

## Culture(s) – singulier / pluriel

### *Pluriel ou singulier ?*

Faut-il parler de « la » ou « des » cultures ? Ce « des » (des cultures) est-il pertinent ? Ne tend-il pas à constituer fallacieusement en entités séparées – tels des êtres propres ou même des essences – ce qui ne se manifeste en réalité qu'en tant que flux continu, se brassant et se mélangeant, s'hybridant et mutant sans cesse, donc sans spécification assurée ? Mais justement : se mélangeant *à partir de quoi*, si ce n'est toujours d'une pluralité ? Ce qui donne à penser que de la culture ne peut exister uniquement au singulier, et que le pluriel, loin d'en ouvrir seulement une variation, lui est effectivement consubstantiel. Car s'il est vrai qu'on ne cesse de voir les cultures emprunter, assimiler, se fondre en de plus vastes ensembles, effacer leurs spécificités et, finalement, s'uniformiser, on ne cesse également de constater le mouvement inverse : de re-spécification et de ré-individuation continues. À la fois elles ne cessent de se globaliser et aussi de se reconstituer de façon locale : car la culture est toujours affaire de foyer, de « milieu », disait Nietzsche, elle est proprement *éco*-logique. Même les transformations culturelles en régime de mondialisation le montrent : tandis que les différences et les « exceptions » culturelles, celles qui sont reconnues et quasi cataloguées, s'estompent, ou deviennent du folklore, ou sont mises en musée, ou se muent en clichés, entre les pays comme entre les continents, d'autres communautés culturelles, voire de contre-culture, autrement découpées (de travail, de banlieue, liées aux modes de sexualité, sur Internet, etc.), ne s'en reconstituent pas moins d'elles-mêmes souterrainement (*underground*).

Or il s'agit là, dans ce double mouvement contradictoire et alternatif – comme on a coutume de parler de « culture alternative » – de l'essence même du culturel : de la culture est toujours en train à la fois de s'homogénéiser et de s'hétérogénéiser ; de se confondre et de se démarquer ; de se désidentifier et de se réidentifier ; de se conformer et de résister ; de s'imposer (de dominer) et d'entrer en dissidence. Les deux sont inséparables : l'extension jusqu'à l'abrogation des limites d'une part, le travail de la négativité de l'autre. Si le culturel ne cesse ainsi, sous cette tension, de se transformer, si c'est là son essence (la langue chinoise le dit admirablement à sa façon : *wen - hua*, « culture - transformation »), c'est que la culture est essentiellement un phénomène d'altération (et quand je vois mes auditeurs ou mes lecteurs transformer ce que je dis, l'interprétant en fonction de leurs usages et de leurs références, je trouve que cela aussi est légitime). Non seulement le pluriel des cultures n'est donc pas à entendre sur un mode secondaire, comme ce qui ferait des cultures autant de modulations ou même de spécifications d'un phénomène unitaire. Plus encore : une culture qui deviendrait *la*

culture, au singulier, que celui-ci soit celui d'un pays ou du monde entier, est d'avance une culture morte.

De ce pluriel des cultures découlent pour le moins encore deux questions – n'est-il pas temps, en effet, de sortir « la culture » des phrases creuses, journalistiques ou ministérielles, qui en noient dans ce marais la notion, entre les grands rouages des Loisirs et de la Communication, et la rendent à ce point ennuyeuse : comment peut-on encore les supporter ? De fait, la culture étant à entendre, inséparablement, au pluriel comme au singulier, de la culture n'existant toujours qu'en tant que cultures diverses, de même qu'elle est toujours à la fois personnelle et collective, quel est donc le rapport du sujet culturel à sa culture ? Que signifie et même comment puis-je dire : « ma » culture ? Pour l'exprimer d'abord négativement par ces deux bouts, aussi naïfs l'un que l'autre, nous conviendrons que le sujet culturel n'est ni passif ni possessif. Ni passif : j'appartiens bien à un ensemble ou collectivité culturels (de langue, d'histoire, de tradition religieuse, de génération, etc.), comme je dis aussi « ma » famille, mais c'est une appartenance - dépendance que je ne peux me contenter de subir comme un « atavisme », *eine Art von Atavismus*<sup>1</sup>, disait Nietzsche : que je peux (dois) travailler, c'est-à-dire que je suis appelé à *transformer*, puisque aussi bien c'est là le propre de la culture. Telle est même, à mes yeux, la première exigence éthique, avant même tout choix et détermination de ma morale : un sujet ne se constitue qu'autant qu'il a su (osé) prendre du recul dans son esprit, reconsidérer les partis pris enfouis, sédimentés, à partir desquels il pense, et, par là, retrouver une initiative dans sa pensée. Façon, bien sûr, de renouveler l'arrachement propre à la philosophie, mais en remontant en deçà du fameux « doute » qui traditionnellement lui fait seuil : puisque, en prenant désormais en compte la diversité des langues et des cultures, je reporte le soupçon, des objets de ma pensée (ces objets cartésiens qui font la scène classique de la philosophie : ceux de la perception, des mathématiques, Dieu, l'âme, la volonté, etc.) sur les *implicites* qui les ont portés.

Mais ce sujet culturel n'est pas non plus possessif : quand je dis « ma » culture, je peux d'autant moins l'entendre sur le mode de la propriété que, le plus couramment, c'est à la rencontre d'une autre culture qu'on prend conscience de la culture « d'où l'on vient », dans laquelle on a été élevé, c'est-à-dire à travers laquelle un sujet chaque fois s'est éveillé. Et même : c'est seulement en sortant de sa propre culture qu'on se rend compte combien on ignore la culture qu'on dit si péremptoirement (possessivement) être la sienne. « Le bien connu en général, disait Hegel, est, justement parce qu'il est *bien connu*, inconnu », *weil es*

---

<sup>1</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse (Par-delà le bien et le mal)*, I. « Des préjugés des philosophes », § 20.

