

*Des possibles de la pensée*

Ouvrage publié avec le soutien  
du Collège d'études mondiales  
de la Fondation Maison des sciences de l'homme.



[www.editions-hermann.fr](http://www.editions-hermann.fr)

ISBN : 978 2 7056 9002 1

© 2015, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.



COLLOQUE DE CERISY

Sous la direction de  
FRANÇOISE GAILLARD ET PHILIPPE RATTE

## Des possibles de la pensée

*L'itinéraire philosophique de François Jullien*

Textes édités par Nathalie Schnur



**hermann**

*Depuis 1876*

## Introduction

François Jullien a choisi de ne pas s'imposer dans la pensée.

Ayant ouvert son chantier dans l'*écart* des pensées de la Chine et de l'Europe, il n'a cessé d'organiser leur vis-à-vis, plutôt que de les comparer, afin de déployer entre elles un champ commun de réflexion. Étant conduit ainsi à circuler entre des domaines aussi divers que la morale, l'esthétique, la stratégie, les pensées de l'Histoire comme de la nature, il a en vue, par cette déconstruction menée du dehors, de détecter les partis pris enfouis, de part et d'autre, ainsi que de faire apparaître notre impensé. Façon aussi de faire lever les *fécondités* des cultures, plutôt que de les considérer sous l'angle de leur « identité » ; ainsi que de relancer la philosophie en la désenlisant de ses atavismes.

Le colloque de Cerisy a tenté un bilan de cette démarche aventureuse. Car celle-ci n'a pas manqué de produire des dérangements tant en philosophie que dans l'orientalisme. On y a considéré par conséquent les risques encourus, les difficultés affrontées ainsi que les effets de « bougé » obtenus des divers côtés. On y a sondé également l'incidence que peuvent avoir ces croisements ainsi que les dé- et recatégorisations engagées sur les pratiques de l'art, de la psychanalyse, de la politique ou du management.

Le colloque a pris aussi en compte l'inflexion plus récente du travail de François Jullien ramifiant des fils aussi divers autour de la question du « vivre ». Il s'est interrogé notamment sur la nouvelle façon de philosopher à laquelle, faisant bouger la frontière entre littérature et philosophie, cette mutation entraîne.

Ont été invités à ce colloque non seulement des philosophes et des sinologues, mais aussi ceux dont cette stratégie oblique peut croiser le travail et la réflexion.

# OUVERTURE

# I

## De l'urgence de penser autrement<sup>1</sup>

FRANÇOISE GAILLARD

*Mon désir n'est pas la Chine ;  
mon désir est le désir de pensée.*

François Jullien

« Il y avait une chose que je ne comprenais pas très bien moi-même, qui était au fond : quel était le problème, comme on dit en français, qui me faisait courir ? », confesse Michel Foucault dans un entretien de 1977 avec un intellectuel japonais, Shigeyasu Hasumi, qui l'interrogeait sur son parcours philosophique.

Faire un détour par Michel Foucault pour poser la question qui est au cœur du travail de François Jullien, celle du « penser autrement », peut paraître quelque peu intempestif. Sauf à qui sait voir, par-delà les différences entre les objets de leur chantier et les modalités de leurs questionnements, la parenté profonde

---

1. *Penser autrement* : j'emprunte cette formule au titre que Gilles Deleuze a choisi de donner à la section de son ouvrage sur Michel Foucault (*Foucault*, Paris, Minuit, 1986) qui regroupe trois articles rédigés après la mort du philosophe.

Le titre complet de ce sous-ensemble est : *Topologie : penser autrement*. Faut-il rappeler que la topologie est cette branche des mathématiques qui concerne l'étude des déformations spatiales et que son modèle le plus connu, pour avoir été très exploité par l'imagerie populaire, est le ruban de Möbius, dont la torsion fait passer sans rupture du dedans au dehors ?

En choisissant de lier la question du penser autrement à cette discipline, Gilles Deleuze a voulu poser celle de l'existence d'un espace dialogique entre le dedans et le dehors, d'où cet « autrement du penser » serait possible.

de leurs entreprises philosophiques : l'ouverture de la pensée sur d'autres possibles. Cette parenté, devenue difficilement visible pour avoir été recouverte par des intérêts divergents, François Jullien, je crois, ne la renierait pas. Pour moi, c'est elle qui est à l'origine de ma première rencontre avec le projet intellectuel de François Jullien, lequel m'est d'emblée apparu non comme un dépassement, mais comme une relève de celui de Michel Foucault. Une relève au sens philosophique du terme.

Ce cheminement est moins surprenant qu'il n'y pourrait paraître, mais le justifier longuement sur un plan philosophique n'est pas ici mon propos. Je ne le mentionne que pour prévenir certains malentendus que risqueraient de faire naître les jeux de va-et-vient que je serai amenée à faire entre ces deux philosophes, auxquels il m'arrivera d'adjoindre Roland Barthes, dont la réflexion entre, plus souvent qu'on ne le pense, en résonance avec celle de François Jullien.

« ... quel était le problème, comme on dit en français, qui me faisait courir ? »

Il faut entendre la question. Michel Foucault ne se demande pas après quoi il courait. Après quels objets qui se sont trouvés être tour à tour le grand enfermement des fous, l'échange des richesses, les modèles de classification de l'histoire naturelle, l'organisation du travail, les modalités de la représentation, le système des prisons ou le rapport de l'Occident à la sexualité. Il se pose la question du problème que, sous l'aiguillon de sa nécessité, il poursuivait d'objet en objet. Il se pose la question de la « question philosophique » qui l'a toujours habité et que, sous des formes diverses qui la masquaient à lui-même, il traquait de livre en livre. En même temps, il pose la question du caractère cohérent et nécessaire de tout véritable travail de pensée :

J'ai longtemps cru que ce après quoi je courais, c'était une sorte d'analyse des savoirs et des connaissances tels qu'ils peuvent exister dans une société comme la nôtre : qu'est-ce qu'on sait de la folie, qu'est-ce qu'on sait de la maladie, qu'est-ce qu'on sait du monde, de la vie ? Or je ne crois pas que tel était mon problème. Mon vrai problème, c'est celui qui est d'ailleurs actuellement le problème de tout le monde, celui du pouvoir.

Que le problème que Michel Foucault dit avoir mis du temps à comprendre qu'il était le sien ne soit ni l'histoire de la folie, ni l'organisation des savoirs, ni l'analyse des formations discursives mais celui du pouvoir<sup>2</sup> importe peu ici. Importe en revanche de découvrir au plus intérieur de soi, comme le fait Michel Foucault dans cet aveu, et comme ne cesse de le faire François Jullien, le pli qu'y forme le dehors (le « problème », dit Foucault) et qui active ce qu'on appelle la pensée.

« Penser », écrit Gilles Deleuze, « ne dépend pas d'une belle intériorité qui réunirait le visible et l'énonçable, mais se fait sous l'intrusion d'un dehors qui creuse l'intervalle et force, démembrer l'intérieur ».

Pour approcher la pensée d'un philosophe, ne faudrait-il pas commencer par se demander quel pli le dehors (son dehors) a formé en son intériorité? Quel pli qui a trouvé à s'externaliser sous l'espèce d'un problème philosophique – de *son* problème philosophique?

Même si la réponse qu'il lui apporte est marquée par l'esprit du temps, la question que pose Michel Foucault, elle, demeure essentielle. Quel est le « problème » qui fait courir le philosophe?

Mais cette question qui désigne son objet, comme la tragédie montre son masque du doigt, en recouvre une autre : celle du désir. Car le désir est le *primum movens* de la quête philosophique. Aussi faut-il ajouter à la confession de Michel Foucault cette autre : « Quel était le désir qui me faisait courir? »

Être en connivence intellectuelle avec un philosophe, c'est avant toute chose partager avec lui le désir qui le fait courir. En ce qui concerne Michel Foucault, la question de son désir restera ici sans réponse. Ce n'est pas le lieu d'en traiter. Son désir, je soupçonne François Jullien de l'avoir connu assez tôt, même si l'autre jour, devant nous, il a prétendu le contraire<sup>3</sup>.

---

2. Quelques années plus tard, il confesse à d'autres interlocuteurs (Dreyfus et Rabinov) que ce problème, c'était celui du sujet. Ses derniers travaux sur le souci de soi le confirment.

3. Même si son problème, nous a-t-il confessé, ce n'est que maintenant qu'il commençait à le connaître. Ce problème, c'est celui du « vivre », et ce massif



Et ce désir, ce n'était pas la Chine en tant que réalité, géographique, historique, économique et politique; ce n'était pas non plus la Chine en tant qu'entité culturelle exotique, même si, chemin faisant (expression qu'il affectionne entre toutes), il nous en apprend plus que bien des sinologues – ce qui ne va pas sans les irriter.

Son désir portait sur la pensée : « Mon désir n'est pas la Chine; mon désir est le désir de pensée. » Penser non dans l'intransitif de cette activité nue, mais penser l'impensé à partir duquel nous pensons. Penser, dit-il souvent, ce que nous ne pensons plus à penser. L'impensé, s'il est un concept qui semble un rescapé du temps du soupçon, c'est bien celui-là. Mais, sous la plume de François Jullien, cette notion ne doit plus rien aux herméneutiques d'inspiration marxiste ou psychanalytique.

On se souvient des années où le travail d'interprétation consistait à traquer l'impensé d'un texte, ou d'un discours, pour faire lever sous le patent du dit le latent du non-dit. Les mousquetaires de l'impensé sont, aujourd'hui, devenus les défenseurs de la valeur affirmative et de la vocation spéculative d'une littérature qu'ils ont rendue à son penser. Les œuvres littéraires y ont gagné la reconnaissance du fait que la philosophie les traversait. Les philosophes l'avaient toujours su, notamment François Jullien qui se réfère de plus en plus souvent aux écrivains avec lesquels il se sent en affinité intellectuelle, Montaigne (pour la philosophie du vivre), Stendhal (pour la pensée de l'intime) et, surtout, Rousseau, constamment présent dans son travail. Les spécialistes de la littérature, eux, l'avaient un temps oublié.

Bien loin des postures des années soixante/soixante-dix, qui étaient toujours peu ou prou des postures de procureur, François Jullien ne cherche pas à débusquer l'impensé d'une culture derrière les diverses modalités de son aveuglement à elle-même. Cela ne signifie nullement qu'il a renoncé à la pensée critique. Il a simplement déplacé le curseur d'opérativité

---

peu exploré par la philosophie occidentale, il a choisi de commencer à l'aborder par plusieurs entrées : l'intime, le paysage...

François Jullien n'est pas de ceux qui enlèvent les redoutes sabre au clair.

du négatif. L'impensé, il ne cherche pas à le *dénoncer*, mais à le *penser*. Et pour mener à bien cette tâche il a dû en reconfigurer le concept et lui donner une nouvelle fécondité. Par « impensé », il entend ce qu'une culture n'a pas pensé à penser ou, ce qui n'est pas exactement la même chose, ce que cette culture a dû exclure pour penser ce qu'elle a pensé : « J'appelle "impensé" ce à partir de quoi nous pensons et que, par là même, nous ne pensons pas. »

Au lieu d'en faire le signe de l'enfermement d'une culture sur elle-même, François Jullien fait de l'impensé un instrument susceptible de l'ouvrir sur d'autres façons de concevoir son rapport au monde, sur d'autres manières de produire de l'intelligibilité – bref, sur d'autres possibles, des possibles peut-être entrevus mais qu'elle a laissés au bord du chemin pour pouvoir tracer sa route. Autrement dit, il en fait l'instrument de l'élargissement de son « pensable ». C'est, de l'aveu même de François Jullien, une entreprise éthique en ce qu'elle permet de résister à deux fléaux apparemment contradictoires, mais solidement appareillés, l'« enfermement l'identitaire » et l'« uniformisation l'ambiante ».

Une seule réserve : étant donné le fardeau idéologique qu'il trimballe avec lui, ne vaudrait-il pas mieux renoncer à ce concept d'« impensé », au profit de celui d'« impensable » ? Il dirait mieux ce que fait lever le travail de François Jullien : ce qui ne peut se penser dans les limites du champ d'une pensée et dans le cadre de ses catégories ? Tout cela, les lecteurs de François Jullien le savent, de même qu'ils connaissent la fécondité de sa méthode « chinoise » : préférer le *détour*, l'*écart*, l'*entre*, à la confrontation, le vis-à-vis, la comparaison forcée. N'être ni Chinois ni Grec. Ne pas penser la Grèce en Chinois ni la Chine en Grec, mais faire levier de l'une pour lever l'autre, et dans l'entre ainsi découvert (comme la marée basse découvre l'entre-mer-et-rivage) installer la réflexion.

Reste que, culture chinoise ou culture grecque, François Jullien ne cherche pas à rapporter ces deux cultures aux conditions de possibilité de leur émergence, pas plus qu'il ne s'emploie à relier la forme que leur « pensé » a prise ou les chemins que celui-ci

a empruntés (laissant d'autres voies possibles in-frayées) à quelque cause exogène historique, sociale ou politique. Les seules conditions de possibilité dont il fait à l'occasion état sont celles qui, internes à chaque culture et ressortissant au champ propre de sa pensée ainsi qu'aux domaines d'objets y afférents, en analysent plus la spécificité qu'elles n'en expliquent la genèse.

Disant cela, j'ai bien conscience de forcer le trait, mais c'est parce que c'est sur ce terrain généalogique que l'on attend qu'il se risque. Je dis bien « généalogique » et non « historique »<sup>4</sup>.

François Jullien n'ignore pas que, dans ce qu'il a mis en chantier, cette question reste à déblayer. Elle est là comme en attente. Affleurant dans quelques remarques de type sociologique ou politique, faites comme en passant. Par exemple, ce rappel de la nature rurale de la société chinoise, destiné à éclairer la conception que la Chine ancienne s'est faite du temps (à l'éclairer ou à en expliquer la genèse?). Histoire, peut-être, de dire tout simplement, au lecteur borné : je sais tout cela, mais si je n'analyse pas plus avant le rapport entre ces deux données, c'est que d'autres s'y sont employés et que leur travail a permis de libérer ma réflexion philosophique.

