

Entretien (1/3) avec François Jullien

Écart et philosophie

Cet entretien ¹ a été réalisé par Marc Strauss et Karim Barkati le 9 avril 2022 dans les locaux de l'EPFCL-France à Paris. Il se place dans le cadre de la préparation des Journées nationales 2022 sur le thème « Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? »

*

Marc Strauss : Je vais commencer par remercier François Jullien d'être avec nous et d'accepter de répondre à nos questions.

François Jullien, je ne sais pas comment vous présenter tellement cela prendrait de temps. Vous êtes philosophe. C'est sur Wikipédia, ce n'est un secret pour personne : vous êtes né en 1951. Vous avez une œuvre tout à fait considérable. Vous avez été formé à l'École normale supérieure. Ensuite, vous vous êtes intéressé à la pensée chinoise. Vous avez mis en regard – plus qu'en opposition – la pensée occidentale, depuis les Grecs, et la pensée chinoise, ce qui vous a amené à donner une place particulière à Freud, comme se décalant par rapport à la tradition occidentale, et avec une certaine résonance avec la pensée orientale chinoise. Il me semble que maintenant vous revenez à une pensée occidentale, et vous faites une œuvre ambitieuse. Elle a des ambitions non seulement du point de vue théorique, conceptuel, mais aussi du point de vue pratique, puisque votre dernier livre publié après *Moïse ou la Chine* ², *L'Incommensurable* ³, porte un bandeau : « Un concept peut-il changer la vie ? » Vous avez donc l'ambition de changer la vie grâce à la pensée, ce qui est une vieille histoire de la philosophie, mais que vous reprenez à votre compte.

Et non content de publier abondamment, vous avez créé en 2020 une association loi 1901, qui s'appelle « Dé-coïncidences ⁴ ».

François Jullien : Avec un *s*.

M. Strauss : Avec un *s*, et un sous-titre : « Pour rouvrir des possibles ». Cette association a pour ambition d'agir dans le politique.

Nous pourrions parler pendant des heures, mais nous avons un fil auquel nous tenir, le thème de nos Journées à venir : « Qu'est-ce qu'on paye en analyse ⁵ ? » Vous connaissez probablement cette remarque de Lacan qui dit que Socrate, s'il s'était fait payer, aurait été analyste. Alors, quelle est la différence non pas entre Socrate et les analystes, mais entre François Jullien et les analystes dans leur ambition de changer l'homme, de changer l'être humain. Je vous cède la parole et vous demande d'abord de corriger ce que j'ai dit.

Un point d'écart pour réfléchir d'un dehors

François Jullien : Merci de votre accueil à tous deux. Vous avez bien, je crois, résumé mon parcours. Au départ, je suis philosophe, donc helléniste, avec cette question qu'on ne peut pas éviter quand nous disons « nous sommes héritiers des Grecs » : que disons-nous de cet héritage tant qu'on n'en est pas sortis ?

Pour ma part, j'ai fait le choix de trouver un point d'écart par rapport à la philosophie européenne – je n'aime pas le mot « occidental » parce que je le trouve très idéologique, je préfère dire européen, pour me situer dans la géographie et dans l'histoire de façon précise. Prendre du recul à l'égard de la philosophie était mon point de départ. Non pas par désintérêt bien sûr pour la pensée grecque, mais pour lui trouver un point d'écart et donc de la réfléchir d'un dehors.

C'est pour cette raison que j'ai choisi la Chine, comme point d'extériorité, dont je ne savais rien à l'époque, quand j'ai débuté, si ce n'est au moins qu'elle est située ailleurs : et par l'histoire, et par la langue. Par l'histoire, puisqu'il faut attendre tellement longtemps pour que les deux bouts du grand continent commencent à se rencontrer. Et par la langue, puisqu'on sort de l'europpéen – ou plutôt de l'indo-europpéen – et dans une écriture qui n'est pas phonétique mais idéographique, l'autre possibilité d'écriture. Donc il y avait là un cas d'extériorité particulièrement marquée, et en même temps dans une civilisation aussi développée, constituée, millénaire, que l'europpéenne. C'est pourquoi le vis-à-vis, à mon sens, s'imposait. Je ne suis pas devenu indianiste, parce qu'il s'agit là de l'indo-europpéen ; ni arabisant, parce que le monde arabe est lié à l'histoire en Europe ; et je ne voulais pas

non plus devenir anthropologue, ce qui m'aurait tourné vers des cultures, disons, qui n'ont pas le même déploiement historique que le nôtre en Europe. Je dirais au fond : il n'y avait que la Chine.