*bekannt ist, nicht erkannt*<sup>2</sup>. Car le connu n'est pas le familier : ne faut-il pas même commencer par rompre cette familiarité accoutumante pour se mettre en mesure d'y accéder ? Pour ma part, c'est seulement en allant « à la Chine », que j'ai pu, me retournant sur « ma » culture, caractériser d'un peu plus près ce qui fait l'« Europe ». J'y vois même là un des enjeux de mon travail : faire émerger, à partir de points de vue chinois constitués en vis-à-vis, ces choix implicites, largement enfouis, qui ont fait l'Europe et sont assimilés par elle comme de l'évidence (ainsi en va-t-il de la modélisation, du théorique, de l'idéal, du Nu, de l'*agôn*, du dialogue, etc.). Car, avant d'avoir commencé à lire Platon ou Aristote *du dehors*, à partir de penseurs chinois, je les lisais dans ce qu'ils disaient, construisaient, réfutaient, argumentaient ; mais non dans ce qu'ils véhiculaient comme allant de soi, parce qu'articulé dans la langue et l'*ethos* grecs, et que, par là même, ils n'interrogeaient pas : qu'ils ne songeaient pas à interroger ; qu'ils ne pensaient pas à penser.

Plus encore : une culture ne se possède pas comme on posséderait quelque chose *en plus* (en plus de la nature ou du vital) ; elle n'est pas un enrobement supplémentaire, pelliculaire, ajouté au sujet transcendantal : car le culturel n'est ni isolable (comme secteur particulier d'activité), ni stabilisable (puisque ne cessant de se transformer), ni non plus détachable (des sujets concernés). Ou, si la culture est tenue traditionnellement pour de l'acquis, cette acquisition, faut-il reconnaître, débute originairement : je ne m'exprime, ne conçois, ne travaille que culturellement (« nature »/« culture » forme en soi un antagonisme sclérosé qu'on s'entend largement aujourd'hui à dépasser ; cf. aussi les travaux de Philippe Descola ou de Jean-Marie Schaeffer). Si j'ai parlé précédemment de *sujet culturel*, c'est que je tiens donc l'être culturel du sujet préalable à ses déterminations classiques qu'a construites la philosophie, mais qu'elle croit former universellement départ – telles celles de sujet de « connaissance » ou de sujet d'« action », comme sujet épistémologique ou moral.

On voit même encore mieux, de Chine, combien des questions comme celles que Kant croyait pouvoir poser comme l'universel du sujet (selon ces rubriques dont il ne pensait pas à soupçonner la dépendance culturelle : « Que puis-je connaître ? » – « Que dois-je faire ? » – « Qu'ai-je le droit d'espérer ? ») demeurent encore prises, en dépit de leur abstraction, dans des choix civilisationnels implicites (telles l'isolation d'un plan du pur « connaître » ou la morale comme impératif ou la Promesse (divine) et l'attente, etc.) Reconnaissons-le, si décevant d'abord qu'en soit l'aveu : jamais nous *ne nous posons de questions premières*, comme nous le croyons peut-être encore naïvement, mais toujours *pliées* dans du culturel. Or

---

<sup>2</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, Deuxième partie.

« plier », comme on le dit familièrement, c'est déjà *ranger* : ces questions ferment (d'autres possibles) en même temps qu'elles ouvrent. Même ces questions qu'on croirait les plus générales : « qu'est-ce que l'homme ? » ou « Dieu existe-t-il ? », questions grecques par excellence que je n'ai jamais vues posées en Chine et qu'il faut infiniment de conditions singulières pour construire et isoler. Ce qui conduit à penser que, à l'instar et dans le prolongement de la langue, comme elle à la fois legs reçu, medium et potentiel à exploiter, la (une) culture est bien à *travers quoi* un sujet existe ; elle est la dimension de déploiement et d'effectivation du sujet (ou, dit à l'envers, et par voie de conséquence, le sujet qui ne se développe pas culturellement est, constatons-nous tous les jours, un sujet atrophié).

Or, l'autre question posée par ce pluriel des cultures met en péril jusqu'à leur étude. Car celles-ci n'offrant elles-mêmes de contour, puisque se transformant sans cesse, la possibilité de les caractériser en devient pour le moins hypothétique. Toute culture, et d'abord l'europpéenne, ne cessant de s'altérer et de muter, de se despécifier pour se respécifier autrement, quels traits sont donc à retenir qui n'en soient pas caricature ou cliché ? Quoi de plus stéréotypé, en effet, fastidieusement ressassé, que ce qu'on dit du « dualisme » européen ou ce qu'on range sous l'étiquette de « cartésien », ou sous ce binôme fallacieux de « judéo-chrétien », etc. ? Comment même ne pas remarquer que les traits dits dominants d'une culture, ceux qu'on juge les plus manifestes, sont fréquemment aussi les moins intéressants ? Sont-ils dès lors encore pertinents ? Des traits plus discrets sont plus significatifs : car le plus appuyé n'est pas le plus travaillé ; et ces aspects dits les plus marquants courent toujours le risque du contre-exemple et par ces exceptions sont contestés.

