon interlocuteur, que, jeune helléniste, à la rue d'Ulm, j'ai commencé d'apprendre le chinois pour mieux lire le grec... Nous disons si volontiers, en effet, que nous sommes « héritiers des Grecs ». Mais, justement, la familiarité n'est pas la connaissance. Ce qui est « bien connu », disait Hegel, n'est, de ce fait, pas connu, *weil es bekannt ist, nicht erkannt*. Il faut, dirons-nous, de *l'autre* pour y accéder. Mais pourquoi le chinois ? Pourquoi la Chine ? Je n'avais, par famille et par formation, vraiment rien à voir avec la Chine. Mais justement...

I – Une déconstruction du dehors

Pour le dire d'un mot et justifier ma stratégie philosophique, c'est-à-dire ma façon d'attaquer la philosophie, de m'attaquer à la philosophie –, je partirai de ce fait : la Chine est dans une extériorité particulièrement marquée vis-à-vis de la culture européenne. Extériorité de la langue, le chinois n'appartenant pas au grand ensemble indo-européen – et ce à la différence du sanscrit qui communique avec nos langues, en Europe ; et, si d'autres langues ont eu une écriture idéographique, vous le savez, seul le chinois l'a gardée. Extériorité de l'Histoire aussi : même si l'on perçoit quelques échanges commerciaux s'opérant indirectement par la Route de la soie, dès l'époque romaine, personne ne se doutait encore, à Rome, qu'il s'agissait de produits *made in China*. Les deux côtés du grand continent n'entrent effectivement en contact qu'à la seconde moitié du XVI^e siècle, quand les missions d'évangélisation débarquent en Chine ; et ne commencent véritablement à communiquer que dans la seconde moitié du XIX^e siècle, avec la Guerre de l'opium et l'ouverture imposée des ports chinois, l'Europe triomphante, grâce à la science, entreprenant alors de coloniser

la Chine par la force et non plus par la foi. Par rapport à quoi, le monde arabe paraît lui-même bien occidental, celui-ci ayant traduit et transmis en Europe tant de textes grecs, et d'abord Aristote et les médecins. Thomas d'Aquin s'inspirera d'Averroès, le monothéisme islamique rempile sur les précédents ; ou bien encore, les premiers linéaments de la figure de l'intellectuel européen remontent à l'Andalousie.

Or, en même temps qu'elle constitue, au regard de l'Europe, une culture si nettement extérieure à la sienne, la Chine lui est comparable, on le sait, à la fois par son ancienneté et son développement. C'est pourquoi, personnellement, j'ai choisi le « terrain » chinois, comme disent les anthropologues ; mais précisément, parce que je voulais devenir, non pas anthropologue mais philosophe, je souhaitais pouvoir travailler sur une pensée aussi réfléchie – textualisée, commentée, explicitée – que la nôtre en Europe : comme c'est si clairement le cas en Chine. Notez que, à ce stade, j'ai dit *extériorité* et non pas encore *altérité* : l'extériorité est donnée par la géographie, par l'histoire, par la langue. L'extériorité *se constate* ; tandis que l'altérité *se construit*. Au départ, la Chine est « ailleurs » – ce que Foucault nommait littéralement, en tête des *Mots et les choses*, l'« hétérotopie » de la Chine, à distinguer de l'utopie ; et souvenons-nous, à la page suivante : « les utopies rassurent », dit-il, « les hétérotopies inquiètent »... C'est à cette inquiétude, ou non repos, *Unruhe* dirait Hegel, que la pensée chinoise de ce dehors invite.

On dit souvent que la Chine est « si différente » : si différente parce qu'elle est si distante. Mais je dirais plutôt que la difficulté rencontrée par le sinologue occidental ne tient pas tant à la différence de la pensée extrême-orientale par rapport à l'europpéenne qu'à ce que je nommerais l'*indifférence* qu'elles entretiennent traditionnellement entre elles. Au départ, elles ne sont pas tournées l'une vers l'autre ; elles ne se regardent pas, ne se parlent pas – elles s'ignorent. Le premier travail, réclamant chaque fois une opération de montage, et qui n'est jamais fini, est donc d'abord de réussir à les sortir l'une et l'autre de cette indifférence mutuelle en les instaurant en *vis-à-vis* : de sorte que l'une puisse à la fois dévisager l'autre et s'y dévisager. De l'une à l'autre, c'est ce changement de *cadre* qui dès lors, de soi-même, donne à penser. Ce qui revient à se demander : que se passe-t-il pour la pensée si, sortant de la grande famille