Il s'agissait de passer par la Chine pour en partie éprouver ce que peut être un ébranlement dans la pensée... Qu'est-ce qui arrive à la pensée quand elle sort de ses références – de l'histoire de la philosophie, de ses philosophèmes –, et surtout de tout ce qu'elle pense comme évident, ce qu'on appelait à l'époque classique « la lumière naturelle », et qu'on ne peut interroger qu'en en sortant ? Par conséquent, c'est éprouver un dépaysement de la pensée en sortant de l'Europe et de ses vieux parapets, et en même temps, je n'allais pas m'extrême-orientaliser ; mais revenir sur la pensée européenne pour l'interroger dans ce qu'elle n'interroge pas, pour l'interroger dans ses partis pris, pour l'interroger dans ce qui pour elle va de soi mais qui relève en fait de choix implicites qu'elle n'a pas réfléchis. En résumé, c'est une stratégie, disons, pour essayer d'avoir accès, par ce dehors chinois, à l'impensé de notre pensée ; c'est-à-dire ce à quoi notre pensée est adossée et que par là même elle ne peut pas penser.

M. Strauss : L'interpréter ?

F. Jullien : L'interpréter... je n'aime pas ce mot, interpréter : c'est vraiment le terme nietzschéen, qui nous maintient je crois à l'intérieur de la philosophie. C'était en fait la bousculer, ou l'ébranler. L'ébranler, c'est-à-dire la remuer dans ses fondements, dans ses fondements qu'elle ne se connaît pas.

C'est ce qui m'a tant intéressé dans cette « mise en regard », vous l'avez très bien dit. Il ne s'agit pas de comparer, j'en ai horreur. Souvent, on me range dans la catégorie des comparatistes ! Non, parce qu'il ne s'agit pas de voir des ressemblances et des différences, mais d'essayer d'organiser des vis-à-vis réflexifs où une langue-pensée – chinoise, européenne – se réfléchit dans l'autre, et de cette façon peut, à travers l'autre, remonter dans son impensé. Pour qualifier cette stratégie philosophique, je peux reprendre le terme nietzschéen de ruse.

Comment avoir accès à l'impensé de ma pensée ? Cela ne peut être de toute façon que de biais, par détour. Sinon je le penserais, n'est-ce pas ? Donc il s'agit d'une sorte de ruse philosophique, pour essayer de remonter dans les partis pris implicites de la pensée. Penser ce que je ne pense pas à penser : voilà, c'est ça mon affaire.

Il a fallu un long itinéraire pour passer par la langue-pensée chinoise, et après par le japonais. J'ai dû traverser tout un itinéraire de formation

philologique, en m'expatriant, ou si je peux dire en « m'externant ». D'abord de l'École normale à Pékin, à Shanghai, à la pire époque. Avec toujours le souci de revenir à la philosophie, dans ce second temps que vous avez évoqué, je vous en remercie, qui est un temps de retour à la philosophie générale. Avoir ouvert ce chantier – langue-pensée chinoise et langue-pensée européenne, grecque, allemande – est une façon de revenir aux questions de la philosophie en essayant de les interroger en tirant parti de ce dehors.

C'est pour cette raison que pour moi la Chine est une sorte de grand opérateur théorique pour, disons, ébranler la philosophie. Comme il se dit depuis toujours – notamment Foucault, Deleuze –, philosopher, c'est penser autrement. Mais comment peut-on penser autrement ? J'ai fait le choix de « m'externer », pour changer de langue, de repères de pensée, de l'histoire de la philosophie, bref, sortir de tout ça, afin d'avoir une extériorité effective. Et je situe simplement par rapport à la génération précédente. La génération précédente a surtout été comparatiste avec l'Inde – Dumézil, Benveniste –, à cette époque-là c'était l'indo-européen qui était, en dépassant les Grecs, l'horizon nouveau à envisager. Par ailleurs, il y a eu cette sorte de grande entreprise avec la philosophie européenne pour déconstruire la métaphysique – chez Levinas, chez Derrida, et déjà chez Heidegger.

Mais comment prend-on du recul vis-à-vis de la pensée de l'Être en Europe, rationnellement ? Je dirais qu'il n'y a qu'une solution : se réadosser à l'autre tradition, qui est la tradition hébraïque. C'est ce qui a été le grand mouvement d'oscillation de la pensée européenne, depuis toujours, et encore plus nettement au XIX^e siècle : bonheur grec et conscience malheureuse juive chez Hegel, ou le Grec et le Juif chez Nietzsche, ou Abraham face à Socrate chez Kierkegaard.

Je voulais sortir de cette grande tension, si inspirante, si féconde, du Grec et du Juif, de la révélation et de la raison, du logos face à la Bible – en passant en Chine écouter d'autres paroles de l'origine, comme dirait Heidegger, qui ne soient pas la grecque ni la juive. D'où la Chine comme ce dehors-là, qu'il fallait faire entrer.