C'est pourquoi j'ai choisi de distinguer de ces traits dominants ce que j'appelle, en m'inspirant de formules taoïstes (« Dans toute discussion, il y a de l'indiscuté », dit le *Zhuangzi*<sup>3</sup>), le *fond d'entente* par lequel une culture, tout en ne cessant de se diversifier, n'en continue pas moins de communiquer avec elle-même et de « s'entendre » : de maintenir une intelligence interne au travers de ses altérations et de ses dissensions. De même qu'il y a un « indiscuté » (c'est-à-dire n'émergeant pas dans la discussion) à partir duquel seul nous pouvons discuter et même nous opposer – ce « nous » formant déjà communauté –, car sans lui on ne saurait commencer par se rencontrer, il est un *fond d'entente culturel*, à plus large échelle, mais également implicite, à partir duquel seulement de la culture et de la pensée peuvent se contester, s'opposer à elles-mêmes, se transformer. Ce fond d'entente, comme condition de possibilité de ces écarts et de ces mutations, est plus prégnant que les traits les

---

<sup>3</sup> Je renvoie par exemple ici à *Si parler va sans dire*, p. 158.

plus appuyés, mais non moins cohérent ; ou plutôt il tisse entre les sujets de la communauté culturelle ce que j'appelle une *connivence* : c'est en elle, véhiculée en interne comme une évidence, qu'entre ainsi peu à peu, patiemment, de son dehors, le sinologue occidental en acquérant ce que j'appelais précédemment du « métier » ; comme c'est également ce fond d'entente, et non des traits schématiques, abstraits de leur contexte et déshistoricisés, que, voyageant entre la Chine et l'Europe, j'ai tenté de faire apparaître dans mon travail, par réflexion de l'une sur l'autre, des deux côtés.

### *Écart ou différence ?*

L'« écart », tel que je viens de l'évoquer, n'est pas la différence – quelle différence entre eux ? Ce n'est pas seulement que la différence s'entend du point de vue de la *distinction*, et l'écart du point de vue de la *distance* : la première sous un angle aspectuel, le second sous celui de la séparation. Ou, plutôt, ce qui mérite surtout d'être retenu, à partir de là, est que l'écart ne vise pas seulement des fins d'analyse mais, par la distance ouverte, *met en tension* ce qu'il a séparé. Tandis que la différence s'oppose au même, à l'identique, et sert de catégorie descriptive (telle déjà la différenciation platonicienne des essences, la *diairesis tôn eidôn*), l'écart s'oppose, quant à lui, à l'attendu, à l'ordinaire, au prévisible, ou du moins découvre un autre possible : son point de vue porte atteinte, ne serait-ce que de façon implicite, au normatif ; la divergence qu'il opère ne se réduit pas à une diversification. Ou, dit autrement encore, par différence avec la différence s'entendant dans cette perspective de description, l'écart s'entend sous l'angle de la prospection : il donne à envisager un ailleurs et explore jusqu'où d'autres voies peuvent être frayées ; on en tire un profit heuristique, et c'est en quoi son concept m'est utile pour penser le rapport des cultures. Parler de la différence des langues, notamment, nous bornerait à développer ce pluriel en inventoriant la multiplicité des structures et des formes ; tandis que traiter de l'écart des langues conduit à sonder *jusqu'où peuvent aller* ces singularités et quels embranchements elles ouvrent dans la pensée. De même, si je dis non pas que la pensée d'Aristote sur tel point est différente de celle de Platon, mais qu'elle en diverge ou s'en écarte, c'est que je veux faire apparaître ce qu'ont d'aventureux, en dépliant le pensable, la bifurcation et le détachement opérés ; et, par là, le travail inventif de la pensée.

L'autre choix, de ma part, est précisément de commencer par considérer cet écart des cultures à partir de la langue. Quand je dis la « pensée chinoise », je ne suppose pas à celle-ci quelque essence particulière selon laquelle la distinguer, mais désigne simplement la pensée qui s'est exprimée en chinois (et de même la « pensée grecque » est celle qui s'est exprimée

en grec). Or l'*écart* que nous constatons entre ces langues ouvre effectivement d'autres possibles pour la pensée. J'en reviens à cette expérience élémentaire que j'ai souvent citée<sup>4</sup> : pour dire « chose », ce premier mot appris à la première leçon, le chinois dit « est-ouest » (*dong-xi* ; pour dire : « Qu'est-ce que cette chose ? », il dit « Qu'est-ce que cet est-ouest ? »). Alors que je m'interrogeais encore, jeune helléniste, sur l'utilité, pour un apprenti philosophe, de s'engager dans l'étude d'une nouvelle langue, et réputée si difficile, je trouvai là comme une première confirmation. Dirais-je même, au bord de l'oxymore : comme une « révélation » théorique ? D'autant plus marquante, d'ailleurs, que, comme c'est le cas d'ordinaire dans tout ce qui nous arrive valant « révélation », les autres, autour de nous, semblent continuer leur chemin, impassibles : sans plus s'inquiéter – sans même remarquer ce qui nous a tant frappés...

Pour dire « chose », ce mot chez nous le plus primaire comme aussi le plus unitaire, élémentaire, à la fois si compact et le moins fissurable, héritant de *causa* l'intérêt pour l'affaire en jeu en même temps que véhiculant, de *res*, le sens de matière, substance et propriété, les Chinois disent ainsi une relation des opposés : pour se saisir de ce qui ne cesse de surgir là-devant comme à quoi s'occuper, ils disent l'interaction entre des pôles d'où ne cesse d'advenir, et par où se tend, de la réalité (mais voici que je reste encore coincé dans *res* pour l'exprimer). Plus qu'une simple différence, il y a bien là *écart* qui fraie une autre voie, divergeant de nos attentes notionnelles les plus incrustées, et dont on ne cessera plus ensuite de mesurer l'incidence ; et d'abord, la conception du « réel », non pas sous l'angle de l'Être ou de la « chosité », mais comme échange et communication continus entre facteurs, *yin* et *yang*, d'où découle cet incessant procès, etc.