« Dans cette civilisation essentiellement agricole qui est celle de la Chine ancienne, un des emplois originels et prépondérants de la notion, on le déduira sans peine, est celui de saison. » Est-ce bien spécifique? Le temps de l'Occident médiéval n'était-il pas, lui aussi, rythmé par les saisons? Certes, mais il l'était également par la liturgie, et cela suffit à faire écart entre les deux cultures. Par exemple encore, cette réflexion sur le lien entre la pratique chinoise de la parole oblique (subtile) et le mode de gouvernement de la Chine impériale. Mais ces brèves remarques qui, de place en place, ancrent la production de concepts dans le concret d'une réalité historique chinoise n'ont valeur ni d'explications ni (et encore moins) de causes. Elles dessinent à larges traits l'entour ou le milieu dans lequel s'est

---

4. Car il ne s'agirait ni d'une relance de la méthode historique de Marx, ni d'une relance de la méthode archéologique de Michel Foucault, mais d'une relance de la méthode généalogique de Nietzsche.

formé le pensable chinois. C'est dire qu'elles ne relèvent pas de la causalité (catégorie que toute l'entreprise philosophique de François Jullien vise à inquiéter), mais d'une sorte d'écologie ou d'éthologie des cultures.

Ce problème des conditions de possibilité, ce n'est pas que François Jullien n'ait pas pensé à le penser – à preuve, ces quelques et rares « pourquoi » qui, émaillant son texte, laissent entrevoir que le filet qu'il jette entre la Chine et la Grèce pourrait bien être à double fond, et que nous n'avons eu sur nos étals que les premières prises de sa pêche. « Pourquoi cet autre plan – celui de la théorie des essences – ne s'est-il pas constitué Chine? » Pourquoi, en effet?

Mais, jusqu'à présent (à l'exception des derniers ouvrages, notamment de celui qui porte sur le paysage), ces « pourquoi? » sont restés non seulement sans réponse, mais aussi sans suite. Non que ces « pourquoi » ne soient pour François Jullien que des questions rhétoriques destinées à soutenir l'attention d'un lecteur toujours avide d'explications causales, mais parce que, pour lui, l'urgence intellectuelle n'était jusqu'à présent pas là. Ni dans ce type de questionnement, ni dans la réponse à lui apporter.

Je parle bien ici d'urgence et non de désir... car je soupçonne François Jullien de travailler à une réponse philosophique à donner aux « pourquoi? » égrenés dans ses ouvrages, par la reprise à nouveaux frais de la difficile question des conditions de possibilité d'émergence d'une pensée, qu'elle soit chinoise, grecque ou autre. Interrogé sur ce point, François Jullien ne répondrait sans doute pas que ce n'était pas son problème, mais que ce n'était pas son préalable. Mais il est présomptueux de parler à sa place. L'est-il moins de se demander pourquoi François Jullien a d'abord exclu cette question? L'est-il moins, surtout, d'avancer, pour l'expliquer, des hypothèses théoriques?

Par peur philosophique (peut-être vaudrait-il mieux parler de prudence philosophique) de retomber dans les ornières d'un historicisme naïvement causaliste ou d'un marxisme simpliste? Par peur de se trouver devant la difficulté, elle aussi philosophique, de se retrouver pris dans la nasse du bon vieux

problème des médiations<sup>5</sup>? Par peur d'affronter la pluralité et la diversité des causes, ainsi que leur radicale hétérogénéité par rapport aux objets de son chantier?

Rien de tout cela!

La réponse se trouve dans l'intuition forte qui constitue le socle du travail de François Jullien, à savoir que le pensable d'une culture se constitue sur fond de relégation d'autres embranchements de la pensée. Il en va de même pour tout système ou toute œuvre philosophique cohérente. Ce qui s'est élaboré sur l'exclusion d'une problématique ne saurait voir cette dernière réintroduite en son sein, comme s'il en allait d'un simple manque à combler. La question du « pourquoi » fit, de la part de François Jullien, l'objet d'une telle relégation. Son retour sous une forme philosophique risque de sérieusement secouer toute l'entreprise intellectuelle de François Jullien. Et pourtant, de cette question, pourra-t-il toujours faire l'économie? Pourra-t-il se contenter d'en situer le lieu au plus vague et au plus lointain de sa réflexion? Ce ne serait pas dans son *ethos* philosophique.

Toute véritable opération de déconstruction des évidences que, pour en avoir fait des catégories naturelles de la pensée, nous ne pensons plus à interroger, requiert une prise intellectuelle de recul; requiert un détour de l'esprit par un lieu d'extériorité, par un *dehors*. La Chine, pour François Jullien, est la contrée du dépaysement de nos évidences. Car, conduite du dedans, la déconstruction fait songer au chevalier de Münchhausen qui, enlisé avec sa monture dans un marécage, se sort de ce mauvais pas en se tirant par les cheveux. La déconstruction du dedans n'ayant pas de cheveux, son sort ressemble à ces châtiments que les dieux ont réservés aux mortels qui les ont défiés : elle est condamnée à tourner sans fin dans un cercle herméneutique dont elle croit sortir quand elle n'en fait qu'étendre le rayon.

---

5. C'est-à-dire dans la difficulté à penser le rapport entre des conditions historiques de possibilité (matérielles, politiques, économiques, sociales...) et la forme prise par une culture. Cela vaut pour les œuvres. Souvenons-nous aussi de ce que disait Jean-Paul Sartre : si Flaubert est un petit-bourgeois, tous les petits-bourgeois ne sont pas Flaubert.

« On ne peut débusquer l'arbitraire de sa pensée... qu'en la quittant ; et pour ce en entrant dans une autre. Mais quel peut être cet ailleurs stratégique qui nous fera rompre des amarres que nous n'envisageons pas ? Où le trouver<sup>6</sup> ? »

Penser notre impensé commence par un arrachement à l'attraction qu'exerce sur notre esprit notre corps de pensées et de langage. C'est dans cet état d'apesanteur que Roland Barthes imaginera se trouver dans ce Japon dont il ne parle ni ne comprend la langue : « La langue inconnue, dont je saisis pourtant la respiration, l'aération émotive, en un mot la pure signifiante, forme autour de moi, au fur et à mesure que je me déplace, un léger vertige, m'entraîne dans son vide artificiel, qui ne s'accomplit que pour moi : je vis dans l'interstice, débarrassé de tout sens plein. » Mais cette mise en suspens de son habitus intellectuel, qui rend le voyageur léger, ne survit pas au voyage. Car la parenthèse culturelle, à la différence de l'écart dans lequel François Jullien installe sa réflexion, est une expérience existentielle et non un concept opératoire.

Aussi Roland Barthes, passée l'euphorie du voyage, vient-il toujours buter sur la difficulté du penser autrement. D'où conduire une telle pensée ? Depuis quel lieu extérieur à nos catégories de pensée ? Depuis quel lieu d'extériorité par rapport à nous-mêmes ? Depuis quel « hors de soi » ? Depuis quel « hors du "je" » où Descartes a situé le penser ? Depuis quel « hors des catégories de notre pensée » ? Toutes questions qui concernent autant nos partis pris culturels que la langue dans laquelle nous les formulons, car nous pensons en langue. Ce qui fait dire à Roland Barthes : « Il faut pouvoir sauter. Mais sauter où ? Dans quel langage ? »

Au phantasme héroïquement désespéré du saut de Roland Barthes, François Jullien a préféré le détour qui contourne l'obstacle que la langue, en tant que réalité objective et structurée, oppose à toute tentative de penser du dehors. Il a appris le grec et le chinois. Il n'a pas eu non plus la naïveté

---

6. François Jullien, *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit*, Paris, Gallimard, 2012.

de croire que les hétérotopies d'une culture – en l'occurrence, la nôtre – puissent y faire véritablement écart. Il a donc creusé le sien ailleurs, entre Grèce et Chine. Il savait que les formes de pensée dont la culture occidentale a esquissé dans ses marges la possibilité plus ou moins incertaine (la folie, pour Michel Foucault, ou l'expérience nue du langage dont Roland Barthes voulait croire que, en ébranlant l'évidence cartésienne du « je suis », elle faisait vaciller la question du même), par une ruse bien connue de la raison, risquaient toujours d'être récupérées dans notre espace de pensée, et de ne servir qu'à ravauder la trame élimée de notre culture. Il fut un temps où l'on appelait ce phénomène : récupération.

Il savait que ces états, ou ces expériences, limites ne constituaient pas pour une culture son dehors, mais son envers – en d'autres termes, qu'ils n'étaient que l'envers du même.

Michel Foucault aussi le savait, mais il lui a manqué la Chine, la sienne s'étant arrêtée au texte de Borges<sup>7</sup> qu'il cite au début des *Mots et les choses*. C'est ainsi, prophétise-t-il, qu'« un jour Artaud appartiendra au sol de notre langage et non de son “ailleurs” ; les névroses aux formes constitutives... de notre société ».

D'ailleurs, « ce qu'un certain lyrisme appelle les marges de la société et qu'on imagine comme un “dehors” ce sont les écarts internes, les petites distances interstitielles qui en permettent le fonctionnement ».

Que restait-il à ce Foucault désillusionné quant à la valeur d'extériorité des hétérotopies, ces noyaux d'hétérogénéité dont les limites et les bords ne dessinent en fait que les confins d'une altérité au sein du même ? Il restait Blanchot. Blanchot qui disait que la pensée vient toujours du dehors, non parce qu'elle est expérience de ce qui lui est extérieur (le monde, la matière, le corps...), mais parce qu'elle a toujours rapport avec quelque chose qui se dérobe à elle-même. Blanchot dont Foucault,

---

7. Ce devant quoi nous place la fable contée par Borges, c'est bien une pensée autre, mais cette pensée, chez Michel Foucault, ne peut pas faire levier pour questionner la nôtre, car, pour lui, ce qu'elle marque, ce sont les limites de notre capacité à penser.

pour cette raison, a voulu, un temps, faire le « témoin » (le terme est de lui) de la possibilité d'une pensée du dehors.

Possibilité qui s'est bien vite refermée.

D'une part parce que l'idée que toute pensée, soit une pensée du dehors parce qu'elle est toujours liée à ce qui dans la pensée se dérobe à la pensée, à force d'être rabâchée est devenue une formule creuse qui, avec son sens, a perdu son tranchant philosophique. Émoussement que François Jullien, qui s'est dépris très tôt de cet idéologème d'époque, a anticipé. D'autre part parce qu'il a repris, en historien, la main sur cette expérience quasi mystique :

Il faudra bien un jour essayer de définir les formes et les catégories de « cette pensée du dehors ». Il faudra aussi s'efforcer de retrouver son cheminement, de chercher d'où elle nous vient... On peut bien supposer qu'elle est née avec cette pensée mystique qui, depuis les textes du Pseudo-Denys, a rodé aux confins du christianisme : peut-être s'est-elle pendant un millénaire maintenue sous la forme d'une théologie négative.

« Mystique » : le mot est lâché.

La pensée du dehors telle que la conçoit Blanchot est une manière de mysticisme et Foucault ne veut pas s'aventurer dans ces contrées. Aussi, dans l'article qu'il consacre à l'œuvre de Blanchot (« La pensée du dehors »), reste-t-il au bord de l'abîme ouvert par cette pensée qui se perd dans le sans fond de sa propre béance. À cette réticence philosophique vient s'ajouter le fait qu'à ses yeux le creusement sans fin du dedans comme opération du dehors n'est qu'une illusion destinée à masquer le repli du dedans sur lui-même. D'ailleurs il a bien vite lâché Blanchot (intellectuellement parlant, s'entend). Le dehors de Blanchot n'était pas son problème. Son dehors, c'étaient les hétérotopies, ces lieux d'exclusion à l'intérieur d'une société, ces marges dont il avait pourtant conscience qu'elles n'étaient que des dispositifs sociaux destinés à assurer son fonctionnement, donc à en conforter le système. En un mot : que ces « dehors » étaient des soupapes de sécurité.

Malgré leur différence d'approche de la question du « dehors », et par voie de conséquence celle de leur projet philosophique,



Michel Foucault et François Jullien partagent l'idée que ce qui caractérise une société ou un système de pensée, c'est plus ce qui y est rejeté ou exclu que ce qui y est affirmé. Dans le tour qu'il donne à cette idée, François Jullien, parce qu'il est moins historien que Michel Foucault, se montre plus philosophe. Ce qui, pour lui, caractérise un système de pensée, c'est plus ce qu'il n'a pas pensé à penser que ce qu'il a pensé.

Que le concept d'hétérotopie n'apparaisse qu'une fois dans une conférence<sup>8</sup> suffit à prouver que Michel Foucault (faute d'avoir à disposition un véritable hétéro-topos, et non quelques fictions borgésiennes comme celle de l'encyclopédie chinoise, ou autres inventions rousséliennes) a douté de son caractère philosophiquement opératoire.

Confronté aux apories des essais de penser du dehors, ceux de Blanchot, de Foucault, accessoirement ceux, rêveurs, du Roland Barthes de *L'empire des signes* (pour ne parler que d'eux) qui, à l'époque, tout en faisant autorité, refermaient le questionnement sur lui-même, comment reprendre la question du « dehors » ? Entre un Blanchot et son heideggérianisme, mâtiné d'Hölderlin, à horizon de mysticisme sans dieu, et un Foucault pris dans ses oscillations entre un geste de dissolution de la subjectivité occidentale et un travail d'analyse des positivités, dans quel « ailleurs » sauter – le terme est, je l'ai rappelé, de Roland Barthes ? Dans quel ailleurs de la pensée occidentale ? J'imagine que la question a dû se poser à François Jullien, moins grossièrement formulée sans doute.

Dans quel espace s'installer pour déplacer le regard et faire apparaître ce qui est si proche, si immédiat, si intimement lié à nous qu'à cause de cela nous ne le voyons pas ? Le trait de génie de François Jullien (et j'assume la formule) est d'avoir compris que le caractère aporétique des pensées du dehors venait moins de l'espace choisi par chaque philosophe pour y installer sa réflexion, que du projet même d'installation. Aussi a-t-il choisi de placer la sienne (il préférerait parler de « chantier » car il y a

---

8. Conférence au Cercle d'études architecturales en 1967 et publiée pour la première fois en 1984 sous le titre : « Des espaces autres, Hétérotopies ».

chez lui une coquetterie artisanale) dans l'« entre », l'*entre* entre deux espaces culturels, et de la faire voyager philosophiquement, de l'un à l'autre, par tours et détours.