Sur la question de la déconstruction de la philosophie, et d'abord du verbe être, la question est : peut-on sortir de la langue de l'Être si on n'apprend pas une autre langue ? C'est un peu la grande question abordée entre Derrida et Levinas, chacun disant à la fin : tu n'es pas vraiment sorti de la pensée de l'Être. Par contre, le chinois nous en fait sortir radicalement puisque, et c'est une des choses qui m'ont au départ intéressé, on peut dire en chinois « je suis ici », mais on ne peut pas dire « je suis » ! En conséquence, le verbe être, la grande voie de l'ontologie, est barré d'emblée, et soudain

apparaît une configuration de la pensée, ou plus précisément du pensable, qui ébranle le sol sur lequel on pense.

Freud – modes d'interrogation, disponibilité, écoute, fadeur

Je n'ai pas répondu à votre question. Concernant Freud, ce n'est pas que je cherche à le siniser. C'est une lecture qui m'a intéressé en tant que philosophe, et j'avais le sentiment qu'il y avait une sorte de décalage entre la cure comme pratique, et puis ce qu'en dit Freud lui-même, Freud si inventif du point de vue conceptuel. Néanmoins, n'est-il pas resté pris dans des types d'explications, de cohérences, qui étaient en retrait par rapport à ce qu'il inventait, à ce qu'il mettait au point dans la cure ? Notamment ce qui restait d'étiologique, ce qui restait en lui du médecin, de l'explication, de tout ce qui est une pensée de la causalité, de l'étiologie, et plus généralement tout un mode d'interrogation dont j'avais le sentiment qu'il était en dépassement, ou plutôt en débordement, dans la cure elle-même.

Je n'ai aucune expérience de la psychanalyse, ni pratique ni théorique. Je prends ce sujet du dehors. Mon petit livre, je l'ai appelé *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*⁶, au sens de « ce n'est pas mon affaire » : je pose devant, « pro-pose ». Je ne suis pas partie prenante, mais justement, il y a peut-être aussi un gain à ne pas être du dedans, mais, de ce dehors, disons attentif. Il s'agit de passer par un biais, je reviens à ce terme, une ruse, pour interroger la psychanalyse à partir de configurations chinoises, ou de cohérences, qui me semblaient – dans la mesure où elles nous sortaient du lit de la pensée européenne – trouver peut-être une sorte d'acointance occasionnelle avec ce qui se découvrait dans la cure.

D'où les concepts que j'y évoque, par exemple de disponibilité. Le terme disponibilité nous ne paraît pas être un concept, pour nous c'est un terme de la langue familière, comme dans l'expression « soyez disponible ». Mais si on essaie de le penser avec son préfixe « dis- », ouverture, son suffixe « -bilis », possibilité, c'est-à-dire absence de position, la *disponibilis* est d'abord ne pas prendre position, et rester ouvert par cette non-prise de position. Ce sens ne rencontrerait-il pas quelque chose à la base de ce que Freud nous dit de la façon dont le psychanalyste doit écouter ? Non seulement ce qu'il écoute, mais surtout ce qu'il n'écoute pas ?

De la même manière, quand Freud dit qu'il doit être froid, je me suis demandé s'il ne voulait pas dire qu'il devait être « fade ». J'introduis là un terme chinois, pour essayer d'aller un peu plus loin que ce qui a été signalé par Freud *via* la formule canonique indépassable, « l'attention également flottante » – *gleichschwebende Aufmerksamkeit* –, oui, focalisation mais en

même temps flottement. Cette articulation-là, qui est paradoxale dans notre langue, ne peut-elle pas s'élucider aussi du dehors chinois, pour dire une chose qui est la banalité chinoise : la disponibilité du sage ? C'est-à-dire cette sorte d'ouverture dans la position, le fait que je garde tout ouvert, sans projeter, préempter, bref, sans ce « pré- » du pré-notionner, pré-catégoriser, pré-attendu, tout ce qui est là, au moins de façon implicite, dans notre pensée.

Ce n'est pas une réponse, mais juste une esquisse de commencement pour m'approcher de cette question qui est que je m'intéresse vivement à la pensée européenne et à tous ceux qui ont cherché à s'en écarter, qui ont ouvert un écart – et évidemment l'écart de Freud avait ça pour me plaire.

Lacan – vide taoïste, éthique et politique, être ou vivre

M. Strauss : Et Lacan ?

F. Jullien : J'ai un peu plus de mal avec Lacan. Parce qu'il y avait quelque chose que je trouvais difficile chez lui, cette position de « si je n'avais pas été chinois je n'aurais pas été Lacan », et puis sa lecture de Mencius, ou aussi sa conception du vide taoïste. Plusieurs points dans Lacan où la référence à la Chine est explicite, commentée même.

M. Strauss : Il a longtemps travaillé avec François Cheng.

F. Jullien : On le dit, je ne sais pas ce qui est de la légende et ce qui est de la réalité, mais bien sûr, on le dit. Cela dit, en tant que sinologue, lisant le chinois classique, les commentaires, et les commentaires des commentaires, je ne me suis pas vraiment retrouvé dans sa lecture du vide taoïste, ou dans sa lecture de Mencius.