Un tel *écart* et *dépliement*, tel qu'offert par la diversité des langues, ne fait à vrai dire que débiter. Car comment dit-on « paysage » en chinois<sup>5</sup> ? Non pas, comme le disent, à l'unisson et sans guère s'interroger sur leur choix, les grandes langues européennes à partir d'une expérience perceptive et définitoire (cf. *Land-scape*, *Land-schaft* ou *paesetto*, *paesaggio*, etc.) : comme cette partie de pays que la nature présente à l'œil qui la regarde et qui s'étend jusqu'où la vue peut porter ; c'est-à-dire comme l'aspect de ce « pays » – *pagus* – tel qu'il se laisse embrasser par qui le contemple et que, dans l'étendue, la vision le découpe. Pour dire « paysage », le chinois (encore le chinois moderne) dit « montagne(s) - eau(x) » (*shan-shui*) ou montagne(s) - rivière(s) » (*shan-chuan*). De nouveau, le point de vue exprimé dans la langue est celui non plus d'une identification et délimitation aspectuelle, mais de l'interaction entre des pôles : ceux du Haut et du Bas, ou

---

<sup>4</sup> Cf. *Penser d'un dehors (la Chine)*, p. 59, « La première leçon de chinois ».

<sup>5</sup> Je renvoie à *La grande image n'a pas de forme*, chap. IX, « L'esprit d'un paysage ».

du vertical et de l'horizontal, du compact (massif : la montagne) et du fluide (insaisissable : l'eau), ou encore de l'opaque et du transparent, de l'immobile (la montagne, dit-on en proverbe, « ne bouge pas ») et du mouvant, etc. « Montagne(s) – eau(x) » symbolise autant d'oppositions complémentaires, tendant le monde, et les échanges infinis qui en résultent. Aussi, bien loin de se laisser concevoir comme une portion ou fraction de pays soumise à l'autorité du regard et délimitée par un horizon, le « paysage » chinois met-il en œuvre la globalité fonctionnelle d'éléments, ou plutôt de facteurs (vecteurs), en interaction. Qu'il suffise de considérer des peintures classiques, de l'Europe et de la Chine, pour le mesurer : le peintre chinois ne peint pas un coin du monde à partir de la position d'un sujet perceptif et tel qu'il le construirait par la perspective ; mais c'est la totalité des dynamisme et souffle cosmiques, tels qu'ils se déploient dans le grand procès du monde à travers le jeu infiniment divers de ses polarités, qu'est chargé de véhiculer l'élan animant du pinceau.

D'où nous revenons inmanquablement à la question – qui devient centrale : n'y a-t-il pas cependant, transcendant ces écarts entre les langues et les divergences matricielles qui dès lors en résultent, des catégories de pensée qu'on retrouverait partout et nécessairement identiques ? Car la philosophie, il est vrai, s'est tôt exercée, pour sa part, à dresser la table de telles catégories, nous reconduisant du même coup vers la conception d'universels qui seraient donnés d'emblée à l'esprit : les voilà enfin qui précéderaient « Babel ». Mais on a aussi suffisamment noté, depuis Benveniste et déjà, un siècle plus tôt, depuis F.A. Trendelenburg en Allemagne, que les catégories d'Aristote – le premier, à la suite de la conception des genres du *Sophiste*, à entreprendre une telle systématisation et mise en tableau – n'étaient en réalité que celles que lui suggérait, ou lui « soufflait » en sous-main, la langue grecque : « essence », « quantité », « qualité », « relation », etc. À travers de telles catégories, perçues sous l'angle de « ce qui se dit », c'est-à-dire de la prédication et de ses figures (*ta skhêmata tês katêgorias*), le Stagirite n'a fait ainsi que réfléchir et qu'exploiter les principales options, ou partis pris, dans la capacité à dire le monde, que sa propre langue articulait.

Mais qu'en est-il alors de Kant, lui qui, dans la *Raison pure*, présente une table des catégories dont il est précisément affirmé qu'elles sont non de la langue, mais de l'entendement ? En tant que concepts contenus *a priori* par l'esprit, « concepts-souches », nous dit Kant, elles recourent les fonctions logiques et sont déduites d'un point de vue transcendantal<sup>6</sup>. Or une catégorie comme celle de « substance » (« inhérence »), par exemple, que Kant introduit sous la relation, est-elle empreinte effectivement de ce devoir-être logique lui conférant une telle universalité de principe ? Si je la considère en faisant jouer l'écart de la

---

<sup>6</sup> *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », I, 2.

langue et de la pensée chinoises, je verrais plutôt en elle la rémanence du point de vue ontologique grec et de sa représentation, aristotélicienne notamment, de « ce qui se tient dessous » (tous les changements adventices : en tant qu'*hupokeimenon*) : « su-jet », « sub-strat », « sub-stance », bref ce *support* « essentiel » de toutes les déterminations, qui lui-même ne se rapporte à rien d'autre, mais à quoi tout le reste est rapporté, et ce, à titre d'« accident » ; en quoi sont donc contenues – « inhérentes » – diverses propriétés et qualités. Aussi loin qu'ait été poussé l'effort d'abstraction, Kant est resté ainsi dans le pli liant le logique à l'ontologique et se fondant sur la relation attributive de la prédication : le point de vue précisément de la *chose* (« substance ») à qui il arrive *en plus* d'être telle ou telle. Or, une fois encore, le chinois – qui a laissé beaucoup plus lâche le lien prédicatif, n'a pas isolé un concept de « matière » (le souffle cosmique, *qi*, n'est ni matière ni esprit, ou il est à la fois l'un et l'autre), n'a pas développé une notion de l'essence ni pensé sous l'angle du « qu'est-ce que c'est ? », mais sous celui de l'interaction et du flux processif – fait ressortir de l'extérieur ce qu'un tel choix, qui s'est répandu aujourd'hui uniformément de par le monde, grâce au succès avéré de la science bâtie sur lui, a néanmoins de singulier.