indo-européenne, on coupe d'emblée avec la parenté linguistique, qu'on ne peut plus s'appuyer sur le sémantisme ni remonter dans l'étymologie, et qu'on rompt avec les effets syntaxiques dans lesquels s'est forgée notre pensée – dans lesquels elle s'est coulée ? Ou qu'arrive-t-il à la pensée si, sortant de notre histoire (celle du monde « occidental »), on rompt du même coup avec l'histoire de la philosophie, et qu'on ne peut plus (se) reposer sur la filiation des notions ou des doctrines – à laquelle est adossé notre esprit ? Ou encore : qu'arrive-t-il à la pensée – dans la pensée – si l'on rompt ainsi avec nos grands philosophèmes, dont on perçoit bien, alors, du dehors, la connivence entre eux : « Dieu », l'« Être », la « Vérité », la « Liberté »... ?

En même temps, je l'ai dit, nous avons affaire, en Extrême-Orient, à une pensée consistante, explicitée ; et c'est pourquoi ce changement de cadre *donne à penser*. Car, contrairement à ce que prétend l'histoire (occidentale) de la philosophie, celle que nous raconte Hegel, selon laquelle la philosophie aurait connu une naissance différée, se serait levée d'abord en Orient – *Oriens*, là où le soleil se lève – mais ne serait née effectivement qu'en Grèce, avec l'avènement opérateur du concept ; contrairement donc à cette *doxa* que, après Merleau Ponty, Deleuze répète encore dans sa belle « géo-philosophie », bien qu'inversant les termes hégéliens : non plus l'histoire mais la géographie, non plus la nécessité mais le « milieu » et la « contingence » –, l'Extrême-Orient n'en est pas resté au stade du « pré-philosophique ». Il a inventé ses marqueurs d'abstraction, il a connu une diversité d'écoles (dès l'Antiquité chinoise, dans le cadre de principautés rivales, non de cités) : il n'est donc pas demeuré dans l'« enfance » de la philosophie.

Le bénéfice de ce *détour* par la Chine, par conséquent, sera double. Il sera, d'abord, de découvrir s'il est d'autres modes *possibles* de cohérence, ce que j'appellerai d'autres *intelligibilités* ; et, par là, de sonder jusqu'où peut aller le *dépaysement* de la pensée : qu'arrive-t-il à la pensée quand elle quitte, tel le Bateau ivre, « l'Europe aux anciens parapets » ? Mais ce détour implique en même temps un *retour*. Je dis bien : *en même temps*, et non pas après, car, sinon, on n'en revient jamais : on a commencé de recréer de l'*habitus* et de se siniser. Car l'intérêt – l'utilité – de passer par ce dehors de la pensée chinoise n'est pas tant de se re-payser que de revenir sur les partis pris à partir desquels s'est développée notre pensée, en Europe – partis pris

enfouis, non explicités, que la pensée européenne véhicule comme une « évidence », tant elle les a assimilés, et sur lesquels elle a prospéré. Passer par la Chine, c'est tenter d'élaborer une prise oblique, stratégique, prenant la pensée européenne à revers, sur notre *impensé*. J'appelle « impensé » ce *à partir de quoi* nous pensons et que, par là-même, nous ne pensons pas. Passer par la Chine, c'est donc à la fois sortir de la contingence de son esprit, ou prendre du recul dans son esprit, en passant par l'épreuve d'une pensée extérieure ; ainsi qu'expliciter ce « nous » – non seulement de l'idéologie, mais d'abord des catégories de langue et de pensée – qui est toujours implicitement à l'œuvre dans ce « je » qui dit si superbement : « je pense »...

C'est ce que j'ai appelé, me situant dans l'histoire de la philosophie contemporaine, une *déconstruction* du *dehors*. Car, conduite du « dedans » (de notre « tradition »), celle-ci risque de tourner court : qui tente de prendre ses distances vis-à-vis de la métaphysique, est appelé, de ce seul fait, à basculer de « l'autre côté » – celui de la source hébraïco-biblique. De Heidegger à Derrida : la fameuse « dette impensée ». Or passer par la Chine, c'est sortir de ce grand mouvement de balancement – entre Athènes et Jérusalem – qui a porté la philosophie en Europe et l'a inspirée – de Hegel à Nietzsche, à Kierkegaard : « Bonheur » grec ou « Conscience malheureuse » (juive), le « Grec » / le « Juif », Abraham face à Socrate... C'est partir à l'écoute – pour le dire en termes heideggeriens – d'autres paroles de l'« origine ».