M. Strauss : Et dans sa lecture de Freud ? Parce qu'en 1977, il a dit « l'inconscient n'est pas de Freud, il est de Lacan ».

F. Jullien : J'ai une grande admiration pour l'inventivité lacanienne, c'est pour cette raison que je le lis, alors que – pour reprendre votre terme – je ne suis pas payé pour le lire, et en même temps, j'ai le sentiment qu'il y a un malaise dans la psychanalyse aujourd'hui, dont il me semble qu'une des raisons est l'effet de maître à disciple. Tout à l'heure, vous m'avez dit que votre association est horizontale, je suis heureux de l'apprendre, mais disons qu'il y a eu beaucoup de verticalité quand même dans la psychanalyse.

Et je me demande si quelque chose de la position du maître aurait, je ne dirais pas bloqué – je vois cela du dehors, je ne suis pas bon juge, mais d’après le sentiment que j’en ai –, mais peut-être barré ou entravé des possibles de la psychanalyse.

Vous dites que vous êtes dans l’horizontalité, j’en suis réjoui parce que j’ai le sentiment que quelque chose a pesé un peu sur la psychanalyse et a contribué à une certaine difficulté actuelle. Parce que j’ai le sentiment, je le dis tout banalement, qu’il y a un extrême besoin de psychanalyse aujourd’hui dans la société, et en même temps que quelque chose reste encore fermé dans la psychanalyse, notamment dans sa capacité à avoir une dimension effectivement éthique et politique.

Dans l’association que j’essaie de créer, sous le terme antislogan « Dé-coïncidences », vous avez « Dé- » de défaire, dénonçant ou plutôt fissurant les coïncidences idéologiques qui font couvercle, qui coïncent entre vie sociale et vie politique. C’est que j’ai le sentiment que nous vivons actuellement dans une situation où la philosophie pour une part, la psychanalyse aussi peut-être pour une autre, n’ont pas suffisamment produit d’éthique et de politique de façon à penser ce que peut être un engagement aujourd’hui dans la société.

Les philosophes de la génération précédente avaient leur travail théorique et, parallèlement, un engagement politique. Le cas classique était : j’ai mon travail théorique, et puis à côté je suis au Parti communiste, une situation banale des années 1950, 1960 et 1970, sans qu’il y ait de conséquences de l’un à l’autre. Cela a conduit, je crois, à une situation où aujourd’hui la philosophie s’est en quelque sorte défaussée de la question du vivre, depuis les Grecs. Prenez le début du *Théétète* de Platon, on demande à Socrate qu’est-ce que *sophia* ? Il répond *épistémè*. C’est monstrueux ! L’autre dit oui, mais il aurait dû dire « mais surtout pas ! » *Sophia*, c’est *sophia*, ce n’est pas *épistémè*. Sinon vous rabattez la *sophia*, la sagesse, dans la science ! *Épistémè* est le mot le plus étroit pour dire la science, au sens d’épistémologie. Ici, la philosophie grecque a laissé tomber vivre au profit de l’être, de la pensée de l’être. Et la pensée de l’être, comme on sait, exclut la contradiction ; comme on sait aussi, elle produit l’universalité du concept. Alors que vivre, lui, est contradictoire, alors que vivre est singulier, bref, ne se range pas sous l’être.

Il y a une sorte d’exclusion, forte. Qu’est-ce qui a pris en charge, traditionnellement, la pensée du vivre ? Ce sont les religions. Pour nous c’est l’Évangile chrétien : « Je vis et vous vivrez », ou « Je suis la Voie, la Vérité, la Vie ». Après la vérité, c’est le *zoé*, la vie. Or maintenant, avec le retrait du

religieux, la question du vivre se trouve un peu laissée en friche. D'où les déploiements du développement personnel, du marché du bonheur, de toutes ces pensées – ou plutôt des sous-pensées, ou des infantilismes – qui font marché aujourd'hui, qui se vendent bien, et que je trouve aberrantes. Le bandeau que vous soulignez, ajouté à mon livre, signifie quoi ? Qu'il est temps que la philosophie philosophante, c'est-à-dire conceptuelle, retrouve la main, remette pied dans la question du vivre, au lieu de l'abandonner au marché du bonheur, à toutes ces inepties qui remplissent les librairies. Même les meilleurs éditeurs y vont, parce que ça se vend bien, mais c'est quand même un immense chantier d'abêtissement.

Dé-coïncidences – *sophia* et *épistémé*, cure et dé-coïncidence

Karim Barkati : Votre association, « Dé-coïncidences », n'est-elle pas au joint entre la *sophia* et l'*épistémé* ?

