

A partir des écarts promouvoir du commun

Mais faire travailler l'écart dans la pensée, ou commencer soi-même par « s'écarter », plutôt que de considérer l'écart comme un résidu culturel appelé à se résorber, pourra paraître dissocier l'humanité : par sa divergence, introduire un dissensus et faire obstacle au commun – la formule ne serait-elle pas hasardeuse, périlleuse, idéologiquement dangereuse ? (ou, plus crûment, réactionnaire ?). Or je soutiendrai précisément le contraire. Car le commun *n'est pas le semblable*. Il faudra le dire et le redire en cette époque d'uniformisation facile et d'assimilation forcée, le poser en principe. Braque l'a avancé pour l'art : « Trouillebert ressemble à Corot, mais ils n'ont rien de commun ». Entendons la radicalité de la formule et prenons-la comme un avertissement : non seulement la ressemblance n'est pas porteuse de commun, mais c'est elle qui lui fait obstacle ; non seulement elle ne le favorise pas, mais elle en enraye la possibilité. Car avec la ressemblance, non seulement le commun reste de surface, plaqué, et ne travaille pas, mais ce *semblant* de plus dispense de s'en enquérir, en desserre et dissout l'exigence (la ressemblance est un concept encore plus paresseux, inerte, que ne l'est la différence). Or cela peut s'entendre de la façon la plus générale, donc aussi sur le plan politique. Je le poserai donc comme un énoncé de départ : c'est seulement en faisant *travailler des écarts* qu'on peut *promouvoir du commun*.

Car distinguons deux communs : le commun qui nous est donné et dans lequel on se découvre (qu'on pourra dire « naturel » : de la famille au « national », c'est-à-dire dont on relève en « naissant », au vivant, au cosmique...) et le commun qu'on produit, ou qu'on promeut, proprement culturel et politique. En tant que tel, le *commun* signifie le partage, inclusif quant à son dedans, mais pouvant devenir exclusif quand la limite de ce dedans se retourne en frontière et bannit alors son dehors (ainsi dans le communautarisme). A la différence de l'*universel* qui est prescriptif, impliquant une nécessité de principe, nécessité a priori ou logique, celle de l'universel de la science que Kant a prétendu transférer à l'éthique, le commun se constate (se reconnaît) dans son premier sens ; se choisit ou se promeut dans le second : tel le commun de la Cité, en quoi les Grecs ont bien perçu le concept fondateur du politique. Or comment se produit ce commun ? Non par similitude, je l'ai dit, car il ne serait alors que répétition et clonage, mais précisément par écart qui, à partir de la réflexivité entre-ouverte et la faisant travailler, portant chacun des côtés séparés, entrant en tension avec l'autre, à se

déborder, produit ou promeut du commun. Je dis *par* écart, ce « par » exprimant la voie suivie plus encore que la cause ou le moyen, c'est-à-dire procédant au travers d'écarts et de leur dépassement, mais celui-ci ne valant pas abandon : le commun ne laisse pas les écarts en arrière, ne les délaisse pas comme étant périmés. C'est au contraire dans la mesure où ces écarts sont actifs que le commun est *intensif*. Sinon il n'est qu'un enrobage de platitude, à l'instar de nos « lieux communs ».

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

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

Mais quelle forme peut prendre ce chantier engagé entre les langues-pensées de la Chine et de l'Europe, si l'on se défie de toute présentation d'ensemble dont on voit

qu'elle ferait rentrer aussitôt l'une dans les cadres de l'autre et raterait d'emblée l'entre de leur écart où se promet du commun ? Ou de quel mode de déploiement – oserais-je dire de progrès ? – est-il susceptible qui ne serait pas aussitôt le repliement dans une *construction idéologique projetée* ? Chaque vis-à-vis ponctuellement organisé ici, chaque écart conceptuel agencé, en croisant un fil à l'autre, n'est qu'une maille. Or une maille est une boucle qui maintient de l'entre laissant passer ; elle n'est qu'un point de croisement dont la logique ensuite est strictement additive : une maille en appelle une autre à sa suite, il ne résulte de consistance que de cet enchaînement. Aussi faut-il un certain nombre de mailles pour faire un filet ; ou disons que, dans mon travail, mes essais successifs ne sont chaque fois qu'un chapitre. Je dis *filet* et non système. Un système suppose une clôture, impose une organisation interne se composant de parties dont l'assemblage est si bien ordonné, selon son concept stoïcien, qu'aucun élément n'en est tant soit peu déplaçable. A quoi on a préféré, dans notre modernité, depuis le romantisme allemand et depuis Nietzsche, l'archipel et le fragment, c'est-à-dire un dispersement de la totalité impossible. Or un filet ne relève ni d'une logique ni de l'autre, s'accroît indéfiniment, de maille en maille, des seuls croisements qu'il opère et réopère par dépassement et prolongement. Un filet n'existe que par sa trame et le réseau qu'il fait peu à peu apparaître ne relève pas pour autant d'une structure. Ici, les écarts conceptuels se suivent, s'enchaînent, se répondent, communiquent entre eux, mais ne dressent aucune architecture, encore moins peuvent-ils figurer des mondes.