Dans cette construction d'un itinéraire imaginaire, il m'arrive parfois de supposer que la tentation (tout autant que la crainte) du mysticisme sans dieu, façon Blanchot, a conduit « ce Grec » à choisir la Chine pour autre bord. Par une ruse du désir et non de la raison, cette fois, est-il possible que ce choix finisse par l'y conduire?... J'en formule l'hypothèse sans trop y croire car deux conditions nécessaires présentes chez Blanchot, font chez François Jullien obstacle à ce retour, une prédisposition à l'absorption dans la grande forme sans image et une fixation sur l'expérience du désastre. L'orientation de ses derniers travaux, notamment sur la philosophie du vivre, rend mon hypothèse hors de saison<sup>9</sup>.

Penser autrement, ce n'est pas construire de l'autre en forçant, ou non, les traits de son altérité, ce à quoi s'est employée, depuis sa naissance, l'ethnologie comparée et, avant elle, les premiers Occidentaux confrontés à des civilisations exotiques. On sait que François Jullien n'a eu de cesse que de nous mettre en garde contre ce travail d'essentialisation des cultures et de ce qui en découle : leur mise en vis-à-vis stérile. J'insiste, car, ne lisant pas ce qu'il a écrit (les préjugés sont les plus résistants des verres déformants!), certains reprochent toujours à François Jullien de figer la Chine en une entité culturelle homogène et de ne pas prendre en compte toutes les formes de négativité qui la travaillent de l'intérieur, et la transforment silencieusement, parfois même spectaculairement. Bref, de sceller le destin de la Chine dans une irréductibilité essentielle<sup>10</sup> à l'Occident.

---

9. Confirmation en est apportée dans *Philosophie du vivre*, Paris, Gallimard, 2011, où l'on peut lire (p. 66) : « ... cette non-coïncidence, propre au vivre, je ne veux pas, non plus, la laisser s'enfermer dans l'ineffable, l'abandonner au culte de l'irrationnel comme à la revanche mystique. » On ne peut être plus clair!

10. Un des reproches le plus souvent adressé à François Jullien par ceux qui ne comprennent pas ou ne veulent pas comprendre sa démarche philosophique, c'est de donner de la pensée chinoise une vision cohérente (de surcroît, arrêtée à la période classique). Cette même critique pourrait être faite à « sa » Grèce dont il

Ce faisant, car là est le véritable enjeu de leur critique, de bloquer tout dialogue dont la fécondité se lirait à ce résultat : la démocratisation de la Chine – démocratisation non seulement de son régime politique, mais aussi des esprits –, et surtout ce que ce terme, – à savoir, sous couvert de consensus idéologique, cache son « occidentalisation ». Des textes tels que celui qui sous le titre « La dissidence impossible<sup>11</sup> » explique par l'art de la parole oblique (ou subtile) « pourquoi la Chine d'aujourd'hui demeure pour le moins réticente – et cela en dépit de l'abandon de toute conviction communiste – à l'instauration de la démocratie » sont soigneusement collationnés comme autant de pièces à charge.

D'autres, plus retors, le soupçonnent, sans oser le dire ouvertement, de proposer « sa » Chine comme une alternative à la pensée occidentale. François Jullien ne chercherait-il pas, au fond, à nous vendre la Chine par désamour à l'égard d'un *logos* qui, nous enfermant dans la pensée de l'Être, nous a empêchés de penser le vivre, le temps, la fluidité des choses, la non-séparation de l'homme et de la nature pris dans l'immanence d'un même processus évolutif? Par désamour à l'égard d'un Occident dont la raison sur laquelle celui-ci fait fond, a fini par faire de nous des humanistes universalistes niais et des démocrates ravis comme le santon des crèches provençales?

Rien n'est plus absurde que de prêter de telles intentions à François Jullien. Ne serait-ce que parce que ce serait lui supposer une position normative, or rien n'est plus étranger à sa démarche philosophique. La mauvaise foi de ce procès ressemble à celle de Voltaire accusant Rousseau de vouloir faire régresser l'humanité jusqu'au stade où celle-ci marchait « à quatre pattes » et « mangeait de l'herbe ». Le talent en moins!

Penser autrement, ce n'est pas passer du côté de l'autre : se faire Chinois (François Jullien), ou fou (Michel Foucault),

---

comme toutes les hétérotopies internes, tous les possibles, pas seulement entrevus, mais aussi essayés, qui, d'Héraclite et des présocratiques, ont cheminé souterrainement dans notre culture avec des affleurements philosophiques (Spinoza, Nietzsche, Deleuze...), littéraires et artistiques dans les avant-gardes.

11. François Jullien, *Le détour et l'accès. Stratégie du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset, 1995.

ou encore Japonais (Roland Barthes), c'est passer par l'autre pour faire retour sur soi, sur sa culture. « Mais c'est peut-être de la Grèce que je cherche le plus à m'approcher. Plus nous avancerons... plus nous serons conduits à nous retourner. Le voyage au lointain pays de la subtilité du sens est une invitation à remonter dans notre pensée. » À nous retourner, ni comme la femme de Loth pour y demeurer pétrifié, ni comme Orphée pour la laisser s'évanouir à jamais, mais pour amener au jour ce qui, en elle, est en deçà et au-delà d'elle-même. De tels propos ne sont pas de nature à lui concilier les sinologues dont c'est de la Chine qu'ils cherchent (par profession !) le plus à s'approcher.

Penser autrement ne va pas sans un ébranlement des couches sédimentaires qui forment le sol où s'est enracinée notre façon de penser, de voir, de concevoir – en un mot, de nous rapporter à la réalité. Or cette façon se fait en langue. « Toute culture peut être décrite comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se place le langage... » C'est Claude Lévi-Strauss qui le dit. Aussi ne peut-on ouvrir une pensée ou une culture sur d'autres possibles sans, au préalable, sortir des catégories de la langue dans laquelle cette pensée se pense et cette culture s'est constituée. Conduite du dedans de sa langue, toute tentative d'arrachement de la pensée ou de la culture à ce qu'elle a pensé ou construit s'avère non seulement impossible mais, pire, contre-productive en ce qu'elle reconduit subrepticement le même.

C'est de cette expérience que Roland Barthes fait état à propos du concept bouddhique de *dhyana*, d'où procède, rappelle-t-il, le *ch'an* chinois et le zen japonais (faute de compétence, je ne discuterai pas de cette genèse), « que l'on ne saurait évidemment, ajoute-t-il, traduire par méditation sans y ramener le sujet et le dieu : chassez-les, ils reviennent, et c'est notre langue qu'ils chevauchent. Ces faits et bien d'autres persuadent combien il est dérisoire de vouloir contester notre société sans jamais penser les limites mêmes de la langue par laquelle nous prétendons la contester : c'est vouloir détruire le loup en se logeant confortablement dans sa gueule ». « Détruire le loup en se logeant confortablement dans sa gueule », n'est-ce pas

ce qu'a fait en son temps la déconstruction ? D'où son succès herméneutique et son échec dans la tâche qu'elle se proposait : déconstruire la métaphysique.

Nietzsche, parce qu'il était philologue autant que philosophe, ne craignait-il pas que nous ne croyions encore en Dieu, puisque nous croyions toujours à la grammaire ? Autrement dit, que, pensant la mort de Dieu dans les structures de langue qui l'avaient conçue, nous n'en ayons jamais fini avec lui ? « Dieu reste mort », écrit-il dans l'apologue du *Gai savoir* où se fait l'annonce de cette mort. Et il convient de faire ici porter l'accent sur le verbe : « reste ».

« Nous savons que les concepts principaux de la philosophie aristotélicienne ont été en quelque sorte *contraints* par les principales articulations de la langue grecque. » La phrase n'est pas de François Jullien (le champ notionnel de la contrainte est étranger à sa réflexion – il est trop « Chinois » pour cela) ; le propos, lui, aurait pu l'être. C'est Roland Barthes qui écrit cela, comme en passant, au moment où la question de la limitation de notre horizon du sens par les concepts et les catégories forgés par la langue est au cœur de ses préoccupations.

Cela explique qu'il nourrisse ce rêve dont il fait l'aveu au tout début de *L'empire des signes* : « Le rêve : connaître une langue étrangère (étrange). » Connaître une langue étrangère – en l'occurrence, le japonais. La connaître non pour « connaître, réfractées positivement dans une langue nouvelle, les impossibilités de la nôtre ; apprendre la systématique de l'inconcevable ; défaire notre “réel” sous l'effet d'autres découpages, d'autres syntaxes ; découvrir des positions inouïes du sujet dans l'énonciation, déplacer sa topologie ; en un mot, descendre dans l'intraduisible, en éprouver la secousse sans jamais l'amortir, jusqu'à ce qu'en nous tout l'Occident s'ébranle et que vacillent les droits de la langue paternelle, celle qui nous vient de nos pères et qui nous fait, à notre tour, pères et propriétaires d'une culture que précisément l'histoire transforme en “nature” ».

Ce rêve de déstabilisation d'une culture transformée en évidence par un procès de naturalisation dans lequel la langue joue un rôle primordial, c'est du Japon que Roland Barthes

en attend la réalisation – sur le plan, du moins, de l'imaginaire, car « son » Japon, il l'avoue d'entrée de jeu, sans être une pure fiction à la manière des grandes utopies à la Thomas More, est une construction intellectuelle élaborée à partir de quelques traits culturels différents de nos pratiques et organisés en système.

La Chine de François Jullien, elle, n'a rien d'une fiction.

Si c'est une construction, c'est une construction d'objets théoriques nés de la lecture patiente et savante des textes. N'est-ce pas cette opération même que l'on appelle penser ?

« Connaître une langue étrangère. » « Une langue étrange », précise Roland Barthes, c'est-à-dire une langue qui n'est pas de notre famille, de notre famille linguistique. Une langue qui n'est pas de chez nous. Une langue dont la seule écoute vous arrache au joug de votre culture matricielle : « La masse bruissante d'une langue inconnue constitue une protection délicieuse, enveloppe l'étranger (pour peu que ce pays ne lui soit pas hostile) d'une pellicule sonore qui arrête à ses oreilles toutes les aliénations de la langue maternelle... »

Si cette langue rêvée qu'incarne un temps le japonais procure à Roland Barthes un tel sentiment de légèreté, c'est qu'il a l'intuition, confortée par d'autres systèmes de signes non langagiers (la nourriture, la topographie de Tokyo...), que, au contraire de la nôtre, cette culture ne cherche pas à assigner les signes à quelque référent que ce soit, encore moins à les fixer dans le concept.

Connaître une langue étrangère (étrange) non pour le seul plaisir érotique de l'écoute de ses inflexions inouïes, de son phrasé insolite ou de ses phonèmes exotiques, mais pour prendre la mesure de ce que Roland Barthes nomme « les impossibilités de la nôtre » – autrement dit, pour prendre la mesure de la façon dont notre langue, en le structurant, limite notre horizon du sens. Pour prendre la mesure des possibles de la pensée qu'elle nous empêche de penser. Pour prendre la mesure de la contrainte intériorisée qu'elle exerce sur nous.

L'idée sera reprise lors de la Leçon inaugurale au Collège de France en une formule dont la radicalité d'époque, pour le moins maladroite, continue, aujourd'hui encore, à faire polémique :

« ... la langue, comme performance de tout langage, n'est ni réactionnaire ni progressiste ; elle est tout simplement fasciste ; car le fascisme ce n'est pas d'empêcher de dire mais d'obliger à dire. »

Connaître une langue étrangère pour détacher la pensée de ce qu'elle prend pour des évidences. Connaître une langue, ce qui est bien différent de la savoir (c'est-à-dire être capable de la lire et de la parler), pour s'ouvrir à des possibles de l'esprit qu'elle a ouvert. Combien aujourd'hui croient penser chinois parce qu'ils parlent chinois, sans voir qu'ils ne font que penser l'Occident en chinois. Ou, plutôt, qu'ils ne pensent ni la Chine ni l'Occident.

Contrairement à eux, c'est bien de connaissance et non de savoir que rêve Roland Barthes. Mais de ce rêve-là il lui faut se réveiller. « Puisqu'il s'agit de concevoir ce que notre langue ne conçoit pas : comment pouvons-nous *imaginer* un verbe qui soit à la fois sans sujet, sans attribut et cependant transitif, comme par exemple un acte de connaissance sans sujet connaissant et sans objet connu ? » Là encore, je ne me prononcerai pas sur la pertinence philologique de cet exemple. Seule la question m'importe : « Puisqu'il s'agit de concevoir ce que notre langue ne conçoit pas : comment pouvons-nous *imaginer*... » Imaginer une culture si profondément déprise de la nôtre et des catégories qui la fondent ?

Question qui confirme qu'il ne suffit pas de parler le japonais pour opérer cette révolution à l'intérieur du champ de notre pensable et de nos systèmes symboliques. Cela vaut pour le chinois. Comment penser la pensée chinoise, si la structure de nos langues occidentales fait obstacle à toute conception de cette pensée ? *A fortiori*, comment de ce dehors impénétrable inquiéter nos évidences ? C'est à cette question, dont il montre l'impertinence pour qui travaille non à confronter les cultures mais à explorer les voies qu'elles se sont frayées vers l'intelligibilité, que répond, d'ouvrage en ouvrage, François Jullien par un travail conduit à partir de la langue, chinoise comme grecque.

## II

### À l'écart des bécarres

PHILIPPE RATTE

Le travail de François Jullien, par sa simple existence, ouvre une troisième voie. Entre la philosophie occidentale, qui postule l'être, et discerne donc des *écarts entre* des êtres distincts, et la sagesse chinoise qui, parce qu'elle se tient au point de confluence de toutes les potentialités, exclut aussi bien la notion d'être que celle d'*entre* ou d'*écart*, son travail ne peut se soutenir que dans une troisième position, qui n'en est pas une, et qui cependant opère.

Cette situation constatée, et qui refuse de s'adosser à l'une ou l'autre des options, invite à réfléchir au lieu qu'elle occupe, signalé par le fait qu'on ne peut ni y être ni ne pas s'y tenir.

Il y a là l'indice d'une acception de la condition humaine dont il semble que notre temps ait un urgent besoin. Elle dessine en effet en creux (puisqu'elle est tout sauf essentialiste) l'inverse de la condition d'« *avalanche pensante* » vers laquelle nous glissons, selon l'heureuse formule de Peter Sloterdijk, à laquelle les années retirent sournoisement son adjectif.

Amorcée par l'accroche que l'abrasion d'un système sur l'autre offre à la pensée, curieuse de comprendre leur impossible bijection, cette démarche définit l'humanité de l'humain en tant que ressource philosophique, et non essence, acquis ou appartenance. Elle incite à nourrir le devenir des sociétés à partir de l'interaction qui permet à n'importe qui d'éprouver, et plus si affinités, le grain de l'écart à l'autre dans n'importe quelle relation.