II – A quoi nous mènent les différences ?

1. On parlera alors, partant ainsi voyager au plus loin entre les cultures – tel Ulysse, le premier philosophe, de « différences » culturelles. Cet usage est ordinaire – fait-il seulement question ?

Or, je crois que ce n'est pas suffisamment réfléchir aux présupposés, à la fois théoriques et idéologiques, qui sont ceux du concept de *différence* au regard de la diversité des cultures. Et, d'autre part, différence ne fait-il pas écran, stérilement, en se réduisant à son opération de classement, à ce qui nous vient d'exubérance et de richesse inouïe de ce que le culturel se présente ainsi, à nous, toujours au pluriel ? Quelle perte y vivons-nous sans y penser ? C'est pourquoi je commencerai par critiquer cet usage du concept de « différence » au regard de la diversité culturelle ; et

que je proposerai de lui substituer un autre terme, qu'on croirait d'abord synonyme, mais que je compte lui opposer : celui d'*écart*. Pourquoi préférer ce concept à l'autre, pourquoi traiter d'écarts et non de différences culturelles, c'est par quoi je débiterai. Ou quelle différence entre les concepts d'« écart » et de « différence » ? Question, rassurez-vous, qui n'est pas une subtilité ou quelque chinoiserie de la philosophie, mais dont vous verrez qu'elle conduit à poser une alternative dans la façon de considérer ce pluriel des cultures ; et, par suite, de penser le « propre » du culturel.

Partons donc de cet élément logique : la différence est un concept identitaire ; en même temps que de ce constat : il n'y a pas d'identité culturelle possible. *L'identité* borde, en effet, la *différence* au moins de trois façons : dans son amont, l'identité étant ce dont procède et que sous-entend la différence ; dans son travail d'élaboration, la différence faisant couple avec l'identité, comme son opposé ; enfin, dans son aval, l'identité fixant à la différence sa visée.

Car la différence suppose d'abord une identité plus générale – disons : un genre commun – au sein de laquelle la différence marque une spécification. Or, quelle serait cette identité plus générale, donnée dès l'abord, que nous connaîtrions d'emblée et telle que nous puissions la poser au départ de la diversité des cultures, notamment de cultures qui sont demeurées si longtemps sans communauté de langue et d'histoire entre elles, comme entre la Chine et l'Europe ? De quelle universalité déjà donnée sommes-nous donc assurés ? Ou disons : sur quel concept universel de la « raison », ou bien de la « nature » humaine, pouvons-nous *d'emblée* compter – sans qu'il soit présupposé ? Puis-je nommer cette culture commune dont toutes les cultures se contenteraient de déplier les différences comme un éventail ? Il faudra donc commencer par éliminer ce préjugé : il n'y a pas de culture première, en amont, au singulier et servant d'identité commune, dont les diverses cultures rencontrées de par le monde, au pluriel, ne seraient que des variations.

2. D'autre part, non seulement différence fait couple avec identité et en dépend comme son opposé (« identité et différence » : vieux couple de la philosophie), mais surtout la finalité même de la différence est *d'identifier*. Car à quoi sert-elle d'autre que de faire apparaître une identité spécifique ? Telle est la démarche, propre à l'ontologie, que met en scène Platon, on s'en souvient, au

début du *Sophiste* : diviser chaque fois le genre en deux ; puis, la moitié retenue, la diviser encore en deux, et ainsi de suite, jusqu'à ce que, ne pouvant plus diviser encore, on parvienne à la définition recherchée. La démarche aussi que recommande Aristote : « de différence en différence », parvenir jusqu'à l'« ultime différence » nous livrant alors l'« essence » singulière de la chose.