F. Jullien : Si. Elle essaie de penser ce que peut être un engagement à partir du philosophique. Non pas parallèlement, mais *à partir de*. Quand les choses coïncident – au sens propre, c'est-à-dire comme on parle en géométrie de deux lignes ou de deux surfaces qui coïncident, qui se recourent complètement –, elles sont en adéquation. Donc on dit que c'est bien. Mais justement, cette adéquation, positive, va verser en positivité, va s'enliser : on ne va plus la faire travailler, puisqu'elle est aboutie. Partant, je dirais que la coïncidence, c'est mortel.

Décoïncider, c'est fissurer ces coïncidents, c'est-à-dire ces adéquations satisfaites, qui ne sont plus inquiétées, pour ouvrir des possibles, les remettre en chantier. Je prends un exemple éthique et politique, pour aller très vite : un artiste est artiste que pour autant qu'il décoïncide de l'art déjà fait, ou qu'il décoïncide de l'art qu'il a déjà fait. Parce que l'art fait, il est adéquat ! On dit « c'est beau », « c'est de l'art », et justement, ce n'est plus un art qui travaille. C'est un art qui s'est emboîté dans sa conception adéquate, et donc qui ne travaille plus. Je dirais de la même façon : un penseur ne pense que pour autant qu'il décoïncide de ce qui a déjà été pensé, de ce que j'ai déjà pensé ; c'est la question que je me pose tous les matins. Et plus généralement, je dirais que vivre, c'est décoïncider du déjà vécu.

Pour la cure – je ne l'ai pas dit dans ce livre parce que je n'en étais pas là, mais c'est un problème qui s'est imposé progressivement dans mon travail, plus récemment –, il me semble donc qu'une cure, c'est inciter l'analysant, le patient, on l'appelle comme on veut, à décoïncider de l'adéquation psychique dans laquelle il est et en même temps qui le fait hurler. Il

s'agirait de l'inciter à décoïncider de la coïncidence psychique dans laquelle il est installé, dans laquelle, d'une certaine façon, il est bien, parce qu'il est en adéquation avec elle. Comme dit Freud, il y a des résistances pour en sortir, et en même temps ça le fait souffrir. Par suite, il me semble qu'une cure, dans le fond, est une incitation – incitation de biais, bien sûr –, une façon d'inciter le patient, l'analysant, à décoïncider de cette coïncidence psychique qui d'une part le satisfait parce qu'il est en adéquation avec elle, et qui d'autre part en même temps le fait souffrir.

Est-il possible d'auto-décoïncider ?

M. Strauss : En vous écoutant, j'entends évidemment avec les termes qui me sont familiers. Ce que vous appelez coïncidence résonne avec le fantasme, qui est une aspiration à la coïncidence, et dont Lacan a élaboré une structure avec des éléments hétérogènes, justement, qui ne coïncident jamais.

Quand vous insistez sur la décoïncidence, j'entends le « Il n'y a pas de rapport » de Lacan. Ça résonne. Et je me repose la question que j'ai posée en introduction : est-ce que la pensée permet cette décoïncidence ? Ou bien faut-il l'intervention du transfert, d'un autre, et de la surprise ? Et c'est aussi, pour finir, la question du paiement.

F. Jullien : J'y reviendrai un peu plus tard, parce qu'il y a beaucoup de pro-légomènes avant. Et je vous entends bien dire, en tant que psychanalyste, qu'il faut passer par la cure pour cela.

M. Strauss : Comme il n'y a pas d'autoanalyse, l'auto-décoïncidence est-elle possible ?

F. Jullien : J'entends bien, mais permettez-moi d'être philosophe et non pas psychanalyste.

Pour moi, par exemple, ma grande décoïncidence, c'était d'avoir passé par la Chine, et de décoïncider de la philosophie européenne ; pas seulement de son histoire, mais de ses philosophèmes, de toutes ses problématiques implicites en elles-mêmes, comme le verbe être. Pour décoïncider de l'Être, je suis parti en Chine. Cela a été ma décoïncidence, disons initiale, mais jamais tarie, toujours à l'œuvre.

Et j'ai le sentiment que philosopher, c'est proprement décoïncider. Socrate, pour moi, est le premier philosophe parce que, dans l'Athènes de la fin du ^ve siècle – l'Athènes qui se replie idéologiquement après la défaite de la guerre du Péloponnèse, qui se replie sur ses dieux, qui se replie sur sa

morale –, Socrate est celui qui va décoïncider, qui va fissurer cette coïncidence idéologique dans laquelle Athènes croit se restaurer.