Levinas, en réaction à la Shoah, avait pensé cela. C'est ce grain-là dont il est vital qu'il ne meure, à l'heure où tournent



si vite les meules qui le réduisent en poudre aux yeux. C'est une philosophie du vivre avec.

## I. DES POSSIBLES DE LA PENSÉE

On peut admirer dans la cathédrale de Séville douze plaques de marbre proposées à la méditation des clercs dans l'antichambre séparant la sacristie de la nef. Les maximes explicatives de la première et de la dernière expriment parfaitement ce qui se présente à nous comme un défi intellectuel et pratique à relever. La première représente en effet la construction de la Tour de Babel, symbole, s'il en fut, de l'arrogance des hommes. On dit aujourd'hui « mondialisation », et le texte latin nous avertit que ce projet est diabolique :

*Insanae Babylonis opes molemque superbam diruit et linguas dividit ipse Deus. Impia successu careant consulta necesse est nec pax conciliis sontibus esse potest.*

Dieu prit personnellement la peine de rompre et disperser les réalisations de l'insane Babylone ainsi que l'arrogante masse [de la Tour], puis de diviser les langues. Il en résulte nécessairement que les projets impies restent privés de suite, et il ne peut y avoir de paix dans les délibérations malsaines.

La dernière représente la Pentecôte, qui est l'exact inverse de la Tour de Babel, puisque l'Esprit unique, expression constitutive de la relation entre les deux autres termes de la Sainte Trinité, y fait descendre le don des diverses langues. La maxime qui en est tirée est une invitation à demeurer dans la concorde à partir de la diversité, à rebours de la fatalité de mésintelligence résultant à coup sûr de la folle prétention à faire maison commune à l'échelle du monde :

*Qualis apostolico fuerat concordia coetu, talis et Ecclesiae debet inesse sacrae. Quamvis ora sonent flammantis varia linguis, unus adest cunctis spiritus, unus amor.*

Cette même qualité de concorde, qui prévalait au commencement apostolique, doit identiquement être au cœur de la sainte Église. Les bouches

ont beau se faire entendre diversement à travers les langues de flammes, c'est un seul esprit qui se manifeste, un seul amour.

Notre rencontre a beaucoup à gagner à se placer sous le signe de cet écart entre les deux plaques offertes à la méditation des chanoines andalous. Commençons par repréciser ce titre : *Des possibles de la pensée...* Nous ne sommes pas venus ici faire l'inventaire de tous les possibles de la pensée, des pensées possibles. Ce serait prétentieux et vain. Ce serait surtout une kyrielle indéfinie. Ces possibles sont une infinité, *a priori*.

Le titre *Des possibles de la pensée*, dans la veine des fameux *De natura rerum*, *De Amicitia*, *De l'intime*, etc., indique plus modestement, mais plus stratégiquement aussi, que nous prenons pour propos l'examen du *problème* des possibles de la pensée, et non la bigarrure de leur collection. On est dans la visée d'un traité sur les possibles et non dans une entreprise de traite des pensées. Ce n'est pas un partitif.

Cette simple intention de réfléchir aux possibles de la pensée présente trois aspects bien distincts :

- examiner les diverses configurations sous-jacentes de ce qui rend la pensée possible. C'est un travail d'archéologie érudite ;
- envisager les options ouvertes à des possibilités de penser. C'est un travail herméneutique expérimental, qui suppose ce que les physiciens appellent des « manips », et François Jullien des concepts. Il comporte par nature l'exploration aussi des impasses de la pensée, les arêtes sur lesquelles elle bute. C'est une prise de risque – le terme « prise » étant ici à rapprocher des acceptions qu'il prend dans les expressions « prises d'alpiniste, de courant, de judo, de tabac », c'est-à-dire appui, branchement, procédé, prélèvement, tout cela à la fois, et jamais saisie, emprise, victoire destructrice, comme dans la *prise* de Troie ou de la Smalah d'Abd el-Kader ;
- il y a enfin une troisième dimension – à savoir, *que peut* la pensée aujourd'hui ? Qu'est-ce qui lui est possible, à la pensée ? Quel levier constitue-t-elle ?

La réponse à la troisième question est un préalable. Si la pensée ne peut rien, ou plus rien, inutile de s'interroger sur ses options,

côté aval, ou sur ses conditions de possibilité, côté amont. Nous vivons une ère d'aspiration généralisée de l'humanité entière vers le même vortex de sa globalisation en tant que tout, et de sa pixellisation en tant qu'ensemble. Toutes les sociétés sont mises en relation les unes avec les autres au point de former un continuum de plus en plus plasmatisque, tandis que toutes les formes de pensée, de culture, de perception deviennent réductibles à des pixels indéfiniment réarrangeables, ce qui a des effets puissants sur l'économie cérébrale des individus : elle tend à la pulvérulence.

Face à cette tendance lourde, aussi puissante qu'un courant de marée sur une ria, persistent, bien sûr, les ancrages encore robustes d'appartenances distinctes, d'autant plus adhésives qu'il s'agit de populations à la fois nanties et exclues, dont un Ben Laden est un exemple iconique. Nos contemporains oscillent, selon leurs caractéristiques et options personnelles, entre une infusion graduelle dans le bain général de l'assimilation globale en cours, et son rejet au profit d'appartenances inventées et érigées en refuges inexpugnables.

Notre rencontre prend son assiette dans l'hypothèse qu'entre l'assimilation universelle en cours, d'un côté, parmi tous les humains présents, passés et à venir, et les hétérotopies persistantes, de l'autre, dans lesquels beaucoup recherchent des différences structurelles insurmontables qui les rassurent, il y a une *deuxième* troisième voie.

Oui, une *deuxième*, bien souhaitable, car la première et plus probable résultante de ce double attracteur de l'assimilation, d'un côté, et de l'appartenance exacerbée, de l'autre, est porteuse d'une catastrophe auprès de laquelle les épisodes les plus noirs du xx<sup>e</sup> siècle sembleront n'avoir été qu'un prologue.

La première est en effet celle prophétisée par René Girard, celle de la violence mimétique qui croît exponentiellement à mesure que des distincts tendent vers le même.

La seconde est celle qu'annonce le travail de François Jullien, en ce qu'en présence de civilisations distinctes, refusant l'idée de leur étanchéité réciproque mais encore plus l'hypothèse délétère de leur réduction conjointe à une même poussière,

il ouvre un chemin de cheminée, comme on dit en alpinisme lorsqu'on s'élève en s'adossant à deux parois, en transformant les deux appuis en ressource pour les dépasser et sortir par le haut.

Trouver des possibles nouveaux dans la pensée, dans les pensées, dans l'effet Döppler des pensées qui se croisent, tel est l'enjeu d'un effort urgent pour échapper au destin violent prophétisé par René Girard pour un monde en cours de passage rapide à l'assimilation mimétique.

D'où le titre de notre rencontre. Il dit explicitement que, connaissant les passes usuelles de la pensée, nous ambitionnons d'explorer des chenaux inconnus. S'ils étaient connus, ils ne seraient pas *possibles*, mais certains, familiers, frayés. Notre démarche est donc une sorte d'éveil à la recherche de chemins qui mènent quelque part, soit que nous en pressentions la probabilité d'existence, à la manière de Colomb, soit que nous commencions à mesurer que *ce n'est pas tout de boire, il faut sortir d'ici*. En fait, les deux : il faut sortir des formes reçues de la pensée, et espérer que cela mène quelque part.

L'idée qui nous réunit est en somme de *déboucher*, au triple sens du terme : *désengorger* un tuyau, mais aussi *surgir* en zone ouverte, et – pourquoi pas ? – enfin *ouvrir* un flacon qui contenait déjà le parfum, le champagne ou le Génie d'Aladin, mais auquel enfin l'on accède alors qu'il était là, encapsulé.

### **Nous sommes d'abord ici pour tenter de clarifier un trouble dans la pensée.**

Le trublion troublant, c'est François Jullien.

Il nous a certes aidés à clarifier la nature et les limites des conditions de pensée occidentales et chinoises respectivement. Ce faisant, il a jeté un trouble considérable sur le fait même de penser, en le rendant un peu *infirmes* dans chacune d'elles, puisque incapable de se fonder – et *informes* hors d'elles.

On est ici dans les conditions du théorème d'incomplétude de Gödel (1931), qui démontre qu'un système d'axiomes ne peut comporter d'axiome le fondant de l'extérieur. Les mathématiques, par exemple, ne peuvent se fonder en dehors d'elles-mêmes et se déclarer certitudes ontologiques. La posture

philosophique de François Jullien s'apparente, sans y songer, à cette célèbre démonstration de Gödel, que Douglas Hofstadter avait si judicieusement rapprochée des travaux de Eischer<sup>1</sup>. Pour avoir comme tout le monde buté sur les limites de la métaphysique, François Jullien n'en a pas pour autant renoncé à poser la question de la philosophie en tant que telle, et sa démarche de mesure des effets Döppler entre les pensées chinoise et occidentale a, en quelque sorte, nourri un répertoire de données ne relevant ni de l'une ni de l'autre, mais constituant un écho qu'on puisse entendre de ce qu'il y a d'inaudible en l'humain.

On peut discuter cette infirmité d'un système de pensée particulier à penser ses propres fondements, et donc à prétendre penser tout court de manière définitive, mais c'est à François Jullien qu'elle pose au premier chef un problème de défense de sa ligne de pensée : cette dernière est-elle elle-même possible, ou passible de griefs rédhibitoires ?

Le point de départ, en somme, de nos travaux pourrait être ce constat d'un François Jullien *atopos*, qu'une *syzygie* concertée par lui des pensées chinoise et occidentale a porté jusqu'à un point d'où il ne peut plus que choir, sauf à doubler la mise en inaugurant une œuvre philosophique propre.

Pour éviter tout débat sinologique portant sur sa connaissance adéquate ou non de la pensée chinoise, dont très peu sont bons juges, il suffit de noter que là n'est pas l'essentiel. Le projet de François Jullien n'est certainement pas la ridicule prétention de dire le vrai quant à la Chine ou à la Grèce, mais de faire travailler l'une par l'écart à l'autre, l'unique objet du travail étant de faire apparaître dans le décalage ainsi produit *en l'une et en l'autre*, plus encore qu'*entre* elles, des questions et perspectives nouvelles que non seulement ni l'une ni l'autre ne dessinent spontanément, mais que leurs dispositifs respectifs empêchent en général de voir, lorsqu'ils restent dans leur propre jus. L'acte philosophique consiste, en quelque sorte ici, à extraire de chacune des deux traditions ce qu'aucune des deux n'est

---

1. D. Hofstadter, *Gödel, Eischer, Bach*, Paris, Dunod, 1982.

formatée pour penser, en usant, pour ce faire, de la combinaison de leurs énergies respectives en une syzygie de forces non concordantes. Nous parlerons cependant d'une *syzygie apéritive*, en ce qu'elle *ouvre* une brèche qu'aucune des deux traditions de pensée par définition n'aurait pu échancre seule, et non d'une synergie *additive* qui correspondrait à l'hypothèse futile d'une conjonction de leurs acquis en un tout de masse supérieure. Quelle est cette brèche ? Toute l'affaire est là, et il n'est pas sûr qu'elle comporte une clôture, une suture : sans doute n'a-t-elle rien de substantif en soi, comme on pourrait penser que le sont les puissantes traditions de pensée entre lesquelles elle s'ouvre. Toute sa valeur est qu'elle n'est pas un troisième terme, mais une démarche, une attitude, un travail en cours et sans fin ni finalité prescrite, une *manière d'être...*

Pour le dire autrement, nous ne sommes pas ici pour nous préoccuper de l'œuvre de François Jullien en tant que corpus ou attelage sino-hellénique, mais pour lui apporter au moment opportun le bénéfice de notre résonance et lui procurer l'énergie dont elle a besoin pour se propulser plus loin que là où son vecteur initial n'a pu lancer son auteur.

On doit renoncer à l'idée répandue que ce dernier enterait une pensée sur une autre, en vue d'un croisement, comme on croise des espèces. Il insiste au contraire sur le fait que, exactement en sens inverse, il emprunte à chacune pour se sortir de l'autre et mettre en cause son évidence liminaire non dite. On est bien aux antipodes de la logique de greffe, qui fut celle de la modernité ou de l'exotisme, et qui crée des hybrides. On est dans l'affinage de la distinction, à la Buffon.

Cette démarche, venue sans doute d'un étonnement croissant devant les écarts qu'ouvre la confrontation Chine-Europe, pose progressivement la question de sa propre dynamique. On peut en prendre pour preuve qu'elle se met à traiter des questions qui ne sont ni en Grèce ni en Chine, comme *l'intime* ou *le paysage*, mais qui sont intensément devant nous.

Nous sommes donc en présence d'une démarche philosophique en train de naître, et non d'une œuvre d'entrechoc tirant à sa fin. C'est en soi une curiosité passionnante.

Parmi les nombreuses manières de l'aborder, qui se conjugueront à la faveur de la rencontre de Cerisy, en voici une.

## II. LEMME

L'interrogation de François Jullien répond à une situation historique qui ne s'est pas présentée depuis deux mille ans, c'est-à-dire depuis l'époque où dans l'Empire romain il fallut réconcilier et dépasser les civilisations grecque et orientale, en particulier hébraïque. Ce fut, comme on sait, l'œuvre du christianisme, qui y réussit assez bien pour devenir le nouveau « logiciel » de l'Empire après Constantin et en transmettre le legs jusqu'à nous. Il fallait alors à la jeune foi chrétienne réconcilier le dieu des Hébreux, qui est étranger au monde, et la religion selon les Grecs, où les dieux habitent dans les temples des cités. Il fallut à cet effet inventer La Trinité, moyennant le Saint-Esprit, qui y intervient de manière paradoxale, circulaire, dynamique. Cela ouvrit à la pensée occidentale des possibles majeurs, qui firent sa supériorité, au moins fonctionnelle, en transformant les *signa*-statues en symboles renvoyant à un sens transcendantal<sup>2</sup> et non plus en images, ce qui introduisait l'idée d'*opérateurs* en lieu et place de l'usage établi de *représentations*.

On changeait de sens dans le rapport à l'inconnu – jusque-là inscrit dans l'aire humaine par les images qu'on cherchait à s'en donner, c'étaient désormais les *signes* choisis par les hommes qui permettaient de le penser, le rendant ainsi second et accessible. C'était une révolution copernicienne dans la relation entre le divin et l'humain, une solution élégante à l'impossible conciliation de deux univers mutuellement hétérotopiques.