Or c'est là le point essentiel : il n'y a pas d'identité culturelle possible. Ou encore : on ne peut définir ce qui serait – ferait – le propre d'une culture et constituerait son être même ou son essence. Car quel est ce « propre » du culturel ? C'est bien de se transformer et de muter. Une culture qui ne se transformerait plus serait une culture morte. Comme on parle de langue morte : une langue morte est une langue qui ne change plus parce qu'on ne la parle plus ; qui s'est figée, fixée, parce qu'elle ne sert plus. La langue chinoise le dit d'ailleurs exemplairement – littéralement – dans son binôme traduisant notre terme moderne de « culture » : *wen-hua* (*bun-ka* en japonais) : *wen* (signifiant texte-sinogramme-exemplarité-accomplissement et aussi le roi Wen, le souverain civilisateur par excellence) et *hua* qui signifie simplement transformation. Je me permets d'insister sur ce point parce qu'il est d'importance, non seulement théorique, mais aussi politique. Quand on ouvre le débat, comme on le fait périodiquement, sur l'« identité culturelle » française, je crois qu'on se trompe de concept. On part en quête de ce qui serait un noyau dur – pur – de la culture, mais ce par déni de sa nécessaire transformation : nécessaire, parce que c'est elle qui maintient la culture en vie, donc en mutation.

3. Or, ce procès engagé à l'égard de la différence, et ce au regard de la diversité des cultures, ne peut s'arrêter là. Il y a encore à en interroger le concept du point de vue de son présupposé méthodologique ainsi que de l'usage que nous en tirons.

D'une part, l'établissement des différences suppose que je m'arroe une position de surplomb, ou du moins d'extériorité, à partir de laquelle c'est moi qui range entre le même et l'autre, l'identique et le différent, et qui compare. Or quelle est cette extériorité – extra-territorialité culturelle – dont je bénéficierais (où la situer ?) d'où je puisse ainsi tout mettre à plat, devant moi, et comparer. Car j'appartiens bien moi-même à une culture. Pas plus qu'il n'existe de cadre commun qui serve de support d'identité à la diversité des cultures, il n'existe de tel point de vue extérieur,

abstrait d'une langue et d'une histoire, si ce n'est le sien propre, ingénument camouflé ou bien qu'on méconnaît. Cet étiquetage des différences culturelles, auquel on se livre d'ordinaire, peut-il échapper à l'ethnocentrisme ?

D'autre part, la différence est un concept de *rangement*. Autant dire que l'irruption d'un dehors, ou de ce que Foucault appelait l'« hétérotopie », s'y trouve d'emblée résorbée. Dit encore autrement, une assimilation de principe s'y trouve déjà engagée qui, seule, peut rendre possible *ensuite* la perception des différences. Parler de la diversité des cultures en termes de différence désamorce ainsi d'avance ce que l'*autre* de l'autre culture peut avoir d'extérieur et d'inattendu, à la fois de surprenant et de déroutant. Le concept de différence nous place dès l'abord dans une logique d'intégration – à la fois de classification et de spécification – et non de découverte. La différence n'est pas un concept aventureux. Au regard de la diversité des cultures, ne serait-elle pas un concept paresseux ?

III. Faire travailler l'écart

C'est à quoi, pour m'en prémunir, j'opposerai le concept d'*écart*.

Car la différence entre ces deux concepts, d'écart et de différence, se définit au moins sur trois points. D'abord, l'écart ne donne pas à poser une identité de principe ni ne répond à un besoin identitaire ; mais il ouvre, en séparant les cultures et les pensées, un espace de réflexivité entre elles où se déploie la pensée. C'est, de ce fait, une figure, non de rangement, mais de dérangement, à vocation exploratoire : l'écart fait paraître les cultures et les pensées comme autant de fécondités. En quoi, enfin, nous dispensant d'avoir à poser – supposer – quelque *a priori* sur la nature de l'Homme, toujours idéologique, l'écart nous invite, en revanche, à ce que j'appellerai un *auto-réfléchissement* de l'humain. Commençons par développer ces trois points pour, sur ce trépied, fonder un engagement culturel d'un nouveau type.

1. Mesurons, en effet, ce qui différencie d'abord les deux, l'écart et la différence. Partons du plus obvie : de ce que, tandis que la différence établit une *distinction*, l'écart procède d'une *distance* ; et, par suite, de ce que, tandis que la différence donne à supposer un genre commun, en amont d'elle, formant socle, auquel appartiennent et dont dérivent les deux termes différenciés, l'écart se borne à faire remonter à un embranchement, à marquer le

lieu d'une séparation et d'un détachement. Mais sans que ce dont ce détachement procède soit pour autant constitué. L'écart pointe un départ à la dissociation, mais ne sous-entend pas pour autant une identité posée en principe, mais qu'on serait bien en peine de désigner.