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

peut-on organiser une sortie effective de l'ontologie seulement en la *projetant*, en construisant – ou même en « dé-construisant » ?

Car, de cette sortie de l'ontologie, qui a été l'une des grandes vocations de la philosophie du XX^{ème} siècle, de Heidegger à Levinas et Derrida, on sait de quelle contradiction elle est toujours menacée : qu'on fasse tout pour sortir de la question de l'Être, mais en restant, ce faisant, dans la langue de l' « être ». C'est-à-dire qu'on continue à parler le langage de l'ontologie au moment même où on le récuse le plus fermement ; ou qu'on continue à parler le langage de la « présence » au moment même où on prétend le déconstruire irrémédiablement (se souvenir de Derrida à Levinas dans « Violence et métaphysique », de Levinas à Derrida, en retour, dans « Tout autrement »). Car dans quel autre langage le pourrait-on, en effet, en restant en Europe ? Ou comment « sortir » si l'on ne peut *entrer* ? – entrer dans un ailleurs non préconçu ni prémédité ? L'ailleurs judaïque n'est-il pas lui-même trop inscrit en Europe, faisant également Europe, pour être un ailleurs à ce point dérangent, *dépaysant* ? Mais aussi cette sortie de l'ontologie ne peut-elle se faire alors, à la rencontre de la langue-pensée chinoise, que par petits décalages, j'en ai prévenu, de façon d'abord très locale, par écarts successifs, maille après maille, par traduction, dé-traduction et retraduction, dé- et re- catégorisation, autant dire par accommodation progressive, patiente et modeste, en « tissant » et sans Révélation annoncée.

Or, si l'on sort de la question de l'Être, dans quoi est-on *déjà* entré ? Cette sortie de l'ontologie qui se découvre ainsi non pas d'un coup, mais maille après maille, d'un écart au suivant, par essais successifs, est, à la considérer globalement, rétrospectivement, en se retournant, une sortie de la « question de l'Être », la *Seinsfrage*, qui se trouve en même temps une entrée dans la pensée du *vivre*. Question de l' « être » ou pensée du « vivre », telle est l'articulation principale, ou l'alternative générique, que laissera percevoir, en filigrane, maille après maille, ce filet. Mais « vivre » n'est-il pas lui-même trop élémentaire, trop indéfini, pour se laisser penser ainsi en regard de l'Être, ou de quel côté l'aborder ? Disons, pour border la question et débiter, que si « exister » est un terme originaire de la théologie et appartient à la métaphysique, selon cette interrogation première, nous projetant hors le monde : « Pourquoi j'existe ? » ; et que si la « vie » ou le « vivant », d'autre part, renvoient d'abord au biologique c'est-à-dire à son seul renouvellement métabolique, *vivre*, quant à lui, commencera de se définir et de se

borner en ce qu'il ne bascule pas plus dans l'un qu'il ne se réduit à l'autre. De là que *vivre*, entre les deux, est foncièrement une catégorie éthique, ou même je dirai stratégique avant qu'éthique. Car la question est d'*accéder* au vivre, comme j'ai dit précédemment accéder au commun. Ou comme chacun l'a rappelé, à sa façon, en Europe, mais sur le mode de l'injonction ou du vœu pieux, non pas en plein mais en creux, de biais, en aparté et sans pouvoir en faire l'objet même de sa pensée : « N'oublie pas de vivre ! » (Goethe, *Gedenke zu leben*) ; ou « tenter de vivre » (la dernière strophe du « Cimetière marin ») ; ou « Apprendre à vivre enfin » (le dernière entretien de Derrida). Mais qu'est-ce qu'accéder au « vivre » ? Et pourquoi toujours le garder pour la fin ?

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

Car, quand je m'essaie à développer des cohérences de la pensée chinoise – et je dois le faire avec d'autant plus d'engagement vis-à-vis d'un public occidental qui, de façon générale, ne la connaît pas, ou seulement de seconde ou de troisième main, c'est-à-dire selon une *doxa* incontrôlée et portant à fantasmer – il s'agit bien du contraire de l'exotisme ; c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas pour autant, en dépit de l'illusion générée, de rejeter ou de dévaluer les cohérences européennes reprofilées en vis-à-vis par cette alternative ouverte. Mais plutôt de redécouvrir celles-ci, de ce dehors, dans leur

inventivité, de les ressaisir à la fois dans leur singularité et dans leur ressource. Rien de plus frauduleux, en effet, que cette fausse monnaie idéologique qui, sous couvert d'orientalisme et d'appel à vivre, a fait prospérer en Occident son marché du bonheur d'une façon qui n'est qu'une pensée affaissée, n'est en rien une autre ou contre-pensée, encore moins un autre possible de la pensée. Si je tiens finalement à la figure de l'« écart », finalement comme au départ, à la tension qu'il organise, qu'il maintient et dans laquelle il fait tenir et travailler, mais sans jamais aboutir, sans céder à la facilité de quelque conclusion ou réconciliation, c'est qu'il remet incessamment la raison en chantier, mais sans jamais pour autant la disqualifier ; et que, en appelant à notre liberté, il rétablit du *choix* dans la pensée.