Or nous sommes aujourd'hui dans une situation analogue de fin d'un monde, comme le fut celle du monde qui avait précédé l'Empire romain. Nous y sommes en ce sens que toute notre existence a été fondée sur la jouissance d'externalités, et qu'il n'y en a plus. Nous pouvions nous distinguer de l'autre,

---

2. Cf. Heinz Wisman, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012, et Philippe Ratte, *Commentaire du Lauda Sion de saint Augustin*, Paris, Éditions Antidote, 2014.

de l'ennemi, du vassal, du rival, et même de l'inconnu, cultiver le narcissisme des petites différences – et nous voilà devenus tous égaux. Nous pouvions piller les marches de la Terre, ses ressources – c'est fini, nous sommes en dette envers elle. Nous pouvions piller l'avenir, riche des progrès prévisibles – c'est fini, l'avenir sera pire que le passé. Nous sommes en train de n'être plus que les habitants grouillants d'une même lamelle d'air et d'eau, polluée<sup>3</sup>, d'environ 10 km d'épaisseur entre le globe, insupportablement brûlant sous sa surface, et le cosmos, mortellement glacial jusqu'au-dessus<sup>4</sup> : une capsule spatiale surpeuplée et non ravitaillée.

Le moment est venu de penser autrement notre condition humaine. Non seulement l'espace interstitiel tend à se normaliser, en ce sens qu'il devient un milieu homogène et isotrope ambiant, mais il est comme jamais occupé par des puissances occultes : marché, État<sup>5</sup>. Espace ouvert à la rencontre parce que gage de la distinction, cette aire interstitielle tend à la fois à se réduire par assimilation et à être globalement tenue par une instance séparatrice impalpable, inassignable, innommable même, qui a pour effet d'isoler chaque grain pour mieux le réduire à sa condition de semblable. Un grain de sable ne rencontre pas un autre grain de sable ; *a fortiori*, une goutte d'eau une autre goutte d'eau. Or nous sommes dans un sablier, et demain dans une clepsydre.

L'humanité des humains demande à se garantir contre cette fluidification insidieuse des appartenances et des à-part-tenances, qui nous promet le sort vibronnant mais commun des molécules d'un plasma. L'humanité des humains repose sur leur dés-agrégation, leur capacité de déconstruction des collusions, sans laquelle il ne leur est pas possible de maintenir une existence originale et créative. Les fourmis, les termites, les abeilles, et

---

3. À Beijing, les dirigeants respirent le même air pollué que les pauvres ; l'ambiance égalise les conditions.

4. Cf. Philippe Ratte, *Belle île en Ciel*, UNESCO, 2005.

5. Cf. Hervé Juvin, *Le renversement du monde. Politique de la crise*, Paris, Gallimard, 2010.



même les pies, savent très bien construire, mais toujours la même chose, et jamais inventer. Pour véritablement construire, il faut avoir instruit, avoir pensé, et donc s'être dégagé de la forme normale dans laquelle on est pris.

Trois concepts viennent ici, depuis une formation en triangle, converger vers un même barycentre : celui d'étable, celui d'intime, celui d'écart. François Jullien a travaillé à les creuser tous trois.

L'*étale* est ce moment de perfection *on the edge of it* qui sépare l'essor du retrait et les réunit. Immédiatement en amont de lui, on touche à l'*agapè* ; immédiatement en aval, on entre dans la dynamique de l'*eros*. Lui coïncide avec la *charis*, dont la *philia* est l'ombre portée, le signe apparent. On remarque que ce moment n'est pas. Il n'existe même quasiment pas, ou alors précisément comme ek-sistence, passage hors de soi, à la manière d'une particule de la physique quantique, qui n'est jamais localisable exactement. Il est pure transition, et en cela optimum ontologique, puisque toutes choses sont en transition, mais que sous la transition des choses on ne voit jamais la Transitivity *in sich selbst*. L'étable est un passage à la limite, immobilité faite de mouvement s'inversant, et donc une impression d'essence là où il n'y a que transition. C'est une bonne approximation de l'entre là où il n'y aurait aucun écart.

L'intime est cet accès à soi qui ne passe que par la relation à l'autre, que ce soit un autre en vis-à-vis, ou l'Autre, l'Altérité à l'état pur fondatrice du soi en tant qu'image par exemple de Dieu. L'intime est la disponibilité toujours en branle, juste en ce point où l'influence de l'un équilibre celle de l'autre, libérant chacun de ses limites, comme la voûte libère sa clef de sa pesanteur. Mais ici c'est une voûte « au vol inverse qui nidifie en l'air<sup>6</sup> », qui ouvre à la légèreté de l'être. L'intime est exactement identique à l'étable, avec le même potentiel énergétique quasi infini, transcendantal. La différence est que, au lieu de résulter de l'inversion d'un processus par rebroussement, il résulte

---

6. Apollinaire, *Alcools*, 1913.

du mascaret de deux flux, incapables chacun de s'élever à la dimension verticale, mais qui la conquièrent par leur rencontre.

L'écart, enfin, peut se penser de la même manière. La question est en effet moins de le mesurer, encore moins de le substantiver en lui supposant on ne sait quelle consistance ontologique ; elle est d'en découvrir la juste expansion. Exactement comme l'étaie s'offre en tant que plénitude d'un processus parvenu au terme de son essor et sur le point de connaître son retrait, exactement comme l'intime est cet horizon sans cesse redessiné d'une vision binoculaire, qui réfléchit en retour l'ineffable présence de chacun et de toutes choses, ainsi l'écart se présente comme une possibilité de donner toute sa place à une respiration entre deux limites qui resteront aussi distinctes que deux lèvres. Autant le comparatisme est l'art du bec-de-lièvre, autant philosopher l'écart tient-il du souffle et du baiser. Les configurations respectives des deux termes entre lesquels il y a écart, toujours inconnues, et toujours explorées, sont explorées, éprouvées, et la justesse de l'écart s'atteint lorsque tout le potentiel de leur inadéquation se trouve empli par ce souffle de l'esprit.

Une expérience très simple permet d'en faire l'épreuve : la fameuse expression *Timeo Danos et dona ferentes* nous expose à une infinité d'écarts : écart entre les langues, puisqu'elle est intraduisible ; écart de la situation, qui fait le tragique de la chute de Troie : « Je crains les Grecs, même quand ils se présentent en porteurs d'offrandes » exprime une méfiance envers des roublards, des tricheurs méprisables. « Je crains les Grecs, et plus que jamais s'ils se présentent en porteurs d'offrandes » indique une prudence envers des rusés, des finauds qu'on admire. Magnifique amphibologie, qu'il serait inepte de chercher à lever. C'est en elle que se tient le génie de l'*Iliade* (revue, en l'occurrence, par Virgile), le mystère de cette lutte entre les deux peuples.

L'écart n'est donc pas un espace donné qu'il s'agirait d'arpenter, ni une distance permettant des mesures réciproques par effet Doppler, ni un lieu où se tenir, mais une possibilité ouverte, comme l'intime, et une plénitude possible, comme l'étaie. Il est le lieu où le manque discerné peut égaler exactement la réplétion obtenue, du moins pour un bref instant.

La notion d'horizon pourrait venir rejoindre cette triade de formulations de l'*entre*. Ce concept a un sens très précis en astronomie. L'horizon d'un trou noir, par exemple, est cette ligne sphérique immatérielle en deçà de laquelle tout, y compris la lumière, subit la gravitation du trou noir et s'y trouve absorbé avec une vitesse exponentiellement croissante<sup>7</sup>, mais au-delà de laquelle l'attraction du trou noir est sans effet, laissant les particules entièrement disponibles pour suivre d'autres attractions ou leur cours propre. Cet horizon tend à s'évaser, puisque tout ce qu'absorbe le trou noir augmente sa masse attractive, et il n'est donc pas assignable à une position fixe déterminée par son centre. Il interagit avec son milieu cosmique. Mais, à tout instant, il est rigoureusement tracé. C'est une frontière aussi infinitésimale que fatale.

Avec cette notion d'horizon, employée ici pour décrire des situations non pas externes mais internes, comme le sont l'étable, l'intime et la mesure pleine de l'écart, on situe ce que l'on considère ici non pas en tant que milieu, frontière, centre virtuel, barycentre comme on a pu le dire en première approximation, mais au contraire en tant que ligne de crête, limite externe à la fois certaine et inassignable. On ne recommande à aucun objet céleste d'aller tester la limite de l'horizon d'un trou noir, mais les possibles de la pensée consistent peut-être justement à se tenir sur cette limite, *mutatis mutandis*, puisqu'on ne parle pas ici d'objets célestes, mais de l'humanité des humains. Ce que nous tentons de tester, c'est l'horizon d'un trou clair, d'une béance lumineuse, d'une faille. Nous devons au travail de François Jullien et de bien d'autres (Jean Bollack serait à citer en tout premier) l'expérience de brèches fécondes. Le tout est de chercher si elles ouvrent sur des failles ou s'invaginent sur des impasses. Il n'y a là pour seul danger que d'être oiseux, voire vaseux.

---

7. La lumière par définition conservant sa vitesse stable.

## III. POSTULAT

La grande menace du siècle commencé, on l'a affirmé, est celle du lissage universel, dont peut-être la poésie sera la dernière à réchapper, telle la colombe de l'Arche de Noé lorsque celle-ci errait, perdue sur le Déluge.

Nous avons connu deux totalitarismes, dont nous nous sommes très difficilement extirpés. Nous sommes immunisés contre eux de manière inversement proportionnelle à leur prégnance rémanente, en ce sens que le rejet des fascismes disparus fut quasi universel, et que l'indulgence absolutoire envers le communisme toujours là reste encore vivace.

On connaît et dénonce fort bien le premier des trois totalitarismes, celui des puissances de l'Axe, dont le liant était le nationalisme – allemand, japonais, italien – rendu paroxystique par ses blessures d'après 1918. Il fut vaincu et, surtout, inspira d'authentiques résistances, qui persistent. Il n'est plus guère à redouter.

On connaît moins bien le deuxième, qui a pourtant duré beaucoup plus longtemps et s'est étendu à une partie bien plus considérable du monde, parce que son liant était une grande espérance, au nom de laquelle, contre toute évidence, on a persisté à lui prêter des finalités honorables, et même des résultats convaincants. Aujourd'hui encore, le communisme n'est pas entièrement éradiqué de toutes les consciences, et il garde même des places fortes. Très symptomatiquement, ceux qui y résistaient furent nommés *dissidents*, et non *résistants*, comme si s'écarter de ce système était devenir schismatique, hérétique, pendable, alors que s'opposer à l'autre est honoré d'une valeur de résistance!

On ignore, par contre, tout à fait le troisième, pourtant quasiment universel, et promis aux plus grandes destinées, puisque plus rien ne l'arrête, ni sur le terrain ni dans les consciences. Il n'a pas de nom, il n'est porté par aucune puissance en particulier, il n'a même pas d'idéologie. Il opère plutôt en tant qu'attracteur qu'à la manière d'une force co-active brutale. C'est que ce totalitarisme-là est doux et séduisant. Loin d'écraser d'abord

l'individu, il le flatte et se nourrit de son énergie au plein gré de son insu. L'assimilation rampante qu'il promet se garde bien de se montrer à visage découvert, par des Nuremberg pompeux ou des défilés de la place Rouge. Elle s'insinue dans les consciences, mieux, dans les pratiques, dans les réflexes. Voyez à quelle vitesse les réseaux sociaux ont contaminé les comportements de tout le monde. Déjà chacun n'est plus que *friend* ou rien. Elle le fait de plus en plus vite, et de moins en moins visiblement. Nous sommes, à vrai dire, en grand danger d'absorption par une sorte de Matrix universelle non déclarée, et nous nous en rendons de moins en moins compte. On ne songe même plus à en nommer les formes omniprésentes, tant elles passent déjà pour naturelles. Or, une fois le trou noir constitué, il est trop tard pour en remonter la pente. Nous tenir tant qu'il est encore temps en deçà de l'horizon du trou noir qui nous attend en aval de l'histoire est un enjeu de civilisation capital.

#### IV. THÉORÈME

Le seul remède à cette attraction-attribution universelle pendante est la pensée – ou, plutôt, la parole. Non pas certes l'élucubration en-soi et pour-soi, mais cette exigence inlassable de faire travailler les conditions de l'intelligence du monde, ce qui ne se peut que dans une mise en relation ouverte. Le refus de toute idée reçue. Le questionnement impertinent des évidences les mieux établies : c'est là que braille cette ultime ressource d'une humanité vouée à faire troupeau, un peu comme ce qu'il restait du feu était, pour une peuplade préhistorique en déroute, son suprême viatique.

Cette démarche, qui trouve dans la notion de Trinité son gisement le plus ancien, est congrue à la notion de dignité humaine, elle aussi trinitaire. On se méprend en effet en comprenant cette dernière comme une sorte de qualité, de patrimoine, d'autorité qui serait inhérente à la personne de chacun : *dignitas*, dérivant de *deiknumi*, fait référence à un geste consistant à montrer quelqu'un, à le signaler, le distinguer, le mettre en valeur. Or montrer suppose trois personnes : celui

qui montre, celui qui est montré et celui à qui l'on montre. Cette trinité-là, élémentaire, assoit la dignité humaine sur une relation ternaire, au-delà du vis-à-vis mimétique. Elle est de l'ordre de la relation.

On aura remarqué qu'elle est isomorphe à la démarche de François Jullien entre la Chine et l'Occident, démarche ternaire et non de dualité, qui ouvre la question du Tiers sans en préjuger la nature ni la teneur, et qui situe en elle l'essentiel de la relation à l'Être.

De la même manière, lorsque, au lendemain de la seconde guerre mondiale, les nations unies par la victoire eurent à formuler le sens rétrospectif de leur combat, la nature de ce qu'elles avaient voulu écraser, et les assises d'un avenir à refonder, est-ce vers la notion de dignité humaine qu'elles se tournèrent en écrivant, dans l'Acte constitutif de l'UNESCO adopté le 16 novembre 1945, que cette « grande et terrible guerre qui venait de finir » n'avait été rendue possible que par « le reniement de l'idéal démocratique de dignité, d'égalité et de respect de la personne humaine » ? Autrement dit, le mal absolu était ce *reniement* au profit d'un dogme, celui de l'inégalité entre les hommes et les races, qui infirme ledit *idéal démocratique*. Mais ce dernier n'est pas, aux yeux des rédacteurs de cet Acte, fondé sur la seule égalité des droits : il repose fondamentalement sur la relation entre les humains, qui seule fonde leur dignité. L'action préconisée aux signataires de cet Acte constitutif consistait, du reste, exclusivement en *coopération*, avec pour but exclusif que leurs peuples se connaissent mieux à force de mieux se fréquenter. Naturellement, l'institution s'empressa de déplacer l'accent de cet idéal de relation vers un programme technocratique de réalisation, qu'on la presse aujourd'hui de rendre toujours plus performant, alors que telle n'est absolument pas sa raison d'être.