De là résulte également, du point de vue même de la démarche engagée, que l'écart ne porte pas à s'arroger une position de surplomb à partir de laquelle il y aurait à ranger des différences. Mais, par la distance ouverte, il permet un dévisagement réciproque de l'un par l'autre : où l'un se découvre lui-même en regard de l'autre, à *partir de l'autre*, se séparant de lui, et sans plus qu'il y ait à requérir de transcendance théorique qu'on se trouverait bien en peine de situer. Non, l'écart relève d'une logique d'immanence, de part en part, et n'en déborde d'aucun côté, sans donc donner à postuler. De plus, ne relevant pas de l'établissement d'une distinction, mais procédant d'une distance, il s'agit là d'un concept qui, faisant entendre le mouvement de séparation dont il est né, n'est pas tant analytique que dynamique, procédant d'un auto-déploiement. Le propre de l'écart – et c'est là pour moi l'essentiel – c'est qu'il n'est, par suite, pas proprement aspectuel ou descriptif, comme l'est la différence, mais *productif* – et ce dans la mesure même où il met en tension ce qu'il a séparé. *Mettre en tension* : c'est à quoi l'écart doit d'opérer.

Ainsi, en faisant *travailler des écarts*, comme je le fais dans mon chantier entre pensées de l'Extrême-Orient et de l'Europe, je ne prétends pas « comparer » en posant un cadre commun, hypothétique, où ranger selon le même et l'autre, ainsi qu'en m'attribuant, je ne sais par quelle grâce m'affranchissant tant d'une langue que d'une histoire, bref de toute localité, un statut d'extra-territorialité dans la pensée. Mais, par cette mise en regard que constitue *par lui-même* chaque écart repéré, par ce recul offert, j'ouvre un espace de *réflexivité* – « réflexion » au sens propre, avant que figuré – où ces pensées se dévisagent ; et qui par leur mise en tension donne à penser.

2. Ainsi l'écart est-il une figure, non pas de rangement, mais de dérangement, faisant paraître non pas une identité, mais ce que je nommerai une *fécondité*.

Tandis que la différence, en effet, procède à une opération de rangement, l'écart travaille – ou je dirai : s'arcboute – en sens opposé. Car la question est bien : jusqu'où *va* l'écart ? Et même

jusqu'où *peut*-il aller ? C'est-à-dire jusqu'où peut se déployer cet autre possible de la culture comme de la pensée ? Ou, comme on dit aussi communément en français, « faire un écart ». *Faire un écart*, c'est faire sortir de la norme, procéder de façon incongrue, opérer quelque déplacement vis-à-vis de l'attendu et du convenu ; bref, briser le cadre imparti et se risquer ailleurs, parce que craignant, ici, de s'enliser. Par suite, tandis que la différence est un concept classificatoire – la différence est bien le maître-outil des nomenclatures et des typologies –, l'écart est un concept exploratoire, à fonction heuristique. A la différence de l'autre, c'est un concept *aventureux*. Or c'est bien là la question qui se pose à nous aujourd'hui, à l'heure où le monde finit de se mondialiser et nous menace de son uniformisation : jusqu'où peuvent aller – se déployer – les écarts entre les cultures comme entre les pensées, nous donnant encore ainsi à voyager ?

Vous l'avouerais-je aussi ? J'ai l'impression d'avoir commis quelque chose comme un « écart » en sinologie...

Mais ce qui me conduit surtout à tenter de forger devant vous ce concept d'écart – de façon un peu laborieuse, je l'avoue – c'est que, au lieu de demeurer accroché à l'*identité*, comme le fait la différence qui à la fois la suppose et la vise, et ce stérilement, du moins en regard de la diversité des cultures, l'écart laisse paraître ce que je viens d'introduire, par opposition, comme une *fécondité*. Les cultures et les pensées ne s'y trouvent plus abordées, en effet, comme sous le rangement de la différence, selon une perspective identitaire, souvent peureuse parce que sur la défensive, et sélectionnant, parmi des traits dits caractéristiques, on sait avec quel arbitraire. Inutile d'aller bien loin pour le vérifier. Car quelles seraient, par exemple, demandons-nous, les caractéristiques de la culture européenne ? Est-ce le christianisme ? Ou bien serait-ce, au contraire, l'athéisme et la laïcité ? Vous vous souvenez comme le préambule de la défunte Constitution européenne est resté en panne à ce sujet. Voie sans issue, effectivement. Or, on aurait pu répondre que, justement, ce qui peut caractériser l'Europe, ou mieux ce qui « fait Europe », donc aussi peut la mobiliser, est proprement cet *écart* du religieux *et* de l'athéisme et la tension, féconde, qui en est résultée.