Quelle audace ne faut-il pas, je l'avoue, pour oser remettre en question la liste des catégories kantienne instaurée en table logique ?... Or, à les passer en revue, je continuerai, de Chine, à m'interroger. La Chine, par exemple, a-t-elle pensé à partir de la « causalité » ? Elle en a bien connu la notion (*gu*), notamment chez les mohistes, mais c'est plutôt sous l'angle de l'*implication* et du déploiement internes, suivant un rapport de condition à conséquence, qu'elle a articulé sa pensée (à preuve le non-développement en Chine de la physique causaliste, newtonienne, sur laquelle Kant prend appui). De même, est-ce sous l'angle d'une « action réciproque entre l'agent et le patient » qu'elle a conçu la « communauté » ? Le chinois n'ayant pas établi morphologiquement en voix de la conjugaison l'opposition du passif et de l'actif, et n'ayant pas non plus développé sémantiquement celle du « pâtir » et de l'« agir » (*paskhein/poiein*, déjà les dernières catégories d'Aristote), la pensée chinoise a plutôt pensé la communauté à partir de la propagation diffuse d'une incitation (notion de *gan-tong*) ; elle est ainsi particulièrement apte à saisir ce qui (mais ce « ce qui » est déjà trop substantialiste), n'étant ni sujet ni objet, ni actif ni passif, influe, traverse, ne cesse de passer et d'animer. Ou encore : l'opposition « existence-non existence » y est-elle totalement pertinente, alors qu'on sait que l'« il n'y a pas » des taoïstes, qui est la « mère », signifie l'« il n'y a pas » (d'actualisé, *wu*) : non le non-être, mais l'Indifférencié ? (et quel verbe en chinois classique pour dire « exister » ? *Cun* signifie « subsister »). Ou qu'y présente d'inéluctablement contraignant l'opposition « nécessité-contingence », alors que la langue-pensée chinoise excelle à dire la *rencontre opportune* ? Sous bien des aspects, dès qu'on y regarde d'un peu près, on voit que cette langue-pensée chinoise *biaise* avec de telles catégories – je reviens à ce terme. « Biaise », c'est-à-dire prend la tangente vis-à-vis



de leur exigence et ne s'en embarrasse pas. Elle ne les tiendra pas pour fausses, à proprement parler, mais elle serait rendue stérile sous leur application.

### ***Un écart culturel exemplaire : « Extrême Orient » / « Extrême Occident »***

Le point de vue, ou mot d'ordre à tenir, me paraît donc devoir être celui-ci dans le rapport que nous entretenons avec le pluriel des cultures : combattre, je viens de le dire, leur *stérilisation* ; ou, vu positivement : favoriser leur fécondité. À quoi sert précisément la pensée de l'écart détachée du *topos* de la différence par lequel j'avais débuté pour faire pièce au règne de l'uniforme. Un pas de plus est à franchir. L'écart étant l'angle sous lequel se déploient et s'explorent d'autres possibles, il nous sort d'un coup et salutairement de la sempiternelle question du même et de l'identique. Je ne défendrai pas l'*identité culturelle* (y compris en France), à quoi nous porte traditionnellement le point de vue de la différence, puisqu'il est dans l'essence même de la culture de muter et de s'altérer : cette revendication d'identité est un raidissement impossible qui ne pourra se soutenir que d'arguments et de positions externes (et d'abord politiques : le nationalisme, etc.). En revanche, j'appellerai à lutter contre la *perte*, par stérilisation mondialisée, de formes culturelles et de cohérences de pensée qui pourraient contribuer au développement, non pas en musée mais à venir, du culturel et du pensable (le thème de l'« exception » culturelle – « française » – le dit maladroitement à sa façon). Or le concept d'écart est un concept rigoureux et combatif à cet égard : en nous portant à sonder *jusqu'où* peuvent aller les divergences, à mesurer la distance qui se creuse entre elles, il *déplie* le culturel et le pensable à leur limite ; mais aussi, en sens inverse, de cette dispersion offerte, nous fait remonter dans leurs choix implicites, au départ de leur séparation et jusque dans la logique de ce qu'on sera bien conduit à se représenter dès lors, de part et d'autre, sur un pied d'égalité et même comme autant d'alternatives pour la pensée.

Le point de vue de l'*écart* réveille ainsi le culturel et le pensable de leur somnolente normativité. Les considérant non plus à plat, sous l'angle de la différence, mais *en tension* et sous l'angle de la dissidence, il les donne à considérer, dans ce « jusqu'où » (jusqu'où peut aller – porter – de part et d'autre la voie frayée), sous l'angle de leur potentialité. Au point de vue de l'identification (celui de la différence), il substitue ainsi celui de l'exploration - exploitation, l'écart ouvrant des possibles : ces écarts, et d'abord ceux qu'on a constatés dans la langue, sont à considérer comme autant de *ressources* pour la pensée. Nous-mêmes, en temps de recouvrement standardisé, n'avons-nous pas à devenir des « sourciers »

de la culture : en faisant reparaître ses gisements enfouis, en en suivant les filons (sillons) féconds et délaissés ? Alors que nous nous soucions enfin, mais un peu tard, à l'échelle de la planète, des ressources naturelles dont nous craignons le tarissement possible, pourquoi ne nous préoccupions-nous pas *aussi* de ces ressources culturelles qu'on voit s'aseptiser sous le normatif globalisé et progressivement s'enfouir, ou, pis, se travestir ? Non pas s'altérer, comme il est de l'essence de la culture, mais plutôt se contrefaire et *jouer à* (à du culturel « authentique ») : quoi de pire aujourd'hui (de plus faux) que les spectacles dits traditionnels et les animations locales donnant à voir du pseudo-singulier (ces « animations » étant l'exact contraire de la fête, etc.) ?