Évidemment, à chaque fois, celui qui décoïncide, on l'expédie, on le chasse, on lui fait boire la ciguë. C'est le sort des décoïncidents. D'un autre côté, ce qui se vend, ce qui se paye, c'est la coïncidence, pas la décoïncidence. Et si on revient à la psychanalyse, j'aimerais retrouver cette question : il me semble que ce qu'on paye, ce qu'on peut payer, c'est toujours, c'est seulement de la coïncidence. Parce que c'est ce qu'on reconnaît. C'est pour cette raison qu'on ne paye jamais la décoïncidence. Et en même temps, c'est elle qui serait, si on pouvait dire, à payer.

Je reviens à la philosophie. Peut-on auto-décoïncider ? Non. Moi j'ai eu besoin de la Chine. Il faut un support, un étai comme on dit dans votre langage. Au fond, qu'est-ce qu'un philosophe, si ce n'est celui qui ouvre de l'écart par rapport aux précédents ? On croit qu'il les critique, mais c'est seulement un effet de surface. Quand Aristote critique Platon, il va lui chercher des poux dans la tête, mais ce n'est pas ce point qui est intéressant, même si Aristote a besoin de le faire pour engager son discours.

L'écart n'est pas la différence

– l'écart fait apparaître de l'entre, en tension

Aristote ouvre un écart par rapport à Platon. Mais quand je dis écart, c'est un concept précis, qui n'est pas différence. Je voudrais insister sur cette distinction. Je ne suis pas comparatiste, je ne gère pas des ressemblances et des différences. Parce que la différence fait deux choses, si je vais très vite.

D'une part, elle définit l'identité, c'est sa vocation. On le sait depuis Aristote. De différence en différence, on arrive jusqu'à l'essence de la chose que livre sa définition. La différence est le grand outil des typologies, des classements, enfin de l'organisation du savoir.

Mais la différence ne définit pas seulement l'identité. Pour dire la chose simplement : elle laisse tomber l'autre. Parce que si je définis A par différence avec B, une fois que j'ai obtenu cette définition de A par différence avec B, je laisse tomber B et je garde A, dans sa définition, dans son identité.

Alors que l'écart, c'est l'inverse. La différence définit l'identité, donc elle range. L'écart, lui, déränge.

M. Strauss : Sépare.

F. Jullien : Oui. C'est une distance qu'il ouvre. Ce n'est pas une distinction. Mais il dérange au sens où l'on dit familièrement : faire un écart de langue, un écart de conduite, il a fait un écart. Ce qui signifie : il est sorti de l'attendu, du convenu. Dès lors, l'écart, qui au départ dérange et que souvent on corrige, est en fait exploratoire. À la fois il dérange et il est une figure heuristique. Dans mon travail de sinologue, je n'ai pas cherché à comparer, mais j'ai cherché à voir jusqu'où vont les écarts entre langue-pensée chinoise et langue-pensée européenne, c'est-à-dire en quoi les écarts sont exploratoires de possibles de la pensée.

Et puis l'écart, comme vous dites, ouvre une distance, mais une distance qui maintient en regard. L'écart, non pas laisse tomber l'autre, mais, au contraire, maintient l'autre en regard.

M. Strauss : Comme autre.

F. Jullien : Comme autre, oui, c'est ça qui est important ! Du fait qu'il ouvre une distance mais qu'il maintient l'autre en regard, l'écart fait apparaître ce que j'appelle de l'entre, du *between* ; mais de l'entre qui est en tension, un entre qui travaille. Et c'est dans cet entre, ouvert par un écart, que je vois la promotion d'un commun possible, un commun effectif : non pas commun rabattu d'assimilation, de réduction à du semblable, mais commun promu, promu au travers de l'écart, et dans l'entre en tension produit par cet écart.

Par exemple, je dirais qu'Aristote a ouvert des écarts avec Platon, qu'il a ouvert un entre, en tension. Et plus on a ouvert d'écarts avec Platon, plus on a mis Platon en tension. Depuis, l'histoire de la philosophie tout entière est au fond l'histoire de tous ces écarts innombrables, ouverts vis-à-vis de Platon. On peut dire que la philosophie est une juxtaposition d'écarts qui mettent en tension. La philosophie vit de ces écarts en tension, qui la font travailler et qui ne cessent de faire travailler les penseurs, qu'on range après par commodité dans une sorte d'histoire de la philosophie, qui devient vite ennuyeuse. Mais ce qui est intéressant, ce sont les écarts de pensée. Aristote ouvre des écarts avec Platon qui permettent d'ouvrir un nouvel accès au pensable, de nouveaux possibles de la pensée.

L'enjeu politique de l'écart

K. Barkati : Si je comprends bien la différence que vous faites entre écart et différence, elle est d'ordre politique ?

F. Jullien : Cela devient d'ordre politique, absolument. Au départ, c'est philosophique. Mais bien sûr il y a un enjeu politique, vous l'avez très bien vu, qui est qu'aujourd'hui on a à penser deux formes de communs. On peut porter un commun reposant sur des différences et des identités – et je n'aime pas ce mot un peu slogan qui est « je défends mes différences », non, moi je défends mes singularités, ma singularité, mon ipséité, ce que je suis à moi-même, ce n'est pas mes différences ! Mais ce n'est pas avec des différences ni avec des ressemblances qu'on fait du social. Par contre, avec des écarts. Des écarts, mettant en tension, parce que gardant l'autre en regard. C'est ça qui est essentiel.