Car la tension générée par l'écart engendre – produit – une *fécondité*. La différence, je le rappelle par opposition, ne *produit* rien, si ce n'est une

définition. Or, il en va de même entre les cultures se découvrant dans leurs fécondités respectives comme autant de ressources qui non seulement sont à explorer, mais aussi que chacun dès lors peut exploiter, et ce quel que soit son appartenance de départ et lieu d'origine. L'écart *s'explore* et *s'exploite*. Si je ne défends pas, je l'ai dit, une « identité » culturelle française, je ne serai pas passif pour autant, mais travaillerai plutôt à promouvoir des ressources culturelles de la France, ou de l'Europe, et dont tout sujet venant d'une autre culture peut également tirer parti – et ce, bien sûr, réciproquement. Ne serait-ce, pour ma part, que les ressources de cette promotion si singulière de la pensée qu'est la philosophie (européenne). Voire, à l'heure où l'on s'alarme tant de l'épuisement des ressources naturelles, ne pourrait-on pas s'inquiéter tout autant de l'effacement – écrasement – de tant de ressources culturelles sous le grand rouleau compresseur de la mondialisation et de son marché ? Quand *Harry Potter*, empilé sur les tables, formate, à tous les coins du monde, le même imaginaire de la jeunesse...

De ce que l'écart éclaire, quel parti ou profit tirer ? Il en résultera notamment que l'on pourra (devra) considérer les cultures comme les pensées, non plus tant sous l'angle de la vérité, y compris en philosophie, que selon leur capacité de *prise* ou d'*effet*, ou même de ce que je ne craindrai pas d'appeler, en longeant toujours ce concept de fécondité, leur « rendement ». Elles sont des sillons ou des filons, selon que la pensée se représente comme forant ou faisant germer. Car la pensée grecque n'est pas plus « vraie » que la chinoise, ou l'inverse. Mais, en creusant l'écart entre elles, l'une et l'autre nous fournissent, aujourd'hui, autant de prises pour penser un commun de l'expérience – « prises » qui se rehaussent – se détachent – par leurs vis-à-vis. Ainsi suis-je conduit, dans mon chantier, à considérer comment la pensée grecque s'est rendue plus à l'aise, à partir de ses choix propres assimilés en partis-pris, pour penser par exemple la modélisation (mathématisation) sur laquelle s'est fondée la science classique ; mais aussi, par contrecoup (contre-coût) s'est trouvée comme handicapée, au regard de la chinoise, pour penser, par exemple, les phénomènes de transformation silencieuse et de transition, ou bien d'incitation à distance et d'influence. Ou bien à considérer quel a été le profit déployé par l'une, l'euro-péenne, en s'attachant à penser la perception et la perspective ; aussi bien que le profit déployé par l'autre, la chinoise, s'attachant à penser la respiration.

Working Papers et Position Papers parus

Hervé Le Bras, Jean-Luc Racine & Michel Wieviorka, *National Debates on Race Statistics: towards an International Comparison*, FMSH-WP-2012-01, février 2012.

Manuel Castells, *Ni dieu ni maître : les réseaux*, FMSH-WP-2012-02, février 2012.

François Jullien, *L'écart et l'entre. Ou comment penser l'altérité*, FMSH-WP-2012-03, février 2012.

Itamar Rabinovich, *The Web of Relationship*, FMSH-WP-2012-04, février 2012.

Bruno Maggi, *Interpréter l'agir : un défi théorique*, FMSH-WP-2012-05, février 2012.

Informations et soumission des textes : wpfmsh@msh-paris.fr

<http://halshs.archives-ouvertes.fr/FMSH-WP>

<http://wpfmsh.hypotheses.org>