C'est cette faculté de relation qui est aujourd'hui en péril, à mesure que les différences s'estompent au profit d'une appartenance à un destin commun de plus en plus lisse. C'est elle dont il devient un enjeu capital de préserver le ressort, lequel réside dans l'*écart* et l'*entre*, dans ce travail de distinction dont la méthode de François Jullien est animée.

Le grain contre la « tefalisation<sup>8</sup> », c'est la dignité, qui est relationnelle, qui repose sur le commun de la diversité *via* la reconnaissance les uns des autres (reconnaissance concrète, au hasard des contacts, et non pas pétition de principe). Dans l'autre, je reconnais le même principe de diversité que je partage avec un tiers, qui nous fonde à la fois respectivement et collégialement. L'universel est dans la reconnaissance de nos singularités, qui ont en commun leur irréductible diversité constitutive. Il se tient dans l'écart producteur d'entre – écart qui n'existe jamais en soi et préalablement, mais qu'il faut toujours construire pour en faire un espace de bonne intelligence. Lorsqu'un écart est reçu comme naturel, originel, préexistant, c'est toujours qu'il est spécieux, et ne s'autorise que d'une différence sommaire, incomprise, factice. Il nourrit alors les pensées différentielistes, les oppositions identitaires chimériques. Il s'appelle alors une carence, parce qu'il n'est que la marque en creux d'une déficience d'intelligence. À l'opposé, l'écart apparaît toujours comme l'acte séparateur pertinent entre deux termes présumés, ou bien siamois ou bien, au contraire, hétérogènes, et donc l'effort de bonne intelligence, faisant travailler les aspects de chacun des deux, redécoupe et refaçonne la distinction, leur rendant à chacun une physionomie nouvelle issue de la relation établie entre eux.

## V. COROLLAIRE

La pensée de François Jullien nous y aide : on comprend mieux comment en la comparant à un aspect de celle d'Emmanuel Levinas.

Levinas a pensé l'envers de la Shoah et élaboré la notion de vis-à-vis non pas comme une panacée, mais en tant qu'antonyme de la Shoah. Elle est l'antonyme de la réduction de l'autre au rang de Stück. Si on vit selon Levinas, la Shoah est impossible, désamorcée au premier regard.

---

8. Néologisme inspiré par les célèbres poètes Tefal, dont l'atout est de ne pas « attacher » en raison de leur surface parfaitement lisse.

De même, François Jullien élabore des outils qui sont loin d'être le couteau suisse universel, mais qui sont un bon équipement contre le lissage des imaginaires et des intelligences. Si on lit François Jullien, l'uniformisation globale ou locale est impossible, de même que la prétention à une singularité identitaire. Nous sommes voués à nous réélaborer à l'infini par un travail de relation à l'autre.

Son « chantier », pour reprendre son expression favorite, nous montre ainsi par antiphrase ce que sera la prochaine Shoah – à savoir, cet avenir que Marc-Alain Ouaknin a signalé en prenant pour symbole le destin de la ville antique de Zeugma<sup>9</sup>, cette ville antique bâtie de part et d'autre d'un pont sur l'Euphrate, passage millénaire entre l'Orient et l'Occident, aujourd'hui noyée sous la retenue d'un barrage. Elle offre l'exemple d'un déluge à l'envers immergeant l'Arche. Une Tour de Babel liquide faite de bits, de *big data* et de corrélations engloutit de même sous nos yeux le lieu du passage, de la traduction au sens le plus étymologique du terme, et donc le lieu du sens. Plus besoin de pensée généalogique, analytique, déductive ou critique, les corrélations suffisent. Chacun de nous, outre sa propre personne, existe d'ailleurs déjà aussi sous forme d'alias profilé dans le grand nuage des *big data*, et c'est demain cet alias qui sera le vrai porteur d'identité, exactement à la manière dont, dans une salle de conférences, la personne physique de l'orateur ne sert plus que de chrysalide à son image agrandie sur l'écran, et qui seule fait foi.

Face à ce destin angoissant de l'humanité, aspirée par une assimilation généralisée menant aléatoirement soit à la confusion universelle, soit à la violence mimétique, la petite discordance entretenue par François Jullien empêche ce processus de « prendre », et donc y surseoit fort heureusement, par une obstination à faire jouer les écarts afin de maintenir ouverte la béance d'un « entre ».

---

9. Marc-Alain Ouaknin, *Zeugma. Mémoire biblique et déluges contemporains*, Paris, Seuil, 2008.



L'exercice consiste, à première vue, à annuler les bécarres du comparatisme ou de l'équivalence, qui annulent eux-mêmes les dièses et bémols par quoi se créent des différences, et d'entendre les modes distincts (le bécarre est, on le sait, ce signe qui annule un dièse ou un bémol posé à l'armure d'une portée). C'est exactement le genre d'outil mental qu'utilisent les sciences sociales lorsque, pour lire la mélodie d'une société donnée, elles se servent de l'armure d'un autre système d'intelligence, au lieu de laisser jouer les résonances entre la tonalité de l'une et l'oreille de l'autre. Tout l'intérêt du travail de François Jullien consiste justement dans la mesure des dissonances qu'un système d'écoute détecte dans l'harmonie de l'autre et réciproquement, le repérage des écarts ainsi enregistrés permettant de cartographier un troisième territoire, baptisé « entre » faute de mieux, mais qui est plutôt « outre » et peut-être bien même « être ».

On le voit, cette démarche ouvre la question de l'*entre* au cœur du simple constat de l'écart. On est bien forcé de se demander s'il y a quelque chose entre les termes de l'écart ou si, en présence d'un écart constaté, quelque chose qui n'y serait pas préalablement peut advenir. C'est toute la question de l'intime, écart à soi où se nicherait le soi, mais identiquement unité d'un entre-deux-êtres par où survient l'inouï, qu'on peut appeler transcendance. On n'est pas loin des intuitions de saint Augustin ou de Levinas.

Du côté chinois, le simple fonctionnement de l'écriture idéogrammatique ouvre une brèche de cet ordre. Pour en rester au paysage, le caractère *montagne-eau* qui traduit ce concept repose sur un entre-deux qu'on ne peut nommer ni circonscrire. L'idée de paysage est dans la conjonction de ces deux termes, dont aucun ne la comporte en propre, et elle flotte, ouverte et disponible, pour toute expression qu'on voudrait y mettre d'une émotion paysagère. Elle n'est ni dans le dehors, ni entre les termes, mais amenée par leur rapprochement à se former dans l'esprit ou la sensibilité du locuteur. À la différence de l'idéal mathématique où un signe précis véhicule une idée précise et immuable, le lieu de la communication est ici précisément l'indistinction, l'indéfini, l'ouverture ménagée. Il n'y a ni *écart* ni *entre*, mais

juxtaposition qui ouvre du possible, pourvu qu'on se préserve de la tentation d'amalgame ou même de simple vis-à-vis.

Le travail de François Jullien nous ramène ainsi quelque part où tant la pensée chinoise que la pensée occidentale s'étaient aventurées. On serait presque tenté de dire qu'elle tend à leur découvrir un appui commun ou du moins semblable, si ce n'était pas historiquement absurde. Par contre, le supposer peut être philosophiquement fécond pour désigner non pas un socle originel à toutes deux, mais un creux dont elles dessineraient l'une et l'autre, ensemble, la présence par ailleurs non perceptible. C'est dans cette invagination latente des options de l'esprit que se tiendraient peut-être des possibles de la pensée.

Ce creux est celui de l'espace, qui était une donnée immédiate de l'expérience jadis (dans le temps, dans la durée) et tend aujourd'hui à disparaître. Plus profondément, cette dimension d'espace fut la matrice de la révolution mentale amenée par le christianisme. Les chrétiens l'ont en quelque sorte inventée : là où le monde gréco-romain mais aussi le monde juif pensaient le commun, ils ont inventé le distinct, situant dans la relation (et donc dans un écart) le lieu de l'être, alors que Rome, après la Grèce, situait au contraire la relation dans l'être préétabli du monde, de la cité, etc. Pour la rendre opératoire, les chrétiens ont expédié cette notion au ciel, en inventant La Trinité, faite d'écart, en imaginant l'Ascension de son second terme, et en situant le divin quelque part entre l'Éternel des juifs et les dieux lares des Romains, tout justement *dans l'écart* et non plus *quelque part*. Autrement dit, en perpétuel déséquilibre, en perpétuel réapprovisionnement. Le décalage est le lieu par excellence de la foi chrétienne, comme il est aussi l'état normal du monde selon une pensée chinoise tout entière attentive à résorber les dénivelés afin de faire progresser l'harmonie, sans jamais l'atteindre.

La notion d'espace, constitutive du divin selon le credo trinitaire, a servi depuis là-haut pendant des siècles pour aider à vivre, fonder les sociétés, etc. Mais plus personne ne peut y croire substantiellement, ni se satisfaire de situer l'être dans l'extériorité d'un mythe. Il faut donc réinventer l'écart

là où ne fonctionne plus la transcendance, c'est-à-dire dans l'entre-deux de systèmes terrestres.

La question est alors de préciser l'*entre* à partir de l'*écart*. *Entre* revêt en effet trois sens au moins : ce peut être ce qui sépare, l'interface, comme le suggère l'expression *entre l'arbre et l'écorce*. Auquel cas c'est quelque chose qui tient des deux côtés, les réunit et les sépare à la fois mais se définit par leur dyade. Ce peut aussi être un vague positionnement, comme lorsqu'on dit que Lyon est entre Paris et Marseille, situation qui ne définit que très sommairement la ville intermédiaire, et qui s'appliquerait à une infinité de points. On parle alors d'une sorte d'ailleurs défini de manière assez vague et cependant rattaché à deux pôles qui lui confèrent une certaine topologie : Marseille peut plus difficilement être entre Paris et Lyon, sans que l'idée en soit malgré tout nécessairement absurde. *Entre* est alors un qualificatif relativement lâche. Enfin, *entre* peut signifier une réunion, comme lors d'une rencontre *entre* deux équipes, qui met précisément en jeu la totalité des deux équipes et non leur entre-deux, ou lorsqu'on se sent *entre soi*. *Entre* prend alors la valeur de *croisement*, de métissage plutôt que celle de demi-teinte ou d'unité, introduisant une quatrième acception, où s'entendent ensemble l'idée de compatibilité et celle de création, à la manière dont un fleuriste invente une nouvelle variété. Loin d'être une sorte de zone grise, de marche indécise entre deux espaces bien définis, l'*entre* s'avère ainsi être à au moins quatre dimensions et riche d'abondantes ressources. On devrait à son propos penser comme on le fait d'un fleuve : si un canal est entre des digues, contenu par des levées, on ne peut jamais dire d'un fleuve qu'il est entre ses rives : ce sont les rives qui bordent le fleuve, et non l'inverse. De même convient-il probablement de penser que tout est berge de l'*entre*.

Cette hypothèse, pour être recevable, interdit de penser l'*entre* comme quoi que ce soit de consistant, car il lui faudrait alors être berge de lui-même. L'*entre* définit sans doute ce entre quoi il se situe, mais il n'est jamais préalable de ce qui le fait apparaître comme entre. Ainsi le Saint-Esprit, indispensable expression du fait que La Trinité est de l'entre à l'état pur, a-t-il

besoin du Père et du Fils pour se définir, en même temps que c'est lui dont l'opération permet de distinguer le second du premier, consubstantiels qu'ils sont de toute éternité. On voit que la difficulté à penser ontologiquement l'*entre* a été traitée depuis au moins deux mille ans!

Dans le sillage de cette difficulté à penser l'*entre* sans le référer à ce *entre* quoi il se situe ni à une existence préalable qu'il détiendrait, mais dans une relation sans début ni fin, l'*écart* perd le privilège d'être à l'origine de l'*entre*. C'est même presque le contraire : il n'y a d'*écart* possible et pensable que dans la mesure où l'*entre* ménage une forme de continuum entre les termes ainsi distingués. Il s'agit de penser l'*écart* autrement qu'en termes d'espace ou de lieu en-soi et pour-soi, peut-être comme effet d'une opération. Par exemple, le sens d'un texte ne peut se lire que dans une opération de traduction (ne serait-ce que le lire dans sa langue à lui) qui fait jouer à son propos un très grand nombre d'*écarts* obligeant à un travail de détermination d'un sens possible. Le sens n'est ni dans le texte originel, ni dans le texte traduit, ni non plus dans un automatisme de transposition, mais dans les questions que le passage d'une langue dans l'autre laisse pratiquement toutes ouvertes. Envisagé ainsi, l'*écart* est notre lieu par excellence. C'est toujours un espace produit, et non une béance constatée.

Dans cet espace tiers, il s'agit de construire des concepts retravaillés, par exemple à partir d'opérateurs qu'on a identifiés, presque par surprise, dans une autre culture. Un Chinois ne s'avise pas des transformations silencieuses, un hellénisé les remarque, et en fait un outil nouveau pour penser des phénomènes universels, qui n'auraient été pensés ni par la Grèce, faute d'outil, ni par la Chine, faute d'y prêter attention. Et, symétriquement, les Chinois bricolent aussi de nouveaux concepts universels à partir d'outils occidentaux repérés parce que distincts des évidences chinoises.

Cette opération est exactement isomorphe du dispositif de dignité : elle organise elle aussi un triangle : Chine, Grèce et avenir. Il est important d'insister sur cet aspect ternaire, pour bannir l'idée fautive et piégeante que l'affaire se jouerait entre

la Chine et l'Occident, alors que ces deux entéléchies ne servent en fait qu'à donner corps à un troisième terme qui n'est redevable ni à l'une ni à l'autre du chemin qu'il invente à mesure, à la manière dont un grimpeur se hisse par appuis contraires dans une cheminée rocheuse.