Je comprends d'abord le commun d'un couple : l'écart, qui met en tension, qui active de l'entre. Y compris si le couple est homosexuel, alors même qu'aujourd'hui la différence sexuelle est d'autant plus en question, parce que c'est de l'écart que vient le désir.

Ensuite, dans une famille, l'écart entre parents et enfants : l'écart de génération, l'écart de langue, l'écart d'expérience entre des parents et des enfants. C'est à partir de là que vous pouvez promouvoir un commun de la famille. Mais un commun effectif, un commun actif. Pas un commun de rabattement, pas un commun d'assimilation.

Il y a une très belle phrase de Braque que j'aime citer : « Le semblable est faux, le commun est vrai. » Et il a une autre très belle phrase : « Trouillebert ressemble à Corot, mais ils n'ont rien de commun. » Voilà le politique que je revendique. Vous prenez un Trouillebert et un Corot, oui ça se ressemble, ça paraît pareil... mais ils n'ont rien de commun !

Donc ce n'est pas par ressemblance, par assimilation, par réduction à un même ou à un pseudo-même, mais c'est à partir de l'écart, au travers de l'entre mis en tension par la mise en regard et le fait que l'autre reste concerné, que peut se promouvoir un commun, encore une fois, actif, intensif. C'est de cette façon que je comprends l'entre comme un politique.

M. Strauss : En vous entendant parler de tension et d'écart, je traduis toujours en lacanien et pense à S_1 - S_2 , l'écart entre des signifiants radicalement hétérogènes et qui néanmoins restent articulés, et à la façon dont Lacan en a déduit à la fois le sujet et l'objet.

F. Jullien : Tout à fait. C'est pour ça que j'ai lu Lacan.

M. Strauss : Ma question est double. La première concerne la tension dont vous parlez. Lacan dès 1945 dans son texte « Le temps logique ⁷ » parle de

la tension subjective produite par le signifiant, donc une tension propre à chacun, singulière, qui se passe même de partenaire.

Deuxième question, sur le sujet et l'objet perdu. J'ai l'impression que vous parlez peu, dans votre texte, de la perte.

Fêlure, fissure, hiatus, béance, inouï, infini du dedans – décommensurabiliser

F. Jullien : J'aurais plusieurs choses à dire, je vais tâcher de les prendre l'une après l'autre.

Ce qui m'a intéressé dans mon travail le plus récent, c'est ce qui s'organise autour de la fêlure, de la fissure, « moi, mon âme est fêlée » de Baudelaire. Dans mon dernier livre sur l'incommensurable, c'est ça qui m'intéresse, ce qu'il y a de tout-n'est-pas-bord-à-bord dans l'expérience. Il y a du hiatus, un hiatus qu'on peut tenter de réduire le plus possible, en bouchant au maximum la béance, mais qui ne se réduira jamais, par conséquent qui est irréductible, une fêlure d'infini.

Cela m'intéresse, parce qu'il ne s'agit pas d'un infini d'au-delà, métaphysique, mais d'un infini qui est au travers, qui travaille du dedans de l'expérience. Je suis de plus en plus attentif à ces fêlures d'infini.

Si je me rapproche un peu plus du terrain de la psychanalyse, par exemple, entre plaisir et jouissance, au moins, il y a une fêlure d'infini. Même entre différé et reporté, entre des termes qui sont synonymes comme dit le dictionnaire, qui sont l'un dans le plongement de l'autre, l'un aidant à définir l'autre... En fait, c'est dans ce presque pareil, dans ce si près, qu'il y a une fêlure d'infini, essentielle à penser.

Ce point me met tout à fait en accointance avec le discours lacanien : être sensible à ces effets de fêlure, à la fois de l'expérience et du langage, qui font que l'on croit être dans une proximité, puis pouf ! un trou s'ouvre sous nous, qu'on n'avait même pas vu, et on tombe dedans. Et ce trou est sans fond.

Cela crée cette sorte de vertige, que la langue ne cesse de masquer, parce que la langue, évidemment, commensurabilise. Et justement penser c'est décommensurabiliser ce que la langue, ce que la société, ce que la monnaie ne cessent de commensurabiliser, pour remettre, rendre saillante, ou comme j'aime à dire rendre inouïe, l'expérience. Ce concept d'inouï est un angle par lequel, je crois, je me rapproche de Lacan.