Or mesurons-en les conséquences, en retour, du point de vue même de la philosophie : voici enfin que la prise en compte des écarts entre langues, et donc aussi entre les pensées qui se sont déployées à partir d'elles (comme j'ai dit précédemment qu'on ne se posait jamais de questions premières, mais toujours *pliées* dans la langue), nous fait sortir – force à sortir – de la référence à la vérité, elle qui jusqu'ici a tant obsédé la pensée, du moins en Europe. En prenant ses distances à l'égard du normatif, c'est-à-dire en lui substituant un point de vue exploratoire et sondant la ressource, invitant à considérer le culturel et le pensable en termes de voies frayées, et donc aussi de choix également possibles, l'écart libère de l'exclusif du vrai rejetant le faux. Une culture et donc aussi la pensée qui s'est développée en elle n'est pas plus vraie qu'une autre : la culture-pensée chinoise n'est pas plus vraie – moins vraie – que l'europpéenne. Mais une culture (une pensée), selon le possible qu'elle exploite, est plus ou moins féconde ; selon les filons suivis, va plus ou moins loin dans l'une ou l'autre direction. Une culture, une pensée ne se mesure donc pas en termes de vérité, mais de développement et de *rendement* : le totémisme ou l'animisme que nous décrivent les anthropologues ne sont pas plus faux que d'autres « conceptions du monde », mais leur emprise sur le monde « objectif », selon la catégorie européenne, est de moindre effet ; à l'inverse, pour avoir détaché la « nature » d'un moi-sujet et l'avoir constituée en objet connaissable, le « naturalisme » européen<sup>7</sup> s'est découvert une opérativité inouïe : entraînant soudain un violent déphasage avec les autres cultures et précipitant dans un nouveau cours l'humanité.

J'entends aussitôt l'objection et je précise : ce n'est pas là pour autant relativiser la vérité (retourner au discours sceptique), mais l'inviter à revenir de son impérialisme global et la *localiser* – la remettre à sa juste place : sa pertinence, particulière (mais, comme telle, absolue), est celle de l'invention de la science et du discours de connaissance (avec lequel, il

---

<sup>7</sup> J'emprunte cette catégorie à Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.

est vrai, s'est confondue pour une large part la philosophie et, à sa suite, la théologie qui a perdu ainsi dogmatiquement le sens du religieux). Ou, pour le dire autrement : c'est désigner comme négatif de la pensée non pas le faux, dont on sait d'ailleurs combien il travaille dialectiquement avec le vrai, mais l'*impensé*. Une langue, une culture, une pensée, dans son écart, fournit d'autres prises – un autre aperçu – sur l'*impensé* ; et sa fécondité se mesure à la puissance de cette prise et de cet aperçu.

Ainsi le voit-on entre la Chine et la Grèce, dont j'ai tenté de reconstruire et d'exploiter, dans mon travail, des *écarts de pensée* : de les *mettre en tension* l'une avec l'autre en envisageant leur productivité respective dans le déploiement du pensable, mais non à proprement parler de les comparer (*i.e.* sous l'angle insuffisamment fécond de la différence). En mettant à profit les ressources du verbe Être (fondant en un seul sens les emplois de prédication et d'identité), en donnant son plein rendement à la figure de la séparation (*chôrismos* : entre le sensible/l'intelligible, le concret/l'abstrait, le devenir/ l'éternel, etc.), en poussant aussi loin qu'il était possible l'exploration par la causalité (tout s'explique par la cause et Dieu lui-même « est cause »), mais d'abord en tirant parti de ses règles et fonctions syntaxiques, la langue-culture-pensée grecque est essentiellement *constructive* (d'essences, de transcendance, de finalité, de paradigmes, etc.). Il n'y a pas là déterminisme de la langue, mais bien *déploiement* de ses « prédispositions » (Benveniste<sup>8</sup>). Globalement, le point de vue ontologique fournit une « prise », je reviens à ce terme, dont la capacité explicative a porté la science classique. Mais quelles autres prises fait apparaître, ou quels autres effets autorise, une pensée qui se serait développée non pas selon ce parti pris, mais à *côté* ?

Or voici : parce que sa langue ne décline ni ne conjugue, qu'elle n'est pas contrainte de trancher entre genres, entre temps, entre modes et pas même entre le pluriel et le singulier, qu'elle n'a pas formalisé le rapport prédicatif (ni n'explique nécessairement un sujet du verbe, ni non plus n'assigne catégoriquement les modalités évoquées à un sujet, ou les « ainsi » à un *ceci* ; cf. Zhuangzi) et qu'elle est quasiment sans syntaxe (du moins en chinois classique : des mots « vides » y relient les mots « pleins », introduisant du jeu et de la respiration entre eux) –, la Chine est plus apte à dire (penser) non pas l'essence et la détermination, mais le flux, l'« entre », l'impersonnel, le continu, la transition – interaction et transformation (du moins selon les termes qui sont les nôtres). Je n'ai pas dit qu'elle ignore la transcendance mais que, dans cette voie, elle est pauvre en regard de la sublimité des constructions européennes ;

---

<sup>8</sup> « Tout ce qu'on veut montrer ici est que *la structure linguistique du grec prédisposait la notion d'“être” à une vocation philosophique* », Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 73.

concernant ce que nous désignons comme « immanence », en revanche, et sur quoi la pensée européenne ne peut construire (l'immanence précisément ne se construisant pas), elle est étonnamment à l'aise pour l'évoquer : chaque « ainsi » n'étant plus rapporté à quelque substance - substrat - sujet, mais s'entendant *suffisamment* dans son seul cours *processif* – telle est la plénitude de la « voie », *tao*<sup>9</sup>.