Maintenir cette triangulation requiert un effort constant contre la réduction à deux, au vis-à-vis, voire à un, l'universel de similitude. Cette simplification est tentation continue du sens commun relayé par les médias et le gros de la culture qui leur fait cortège. Elle signale par sa puissance combien est éprouvante, instable, difficile à tenir la posture de maintien en ouverture de l'écart, de recherche d'un entre. Le *On/Off*, qui semble la règle mentale unique de la télévision, comme l'a illustré le livre d'Ollivier Pourriol<sup>10</sup>, s'oppose hautement à cette cadence de valse indispensable à l'esprit, au troisième temps qu'introduit l'*entre*. L'opération de regard, de prise, de déplacement, et de mise à l'épreuve du futur, est systématiquement escamotée dans les modes opératoires courants de la vie, de la culture de masse, et même de l'éducation.

Il semble ainsi que tout se joue sur l'écart entre l'*écart* et l'*entre*. L'*entre* se réfère à deux bords, l'*écart* aussi, mais en sens inverse. L'*écart*, à la différence de l'*entre* qui est pleinement défini par ses deux bords, est une invitation à aller outre. « Plus outre », est-il écrit entre les deux colonnes de Gibraltar. Il y a de l'*outré* parce que le détroit est un défi à l'*entre* : entre Algésiras et Mellila, il y a aussi l'accès à l'Amérique ou – plutôt, le méat par lequel s'ouvre le monde au-delà du cosmos connu. Entre deux terres, entre deux mers, ce lieu est un écart qui suture, une limite qui fait brèche, une ossature qui désature.

Notre problème est, dès lors : comment penser l'écart au point de repenser l'entre autrement que comme un troisième terme, une interface ? Cela n'est pas qu'une affaire de regard sur les choses, mais aussi de conception du sujet, qui n'a aucune raison d'échapper à un statut d'entre et d'écart lui aussi.

---

10. Ollivier Pourriol, *ON/OFF*, Paris, NiL, 2013.

Le sujet devrait ainsi se définir que comme ouverture à l'ouverture, si l'on peut oser ce paradoxe, c'est-à-dire comme consentement à ne pas être un sujet, mais à procéder de la relation. C'est le cas, on l'a dit, du Saint-Esprit, *Qui ex patre filioque procedit*, c'est-à-dire non comme résultante d'une union, mais comme aventure impossible (puisque père et fils n'engendrent rien, par définition).

Cette relation n'est peut-être finalement pas l'espace de la transcendance, qu'y voyait Levinas : c'est plutôt, au contraire, la perte consentie d'attache, la capacité de se confier à l'invisible. C'est l'état de Pascal avant le pari, à cette nuance près qu'il n'a rien de tragique, et que cela n'appelle ni repli sur le cogito ni fuite en avant dans le pari.

C'est un état d'abandon à ce qui vient, une disponibilité. La transcendance n'est ni immédiate, ni certaine, ni nécessaire, ni surtout durable. Il vaudrait d'ailleurs mieux parler d'un horizon en deçà duquel il n'y a rien qu'une possibilité et au-delà duquel il vaut mieux ne pas basculer, tant le risque est grand que ce soit un trou noir.

On a ici une structure fractale à l'infini, chaque écart se donnant comme une aventure nouvelle, un processus qui déplace ses bornes au profit chaque fois d'un moment intense. C'est un plaisir exquis, qu'on retrouve dans les délices de l'amour et les fortes émotions du deuil : entre l'orée d'une relation qui s'ignore encore et l'acmé d'un amour, il y a toujours, à l'infini, des points de rebroussement entre *éros* et *agapè*, qui sans cesse relancent la relation.

C'est même à ce caractère infini qu'on repère et mesure l'amour.

C'est dans ce flux infiniment fractal que se construit l'intime, comme une trachée qui se ramifie en bronches et permet de respirer.

L'hypothèse implicite de François Jullien est que ces points de perfection se succèdent et tracent une ligne de crête, un horizon continu.

De la même manière, l'écart n'est pas quelque chose, ni même un entre-deux, mais un processus de réévaluation inlassable,

qui n'offre aucune place au sujet, sinon de passer du mieux que cela se peut d'un point étale à un autre, sachant que la vie, d'une part, et ce processus même, d'autre part, ne cessent de déranger les *optima* qu'il cherche à amener et faire durer.

C'est une relation dialectique continue, sans issue ni commencement, sans logique propre, c'est un travail darwinien de vie. C'est une philosophie-vie. On est, à la puissance  $n$ , dans la logique d'imprédictibilité de la trajectoire de trois objets, démontrée par Poincaré.

Le problème, c'est que vivre ne permet ni de s'abandonner au hasard de cette dérive stochastique, ni de se rassurer en s'inventant une nécessité. Dans les deux cas, l'on meurt, sans même savoir qu'on trépassé. Vivre oblige à sans cesse reprendre la couture de l'écart, sans cesse gagner à la nage une bouée dont, à la seconde miraculeuse où on la sent sous son corps, on sait qu'elle va sombrer et qu'il faudra la quitter. Vivre, c'est transformer l'écart en intime : car qui sait s'ouvrir à la plus grande différence de potentiel jouit d'un avantage certain pour s'aguerrir aux flux et détecter les points étales. À force, ainsi, d'accumuler des expériences de plénitude à abandonner pour en laisser venir d'autres, il tend à devenir lui-même ouverture, écart, et à construire de la sorte un intime en forme de brèche, et non de bréchet comme tous les coqs imbéciles imbus de leur prétendue identité.

La perpétuelle relance de l'écart n'est donc pas un processus cyclique, car les termes de départ et d'arrivée en sont chaque fois faussés par l'ouverture d'un nouvel écart qui, les mettant en tension avec un autre attracteur, les altère. C'est à vrai dire exactement le processus de la vie sur terre.

## Les auteurs

Philippe Beck, poète, maître de conférences en philosophie à l'université de Nantes. Les actes du colloque de Cerisy consacré à sa poésie ont paru aux Éditions José Corti (2014). Derniers titres : *Opéradiques* (Flammarion, 2014), *Contre un Boileau, un art poétique* (Fayard, coll. « Ouvertures », 2015).

Daniel Bougnoux, philosophe, professeur (émérite) à l'université Stendhal de Grenoble, accompagne le travail de François Jullien depuis une quinzaine d'années, en relation avec les études de médiologie touchant aux notions de milieu, et de pragmatique des interactions. Auteur d'une quinzaine d'ouvrages en théorie littéraire et sciences de l'information, il a également dirigé les *Ceuvres romanesques complètes* d'Aragon (5 vol.) dans la « Bibliothèque de la Pléiade ».

André Chieng, né en 1953 à Marseille de parents chinois, a reçu une éducation chinoise en famille et française à l'école. Initié aux humanités classiques au lycée, il se tourne vers les mathématiques et les sciences et entre à l'École polytechnique. À sa sortie, il est attiré par l'économie qu'il étudie à l'École nationale de la statistique et de l'administration économique et à l'Institut d'études politiques.

En 1978, il décide d'aller en Chine pendant deux ans et y enseigne l'économie à l'Université. Il en revient en 1980 et rejoint le groupe Louis Dreyfus qui l'envoie prendre la direction générale de la société Brambilla, l'une des plus anciennes sociétés de commerce françaises spécialisées dans les échanges avec la Chine. De cette société, devenue AEC en 1988, avec une activité étendue au conseil, il prend la présidence.

Depuis 2001, André Chieng s'est installé à Pékin. La spécialité d'André Chieng est d'aider les sociétés occidentales et chinoises à trouver des accords en analysant et aplanissant les difficultés qui peuvent faire obstacle, qu'elles soient de nature politique, administrative ou culturelle. Également vice-président du Comité France-Chine, André Chieng est membre d'honneur du Conseil chinois



pour la promotion du commerce international. En 1987, il a co-écrit le livre *Les Nouvelles Routes de la Soie*, publié aux Éditions Economica. En 2006, il publie *La pratique de la Chine, en compagnie de François Jullien* aux Éditions Grasset. En 2009, il reçoit le prix du 6<sup>e</sup> China's Top Ten Economic Talents. En 2010, il cosigne *Les 100 mots de la Chine* (PUF) avec Jean-Paul Betbèze. André Chieng est chevalier de la Légion d'honneur.

Jean-Charles Darmon, Institut d'études culturelles internationales de l'UVSQ. Membre Senior de l'Institut universitaire de France. Responsable du Centre de recherche sur les relations entre littérature, philosophie et morale (USR « République des Savoirs », CNRS-ENS-Collège de France).

Roger-Pol Droit, normalien, agrégé et docteur en philosophie, habilité à diriger des recherches, a été chercheur au CNRS (Centre Jean Pépin) et enseignant à Sciences Po Paris. Ses recherches portent sur les représentations en Europe des philosophies autres. Il a notamment publié à ce sujet *L'oubli de l'Inde* (Seuil, « Points », 2004), *Le Culte du Néant. Les philosophes et le Bouddha* (Seuil, « Points », 2004), *Généalogie des Barbares* (Odile Jacob, 2007) et dirigé l'anthologie *Philosophies d'ailleurs* (Hermann, 2009, 2 vol.). Il est d'autre part l'auteur d'une vingtaine de livres (d'enquête, de vulgarisation ou de fiction) traduits en une trentaine de langues, et chroniqueur au *Monde*, aux *Échos* et au *Point*. Site web : [www.rpdroit.com](http://www.rpdroit.com). Philippe Ratte, ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé d'histoire, il a été chargé de mission à la direction scientifique du CNRS pour les sciences humaines et sociales, assistant à l'université de Lille 3, caïman d'histoire rue d'Ulm, directeur adjoint des études de l'Institut Auguste-Comte, directeur des études de l'Institut international d'administration publique puis de l'Institut des hautes études de la Défense nationale, avant de rejoindre le bureau de la programmation stratégique de l'UNESCO.

William Franke, professeur de philosophie et religions à l'université de Macao (Chine, SAR) et professeur de littérature comparée et d'études religieuses à l'université de Vanderbilt (Nashville,

États-Unis). Il est lauréat et membre de la Fondation de recherche Alexander von Humboldt et titulaire du Fulbright Distinguished Chair for Intercultural Theology à l'université de Salzbourg. Il est l'auteur de *A Philosophy of the Unsayable* (University of Notre Dame Press, 2014), *Dante and the Sense of Transgression* (Continuum, 2013), *Poetry and Apocalypse : Theological Disclosures of Poetic Language* (Stanford University Press, 2009), *On What Cannot Be Said : Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts* (University of Notre Dame Press, 2007), et *Dante's Interpretive Journey* (University of Chicago Press, 1996), aussi bien que d'une centaine d'articles de spéculation philosophique et théologique souvent conjuguée avec théorie littéraire et interprétation poétique.

Françoise Gaillard, philosophe et professeur émérite de l'université Paris-Diderot.

Patrick Hochart, philosophe, a enseigné à l'université Paris-Diderot. Ses travaux portent notamment sur Jean-Jacques Rousseau, Platon, François Jullien, etc. Il participe depuis plusieurs années au Cours de philosophie populaire et méthodique présidé par François Jullien.

Mark Hunyadi, professeur de philosophie morale et politique à l'université catholique de Louvain, directeur du Centre de recherche Europé. Il a notamment publié *Je est un clone* (Seuil, 2004) et *L'Homme en contexte* (Cerf, 2012).

Dandan Jiang, Distinguished Research Fellow, Département de Philosophie, Institut des études avancées, Université Jiaotong (Shanghai). Directrice de programmes de recherches, correspondante, Collège International de Philosophie (CIPh, Paris). Membre du Comité de lecture de la Revue *Rue Descartes* (CIPh).

Doctorat ès Lettres à l'Université de Pékin. A effectué des séjours de recherches post-doc à l'université Paris III et au Centre de recherches sur les arts et le langage (CRAL, EHESS), au bénéfice de la Bourse de recherche de la Ville de Paris, et comme chercheuse invitée (programme « Hermès ») à la Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme (FMSH, Paris). Chercheuse invitée à l'Institut

des études avancées en sciences humaines et sociales de l'université nationale de Taiwan.

Domaines de recherche : dialogue interculturel, « pensée taoïste » et philosophie française, esthétique et éthique. A coordonné le numéro spécial « Philosopher en Chine d'aujourd'hui » (*Rue Descartes*, CIPh, 2011). A publié une vingtaine d'articles, en français (par ex. dans *Europe*, *Rue Descartes*), en chinois, et en anglais.

Hervé Juvin est essayiste. Il a publié dans la collection « Le Débat », chez Gallimard, quatre essais consacrés à la transformation anthropologique contemporaine. Le dernier, *La grande séparation. Pour une écologie des civilisations*, est consacré à la diversité des sociétés humaines. Hervé Juvin est par ailleurs président de la société Eurogroup Institute, qui conseille des entreprises et des institutions.

Étienne Klein, né en 1958, est physicien, directeur de recherches au CEA et docteur en philosophie des sciences. Il dirige le Laboratoire de recherche sur les sciences de la matière du CEA (LARSIM).

Il anime tous les jeudis matin (à 7 h 17) une chronique sur France Culture, « Le monde selon Étienne Klein ».

Il a écrit plusieurs ouvrages de réflexion sur la physique, notamment sur la question du temps. Il a récemment publié : *Le monde selon Étienne Klein*, France Culture/Les Équateurs, 2014 ; *En cherchant Majorana*, Flammarion/Les Équateurs, 2013 ; *Allons-nous liquider la science? Galilée et les Indiens*, Flammarion, 2013 ; *Discours sur l'origine de l'univers*, Flammarion, coll. « Champs », 2012 ; *Anagrammes renversantes* (avec Jacques Perry-Salkow), Flammarion, 2011.

Le Huu Khoa, professeur d'anthropologie à l'université Lille 3 Charles-de-Gaulle et directeur du master « Asie du Sud-Est ».

Esther Lin, après avoir soutenu une thèse de doctorat sur Victor Segalen à l'université de Paris-Sorbonne, elle oriente peu à peu sa recherche du champ littéraire comparatiste (Chine-Taïwan-France) vers le domaine philosophique en étudiant et traduisant François Jullien. En parallèle de son travail au Collège de France,

elle traduit des œuvres littéraires, des travaux psychanalytiques et sinologiques ainsi que des essais philosophiques.