K. Barkati : Avec l'inouï on arrive à autre chose, mais je vais rebondir sur votre formule « il y a du hiatus ». Cette formule sonne, pour des lacaniens, comme une condensation entre à la fois « Y a d'l'Un », d'autant que vous reprenez la jouissance, et le « il n'y a pas de rapport sexuel ».

F. Jullien : Bien sûr ! Ça dit les deux. Là je n'essaie pas du tout de forcer, au contraire. J'ai bien quelque part dans ma tête aussi cela. J'ai commenté plusieurs fois dans mon travail ce « il n'y a pas de rapport sexuel ». Ce qui m'intéresse dans l'incommensurable, c'est que ce n'est pas de l'immense, du démesuré, ce n'est pas l'excès de la mesure, ça c'est facile – parce qu'on pourra plus tard avoir des mesures plus fines qui pourront le mesurer un jour. Non. Il y a, dans l'ordre de la mesure, quelque chose qui ne se range pas sous l'unité de la mesure.

L'incommensurable, c'est cela, comme le disaient les Grecs – *asymmetria*. Ce n'est pas l'effet de la mesure, c'est plutôt le fait que ça se mesure mais sans se ranger totalement sous l'unité de la mesure. C'est là qu'est le hiatus.

Ce qu'il y a à penser, et que je trouve très important, c'est un rapport sans rapport. Il y a bien une mise en rapport, et en même temps elle est fêlée. C'est-à-dire que quelque part, elle n'est pas satisfaisante, et ce non-satisfaisant est ce qui donne à vivre, comme ce qui donne à penser. C'est ce qui est fécond, ce qui n'est pas saturé, ou ce qui n'est pas coïncident. On rejoint cette question de la coïncidence : quand je dis « y'a du hiatus », ça signifie « tout ne coïncide pas », avec ce préfixe *co-* comme on dit se *co-mesurer*. Ce couple qui associe et qui, associant, risque de laisser disparaître chaque fois ce qui résiste à cette association, qui maintient en tension, donc qui fait travailler, encore une fois qui fait vivre, qui fait penser.

M. Strauss : Et qui fait symptôme.

F. Jullien : Certainement.

Pour revenir à ce que vous pointiez dans ce bandeau « Changer la vie », j'applique l'ironie à l'égard de moi-même d'abord, parce que c'est une sorte d'humour. En même temps, c'est pour faire signe contre le développement personnel, dire « vous n'êtes pas les seuls à vouloir prétendre changer la vie ». On peut, de la philosophie, du salin de la philosophie, vouloir le faire – et peut-être pouvoir le faire de façon moins bêtifiante que ne le fait le marché du bonheur.

Dans mon livre, j'évoque la question de ce que j'appelle l'intime. L'intime fissure la sociabilité. Lorsqu'on est dans un rapport de sociabilité avec

tout le monde et qu'on engage un rapport intime avec quelqu'un, alors quelque part un hiatus s'ouvre qui sera incommensurable. Ce n'est pas qu'on serait en révolte contre la société, ni non plus que l'on dénoncerait l'hypocrisie des rapports sociaux. Mais s'ouvre cette sécession par rapport à la commensurabilité des rapports sociaux, réduite à une commune mesure qui est d'abord celle du langage, une possibilité. Et ce qui m'intéresse, c'est ce terme de possible. L'intime fait apparaître un possible, qui ne se laisse pas ranger sous cette commune mesure des rapports sociaux.

On a tous éprouvé l'incommensurable de l'événement de la mort. Là, il y a du hiatus. J'évoque la scène qu'on a tous connue au sortir du cimetière : on voit bien comment la parole qu'on essaie de reprendre après avoir mis en terre un proche, essaie de combler l'incommune mesure à parler, essaie de remettre du discours pour boucher la béance. Avec bonne volonté. Il faut être attentif à ces fêlures d'infini qu'on ne peut pas boucher, parce que c'est à partir d'elles qu'on peut proprement exister.

Si je tiens au terme d'existence, ce n'est pas au sens essentialiste, c'est simplement que ce terme dit littéralement se tenir *hors*. Eh bien, je crois que l'expérience se déploie du fait qu'on peut se tenir hors de la commune mesure de l'expérience, et qu'on peut déployer l'expérience à travers ces fissures d'infini que nous révèlent tous ces hiatus d'incommensurabilité.

-
1. [↑](#) La transcription de cet entretien a été effectuée par Karim Barkati.
 2. [↑](#) F. Jullien, *Moïse ou la Chine. Quand ne se déploie pas l'idée de Dieu*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2022.
 3. [↑](#) F. Jullien, *L'Incommensurable*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2022.
 4. [↑](#) <https://association.decoincidences.fr>
 5. [↑](#) <https://www.champlacanianfrance.net/node/875>
 6. [↑](#) F. Jullien, *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, Paris, Grasset, 2012.
 7. [↑](#) J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 197-213.