Exemple : revenons à la pensée de ce que nous appelons le « temps ». Nous avons pris (« nous » : en Europe) le présent en tenaille en le séparant morphologiquement à la fois du passé et du futur, et ce jusqu'à rendre inconcevable son extension (ce « présent » se divisant à l'infini entre les parts du futur et du passé) et donc à douter de son existence – ce qui n'est pas sans conséquence pour la pensée du « vivre »<sup>10</sup>. Adroitement, d'ailleurs, Montaigne ne dit pas vivre au présent, mais « à propos »... Pris au piège de la conjugaison et dans l'impasse de ses distinctions, nous n'avons donc pu développer de pensée du « temps » que par référence à l'espace, ce que la philosophie, depuis, n'a pas manqué de critiquer, et plus précisément des questions de lieu : « à partir de » – « vers où » – « par où ». « De ce qui n'est pas encore, à travers ce qui est sans étendue, il [le temps] court vers ce qui n'est plus », dit Augustin (*Confessions*, XI, 21). Pour penser le temps, Augustin n'a d'autre *ressource* que de déployer les questions de lieu en latin : *unde, qua, quo* ; reste la quatrième case disponible, le lieu où l'on est, *ubi*, qui lui sert commodément – ou dont il tire parti – pour y situer l'Éternité. Or, non seulement la langue chinoise ne conjugue pas et donc ne sépare pas des temps de façon tranchée (elle marque occasionnellement le futur proche et le passé), ne distingue pas entre ces questions de lieu, mais elle pense également le cours de ce que nous appelons le « temps » sous l'angle non de l'Être (dans ce cas aucun temps n'« est » : ni le passé qui n'« est » plus, ni le futur qui n'« est » pas encore, ni le présent qui n'« est » que le point de passage de l'un dans l'autre – d'où l'aporie) ; mais, une fois encore, sous celui de la polarité. La formule est (j'essaie de traduire au plus près) : « passé : s'en aller – présent : s'en venir » (*wang gu jin lai*). Ce que nous avons cherché à identifier comme le « temps », en Europe, s'entend ainsi, selon l'articulation propre à la langue chinoise, entre les pôles du passé et du présent, de l'« aller » et du « venir », et par échange entre eux : ce qui (mais ce « ce qui » substantialiste, répétons-le, est de trop) ne cesse de s'en aller/ne cesse de s'en venir. Non pas sur un mode « distensionnel » – telle la *distentio* d'Augustin écartelant l'esprit entre des temps séparés –, mais bien comme une transition continue.

---

<sup>9</sup> Je renvoie à *Si parler va sans dire*, chap. 12.

<sup>10</sup> Je renvoie à *Du « temps », éléments d'une philosophie du vivre*, chap. 1-4.

### ***Conclusion : Comment comprendre le « dia-logue » des cultures ?***

Si le pluriel est consubstantiel aux cultures, qu'on n'a donc pas à rêver l'humanité en marche vers une culture unique – la conscience s'y perdrait –, quel rapport est à promouvoir entre elles pour gérer leur écart ? Mieux : en tirer parti ? Un mot tombe d'ordinaire, et même ne paraît pas pouvoir être évité, lové dans son évidence : « dialogue ». Mais *dialogue* paraît une notion désespérément faible dans son usage patenté vis-à-vis des cultures et de leurs lignes d'affrontement : lénifiante sous son irénisme de la bonne volonté, bavarde par sa rhétorique intarissable, en l'absence d'un concept exigeant pour l'orienter. Notion suspecte aussi par ce qu'elle abandonne : ne dissimule-t-elle pas, sous la parade des bons sentiments, une dispersion, trop hâtivement consentie, de la pensée du Tout – le renoncement à produire une nouvelle figure globale de la vérité, un lâchage inavoué de l'absolu, bref, sous ce pluralisme apparent et recommandable, un désengagement théorique qui n'ose dire son nom ? Ou, du point de vue de la *Realpolitik*, une incapacité nouvelle, de la part des Occidentaux à l'impérialisme défaillant, à tenir encore un discours hégémonique ou de maîtrise, ou même seulement un discours un ? Ou sinon, peut-être, de façon plus rouée, une manière enrobée de faire passer leur universalisme, dont on voit qu'il rencontre de plus en plus de résistance de par le monde, compte tenu du renforcement des autres puissances, et de continuer *mezza voce* à le faire encore écouter : à le faire supporter ? De quoi « dialogue » est-il le masque ? Pour réagir à cette bien pensance, on a osé le terme inverse : « choc » – *clash* – entre les cultures (Huntington<sup>11</sup>). Au lieu de se fier à la seule parole échangée pour pacifier les relations humaines, on désigne alors ce pluriel des cultures comme la source nouvelle – et principale – des conflits du monde à venir.

La thèse de Huntington se résume en deux points. D'abord, l'importance croissante, et même déterminante, des facteurs culturels dans le monde d'après la guerre froide : les enjeux idéologiques, politiques et même économiques de naguère leur ont cédé la place, et le paradigme à venir est civilisationnel. Ensuite, c'est sur le plan culturel, même entre États-nations, que se jouent désormais les principaux affrontements ; et, notamment, les civilisations non occidentales réaffirmant la valeur de leur propre culture, « les prétentions de l'Occident à l'universalité le conduisent à entrer de plus en plus en conflit avec d'autres civilisations, en particulier l'Islam et la Chine » (p. 17). À l'encontre de la thèse surgie après la chute du mur de Berlin, celle, fukuyamiste, d'une fin de l'Histoire

---

<sup>11</sup> Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order)*, traduction Odile Jacob, 1997.

programmée, harmonieuse (mais ennuyeuse), « parce que nous avons atteint le terme de l'évolution idéologique de l'humanité et de l'universalisation de la démocratie libérale occidentale » (cf. p. 25), il est aisé de montrer que, depuis, la démocratie libérale n'a pas pour autant vaincu et que la guerre des idées n'est pas achevée. Ce sont les civilisations ayant atteint leur pleine maturité, donc déjà en déclin, telle l'occidentale, qui croient voir venir enfin l'éternité : la scène du conflit a simplement changé de visage et les « chocs dangereux » naîtront à l'avenir de l'interaction de l'« arrogance occidentale », de l'« intolérance islamique » et de l'« affirmation de soi chinoise ».