Sophie de Mijolla-Mellor, philosophe et psychanalyste, est professeur à l'université Paris-Diderot où elle a créé et dirigé l'École doctorale « Recherches en psychanalyse ». Elle est aussi rédactrice en chef de la revue *Topique* et présidente de l'Association internationale Interactions de la psychanalyse. Outre la dimension clinique (les psychoses et plus particulièrement la paranoïa), ses objets de recherche concernent le « plaisir de pensée », la sublimation, la croyance et le besoin de savoir. Son dernier livre, *Au péril de l'ordre* (Odile Jacob, 2014), poursuit une réflexion sur le politique à partir de la psychanalyse déjà engagée avec *La mort donnée. Essai de psychanalyse sur le meurtre et la guerre* (PUF, 2011).

Xavier North, ancien élève de l'École normale supérieure de Paris (rue d'Ulm), et agrégé de Lettres. Il a fait l'essentiel de sa carrière dans le domaine de la diplomatie culturelle, occupant successivement les postes d'attaché culturel à New York et de Conseiller culturel à l'Ambassade de France à Rome, puis à Londres, où il a dirigé simultanément l'Institut français du Royaume-Uni, avant de revenir en 2002 à l'administration centrale du Quai d'Orsay comme Directeur de la coopération culturelle et du français. Il a pendant dix ans animé et coordonné la politique linguistique de l'État, en qualité de délégué général à la langue française et aux langues de France (2014), et publié de nombreux articles sur le dialogue des cultures ou la politique des langues.

Philippe Ratte, ancien élève de l'École Normale Supérieure, a été chargé de mission à la direction scientifique du CNRS pour les sciences humaines et sociales, assistant à l'université de Lille 3, caïman d'histoire rue d'Ulm, directeur adjoint des études de l'Institut Auguste Comte, directeur des études de l'Institut International d'Administration Publique puis de l'Institut des Hautes Études de la Défense Nationale, avant de rejoindre le bureau de la programmation stratégique de l'UNESCO.

Tiphaine Samoyault, professeure de littérature comparée à l'université de Paris 3-Sorbonne Nouvelle. Elle est l'auteur d'essais et de plusieurs récits, parmi lesquels *La Montre cassée* (Verdier), *La Main négative* (Argol), *Bête de cirque* (Seuil). Ses travaux récents portent sur la traduction et la mondialité littéraire.

Bernard Sichère, philosophe, participe depuis plusieurs années au Cours de philosophie populaire et méthodique présidé par François Jullien. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages de philosophie contemporaine consacrés à la pensée de Jacques Lacan et à celle de Heidegger, ainsi qu'à une réflexion sur la pensée inhérente aux trois monothéismes (*Le Jour est proche, L'Être et le divin, L'histoire et la gloire*).

Marc Smia, titulaire d'un 3<sup>e</sup> cycle « Sciences des organisations » de l'université Paris-Dauphine, fait partie des fondateurs de Kea & Partners, cabinet de conseil en stratégie et management. Il est aujourd'hui Senior Vice President au sein du cabinet où il exerce son métier de consultant en développant des approches s'inspirant du travail de François Jullien. Kea & Partners soutient la chaire de l'altérité dont François Jullien est titulaire à la Fondation Maison des Sciences de l'Homme.

Joueur de go depuis de longues années, il a nourri sa pratique de conseil de la pensée ancestrale chinoise de la transformation. En 2007, il a cosigné avec Jean-Christian Fauvet *Le manager joueur de go*, publié par les Éditions d'Organisation.

Léon Vandermeersch, breveté des Langues O., docteur en droit et docteur ès lettres; membre de l'EFEO en mission à Hanoï, puis à Kyoto, puis à Hongkong; professeur de chinois à l'université d'Aix-en-Provence, puis de Paris VII, puis à l'EPHE; directeur de la Maison franco-japonaise, puis de l'EFEO; correspondant de l'Institut.

Michel Wieviorka, sociologue, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) et administrateur de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme (FMSH).

Il a présidé l'Association internationale de sociologie, dirigé le Centre d'analyse et d'intervention sociologiques (CADIS) à l'EHESS et il est membre du Conseil Scientifique de l'European Research Council.

Ses recherches portent sur la violence, le racisme, l'antisémitisme, les mouvements sociaux, les différences culturelles et la démocratie.

Publications récentes : *L'impératif numérique ou La nouvelle ère des sciences humaines et sociales?*, Paris, CNRS, 2013 ; *Le Front national, entre extrémisme, populisme et démocratie*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Interventions », 2013 ; *L'antisémitisme expliqué aux jeunes*, Paris, Seuil, 2014.

Robert Hugo Ziegler, né en 1981, est maître de conférences à Würzburg (Allemagne). Il a publié des ouvrages et des articles sur la philosophie moderne, la phénoménologie, la psychanalyse et la métaphysique.

# Table des matières

Introduction.....	5
-------------------	---

## OUVERTURE

I. De l'urgence de penser autrement par <i>Françoise Gaillard</i> .....	9
II. À l'écart des bécarres par <i>Philippe Ratte</i> .....	27

## I. LOGOS ET DAO

<i>Logos et Dao</i> par <i>Léon Vandermeersch</i> .....	53
--	----

## II. ÉCART, ALTÉRITÉ

I. Glissements progressifs de l'altérité par <i>Daniel Bougnoux</i> .....	71
II. Franchir les limites pour redéployer les possibles par <i>Sophie de Mijolla-Mellor</i> .....	83
III. <i>Philosophia Barbarorum</i> ou la pensée de biais, ni même ni autre par <i>Roger-Pol Droit</i> .....	97

## III. EFFICACITÉ, STRATÉGIE

I. Si l'efficacité va sans la volonté, quand l'épistémologie contextuelle quitte la méthodologie normative par <i>Le Huu Khoa</i> .....	113
II. La pensée de François Jullien invite les dirigeants d'entreprise à revisiter la notion de transformation par <i>Marc Smia et Philippe Ratte</i> .....	123

## IV. DE L'UNIVERSEL

- I. L'universalisme est-il bien l'inéluctable destin  
de la philosophie morale en général ?  
par *Mark Hunyadi* ..... 155
- II. L'universalisable, l'universalisant  
et les technologies du numérique  
par *Michel Wieviorka* ..... 173

## V. DE L'INTIME

- I. L'intime et le politique, ou la fin de l'extériorité  
par *Tiphaine Samoyault* ..... 183
- II. La tournure métaphysique de l'intime  
par *Patrick Hochart* ..... 197
- III. Subjectivité et culture de soi :  
François Jullien et l'Intime  
par *Bernard Sichère* ..... 211
- IV. Pensée de l'affinement, sagesse du milieu, une autre  
subjectivité : François Jullien et Zhuangzi  
par *Dandan Jiang* ..... 221

## VI. DE L'IMMANENCE AU POÉTIQUE

- I. Vivre et penser la variation dans le « Jardin imparfait »  
des Modernes : la trace de Montaigne  
par *Jean-Charles Darmon* ..... 235
- II. Le « temps logique » et la *krisis*  
par *Robert Hugo Ziegler* ..... 263

## VII. STRATÉGIE DU SENS

- I. Le dia-logue et son au-delà apophatique :  
avec François Jullien  
par *William Franke* ..... 283



II. L'usage poétique de la description de la valeur allusive  
par *Philippe Beck* ..... 305

### VIII. ENTRE-LANGUES

I. Dévisager : sur « les possibles de la pensée »  
de François Jullien  
par *Xavier North* ..... 319

II. François Jullien en chinois et en Chine  
par *Esther Lin* ..... 327

### IX. ENJEUX CONTEMPORAINS

I. Le terrorisme créateur de François Jullien  
par *André Chieng* ..... 363

II. De nos conventions du vivre et du peu de réalité  
par *Hervé Juvin* ..... 373

### X. PHYSIQUE DU COMMENCEMENT

Quand ça change, qu'est-ce que ça change ?  
par *Étienne Klein* ..... 399

Les auteurs.....415



# CERISY

Le **Centre Culturel International de Cerisy** propose, chaque année, de fin mai à début octobre, dans le cadre accueillant d'un château construit au début du **xvii<sup>e</sup>** siècle, monument historique, des rencontres réunissant artistes, chercheurs, enseignants, étudiants, acteurs économiques et sociaux, mais aussi un vaste public intéressé par les échanges culturels et scientifiques.



## Une longue tradition culturelle

- Entre 1910 et 1939, Paul Desjardins organise à l'abbaye de Pontigny les célèbres **décades**, qui réunissent d'éminentes personnalités pour débattre de thèmes littéraires, sociaux, politiques.
- En 1952, Anne Heurgon-Desjardins, remettant le château en état, crée le **Centre Culturel** et poursuit, en lui donnant sa marque personnelle, l'œuvre de son père.
- De 1977 à 2006, ses filles, Catherine Peyrou et Édith Heurgon, reprennent le flambeau et donnent une nouvelle ampleur aux activités.
- Aujourd'hui, après la disparition de Catherine Peyrou, Cerisy continue sous la direction d'Édith Heurgon, grâce au concours de Jacques Peyrou et de ses enfants, groupés dans la **Société civile** du château de Cerisy, et à l'action de toute l'équipe du Centre.



## Un même projet original

- Accueillir dans un cadre prestigieux, éloigné des agitations urbaines, pendant une période assez longue, des personnes qu'anime un même attrait pour les échanges, afin que, dans la réflexion commune, s'inventent des idées neuves et se tissent des liens durables.
- La **Société civile** met gracieusement les lieux à la disposition de l'**Association des Amis de Pontigny-Cerisy**, sans but lucratif et reconnue d'utilité publique, présidée actuellement par Jean-Baptiste de Foucauld, inspecteur général des finances honoraire.



## Une régulière action soutenue

- Le **Centre Culturel**, principal moyen d'action de l'Association, a organisé près de **700 colloques** abordant, en toute indépendance d'esprit, les thèmes les plus divers. Ces colloques ont donné lieu, chez divers éditeurs, à la publication de près de **500 ouvrages**.
- Le **Centre National du Livre** assure une aide continue pour l'organisation et l'édition des colloques. Les **collectivités territoriales** (Conseil régional de Basse Normandie, Conseil général de la Manche, Communauté de Communes de Cerisy) et la **Direction régionale des Affaires culturelles** apportent leur soutien au Centre, qui organise, en outre, avec les **Universités de Caen** et de **Rennes 2**, des rencontres sur des thèmes concernant la Normandie et le Grand Ouest.
- Un **Cercle des Partenaires**, formé d'entreprises, de collectivités locales et d'organismes publics, soutient, voire initie, des rencontres de prospective sur les principaux **enjeux contemporains**.
- Depuis 2012, une nouvelle salle de conférences, moderne et accessible, propose une formule nouvelle : les **Entretiens de la Laiterie**, journées d'échanges et de débats, à l'initiative des partenaires de l'Association.

**Renseignements** : CCIC, Le Château, 50210 CERISY-LA-SALLE, FRANCE  
Tél. 02 33 46 91 66, Fax. 02 33 46 11 39  
Internet : [www.ccic-cerisy.asso.fr](http://www.ccic-cerisy.asso.fr) ; Courriel : [info.cerisy@ccic-cerisy.asso.fr](mailto:info.cerisy@ccic-cerisy.asso.fr)



## COLLOQUES DE CERISY (Choix de publications)

- *Les Animaux: deux ou trois choses que nous savons d'eux*, Hermann, 2014.
- *Gaston Bachelard: science et poétique, une nouvelle éthique*, Hermann, 2013.
- *La lecture insistante; autour de Jean Bollack*, Albin Michel, 2011.
- *Yves Bonnefoy: poésie, recherche et savoirs*, Hermann, 2007.
- *Les pluriels de Barbara Cassin*, Le Bord de l'eau, 2014.
- *Civilisations mondialisées? De l'éthologie à la prospective*, L'Aube, 2004.
- *Communiquer/transmettre (autour de Régis Debray)*, Gallimard, 2001.
- *Connaissance, activité, organisation*, La Découverte, 2005.
- *Antoine Culioli, un homme dans le langage*, Ophrys, 2005.
- *Déterminismes et complexités (autour d'Henri Atlan)*, La Découverte, 2008.
- *Jean-Pierre Dupuy: l'œil du cyclone*, Carnets nord, 2008.
- *L'économie de la connaissance et ses territoires*, Hermann, 2010.
- *L'entreprise, point aveugle du savoir*, Éd. Sciences humaines, 2014.
- *Les fins de l'Homme (Jacques Derrida)*, Galilée, rééd. Hermann, 2013.
- *L'Habiter dans sa poétique première*, Donner lieu, 2008.
- *Donner lieu au monde: la politique de l'Habiter*, Donner lieu, 2012.
- *Individualismes contemporains et individualités*, PU de Rennes, 2010.
- *L'Industrie, notre avenir*, Eyrolles, 2015.
- *Intelligence de la complexité*, L'Aube, rééd. Hermann, 2013.
- *Renouveau des Jardins: clés pour un monde durable?*, Hermann, 2014.
- *Logique de l'espace, esprit des lieux*, Belin, 2000.
- *Marx, Lacan, l'acte révolutionnaire, l'acte analytique*, Érès, 2013.
- *Robert Misrahi, Pour une éthique de la joie*, Éd. nouvelles Cécile Defaut, 2013.
- *Modernité, la nouvelle carte du temps*, L'Aube, 2003.
- *Nietzsche aujourd'hui? 1. Intensités, 2. Passion*, Hermann 2011.
- *La Nuit en question(s)*, L'Aube, 2005.
- *Le royaume intermédiaire. Autour de J.-B. Pontalis*, Gallimard, Folio, 2007.
- *Lieux et liens (2 tomes)*, L'Harmattan, 2012.
- *Les sens du Mouvement*, Belin, 2004.
- *S.I.E.C.L.E., 100 ans de rencontres: Pontigny, Cerisy*, IMEC, 2005.
- *De Pontigny à Cerisy: des lieux pour penser avec ensemble*, Hermann, 2011.
- *La philosophie déplacée: autour de Jacques Rancière*, Horlieu, 2006.
- *Prendre soin: savoirs, pratiques, nouvelles perspectives*, Hermann, 2013.
- *Résister et vivre: disciplines et cultures*, Ophrys, 2010.
- *Du Risque à la menace: penser la catastrophe*, PUF, 2013.
- *Les nouvelles raisons du savoir*, L'Aube, 2002.
- *Sciences en campagne*, L'Aube, 2009.
- *La Sérendipité. Le hasard heureux*, Hermann, 2011.
- *Lectures contemporaines de Spinoza*, PU Paris Sorbonne, 2012.
- *Être vers la vie*, Revue Ebisu, Études japonaises, 2009.
- *Villes, territoires, réversibilités*, Hermann, 2013.

Mise en pages : Élisabeth Gutton

Achévé d'imprimer