Vision alarmiste (réaliste) lancée en défi à la fameuse coopération culturelle mondialisée. Elle pêche néanmoins, à mes yeux, de deux côtés. 1. L'attachement d'Huntington à la notion d'« identité culturelle » fondée sur la différence, donc à défendre par la communauté concernée et par conséquent source inéluctable d'antagonisme : il n'a aucune idée de la fécondité d'écart culturels conçus comme ressources à exploiter, et dont on voit bien cependant qu'ils n'ont cessé de travailler et de faire muter l'Histoire. 2. Une conception simpliste du déterminisme culturel conduisant, de façon réductrice, à caractériser les cultures selon leurs traits les plus obviés – les plus marquants et massifs (voir les caractéristiques *standard* du « monde occidental » selon l'OTAN qu'il retient comme paradigme, p. 340) : pourquoi considérer par exemple que la caractéristique principale de l'Europe (au point que, si elle y renonce, celle-ci courrait à sa perte) est le christianisme ? Pourquoi pas tout aussi bien le rationalisme et l'athéisme ? Ou plutôt le « rationalisme » ne travaille-t-il pas lui-même des deux côtés ? Pourquoi, l'Europe n'ayant cessé de se féconder à partir des deux (entre Platon et Épicure), ne reconnaitrions-nous pas à la fois les deux (l'Europe est chrétienne *et* athée) et cette tension entre eux ? Car l'un ne s'est pas développé sans l'autre, ils se sont aiguisés et promus réciproquement (comme entre le matérialisme et l'idéalisme, etc.) : c'est plutôt cette *tension* qui fait l'Europe (et cette critique vaut tout autant pour le préambule manqué – par ce que les uns et les autres en ont retiré – de la Constitution européenne).

Or Huntington ne remonte pas de tel ou tel de ces traits jugés les plus saillants, mais toujours plus ou moins arbitrairement choisis, à ce que j'ai conçu précédemment comme leur *fond d'entente*, en deçà d'eux. Cependant, c'est seulement au stade de ces implicites et préattendus théoriques que des connivences apparaissent, même entre aspects culturels qui peuvent sembler très distants les uns des autres, voire contradictoires, laissant entrevoir ainsi leur forme de cohérence et d'adossement – ce fond d'entente se laissant lui-même mieux percevoir du dehors de cette culture, je l'ai dit, sur un mode oblique (comme de Chine reconsidérant l'Europe classique : quelle *connivence* relie entre eux le Logos - l'Être - Dieu - la Liberté - la Finalité, etc.). Avec des instruments d'analyse aussi rudimentaires, Huntington ne peut aboutir, pour sa part, qu'à des conclusions purement défensives et, par suite, réactionnaires (notamment contre le multiculturalisme aux États-Unis, qui est sa cible) : il n'y aura de salut pour l'Occident que dans la réaffirmation sans complexe de ses « valeurs traditionnelles » et de son « identité », jugées non plus « universelles » – ce faux idéal serait à abandonner comme dangereux – mais *uniques* (« ... de préserver, de protéger et de revigorer les qualités uniques de la civilisation occidentale », p. 345).

Entre, d'une part, le consensus mou du dialogue suspecté toujours d'être un alibi ou d'enfouir plus insidieusement les rapports de forces sous son apparente ouverture et, de l'autre, le *clash* annoncé – constaté – ainsi que l'appel au repli identitaire de l'« Occident », quelle autre voie qui ne verse d'aucun côté : qui ne soit ni utopique, ni défensive, ni de compromis ? Ou « dia-logue » n'est-il pas plutôt à reprendre et repenser, mais en décidant cette fois de donner sa pleine exigence à l'un et l'autre de ses composants – ce qui me permettra du même coup de renouer avec mes deux propositions précédentes et de les conjointre ? En faisant entendre, d'une part, dans le *dia* du dia-logue, la distance de l'*écart*, entre cultures nécessairement plurielles, maintenant en tension ce qui est séparé : un dialogue, nous ont appris les Grecs, est même d'autant plus rigoureux et fécond qu'il met aux prises des thèses antagonistes<sup>12</sup> ; et, dans *logos*, d'autre part, le fait que toutes les cultures entretiennent entre elles une communicabilité de principe et que tout, du culturel, est *intelligible*, sans perte et sans résidu. Car que le dialogue ne soit jamais aussi égalitaire et neutre qu'on l'a benoîtement prétendu, qu'il reste biaisé par les rapports de forces et les stratégies obliques (témoin déjà Socrate en Platon, son maître d'œuvre en Occident), n'empêche pas qu'il ne soit *de lui-même* (ou malgré nous) opératoire. Mais opératoire en quoi ? Non qu'on voudrait à tout prix s'accorder avec l'autre, ou qu'on trouverait déjà prescrites en lui des règles formelles, mais simplement parce que, pour dialoguer, chacun doit impérativement déclôturer sa position, la mettre en tension et l'instaurer en vis-à-vis. Non donc que chacun serait porté par une finalité d'entente, ou que la logique du dialogue révélerait un universel préétabli, mais parce que tout dialogue est une structure efficiente – opérante – qui oblige *de facto* à réélaborer ses propres conceptions, pour entrer en communication, et donc aussi à se réfléchir.

---

<sup>12</sup> Je renvoie à *Si parler va sans dire*, chap. « Dia-logue ».