

Qu'est-ce que faire dans l'urgence ?

Séminaire 2023-24, édition mars 2025



Pierre-Damien Huyghe / [Recherches](#) / [Éditions ouvertes](#)

Table des matières

[Qu'est-ce que faire dans l'urgence ?](#)

[Descriptif](#)

[Séminaire 2023](#)

[Version sonore : 1](#)

[Exergue](#)

[Introduction](#)

[Version sonore : 2](#)

[Première partie](#)

[Version sonore : 3](#)

[Deuxième partie](#)

[Version sonore : 4](#)

[Entre deux séances](#)

[Troisième partie](#)

[Version sonore : 5](#)

[Entre deux séances](#)

[Quatrième partie](#)

[Version sonore : 6](#)

[Cinquième partie](#)

[Notes](#)

[Séminaire 2024](#)

[Version sonore : 1](#)

[Exergue](#)
[Note liminaire](#)
[Version sonore : 2](#)
[Première partie](#)
[Version sonore : 3](#)
[Deuxième partie](#)
[Version sonore : 4](#)
[Troisième partie](#)
[Version sonore : 5](#)
[Quatrième partie](#)
[Notes](#)

Qu'est-ce que faire dans l'urgence ?

Descriptif

Les savoirs dispensés par l'écologie et la climatologie mettent aujourd'hui l'humanité dans l'urgence. Mais que nous signifie ce mot ? Quelle exigence nous adresse-t-il ? Il n'est pas nouveau. L'idée d'une fin du monde s'est déjà présentée dans l'histoire. Pouvons-nous tirer des pensées d'alors un enseignement quand bien même nous sommes enclins à considérer (mais n'est-ce pas là le principe de l'urgence?) que ce qui est susceptible de nous arriver est incomparable ? L'hypothèse de ce séminaire, c'est de répondre positivement à pareille question. Il s'agira en conséquence, en prenant appui sur une tradition qui a fait de l'imminence mais aussi de l'espérance une affaire, de se demander non pas exactement ce que nous pouvons faire dans l'urgence, mais ce que peut être le champ de cette interrogation : qu'est-ce que faire dans l'urgence ? De quel ordre ce faire peut-il être ?

Séminaire 2023

Version sonore : [1](#)

Exergue

« La puissance s'accomplit dans la faiblesse »
ou « La puissance s'accomplit dans l'absence
de force »

ou « La finalité d'une dynamique, c'est le sans
force »

(dunamis en astheneia teleitai)

Paul de Tarse, *2 Cor*, 12, 9.

« Ne vous conformez pas au présent siècle,
mais soyez transformés par le renouvellement
de votre pensée »

Paul de Tarse, *Rom*, 12, 2.

« Toute particularité est une conformation, un
conformisme. Il s'agit de soutenir une non-
conformité à ce qui nous conforme »

Alain Badiou, *Saint Paul ou la fondation de
l'universalisme*, PUF, 1998, p. 298

« Péripéties : une fois moi parti pour le Réel,
j'y suis pris tout d'un coup et ne sens plus que
lui. Peu à peu, très délicatement, les
battements éclosent d'un arrière-imaginaire.
Au bout de quelque temps : jeu alterné. Puis
triomphe de l'imaginaire sur le souvenir et la
nostalgie du réel. »

Victor Segalen, Note en tête du chapitre 11 de

Voyage au pays du réel [1929], in *Équipée*,
Gallimard, 1983, p. 139.

Introduction

La cause occasionnelle de ce séminaire, c'est un livre d'Olivier Boulnois. Ce livre, je ne m'attendais pas à le lire. Il m'en a rappelé un autre que d'ailleurs il discute et sur lequel j'avais envie depuis longtemps de travailler : *Le temps qui reste*, de Giorgio Agamben. À cet autre livre, j'ajoute à présent *Profanations*, recueil d'articles dans lequel Agamben me fait plus qu'ailleurs comprendre ce qu'il propose avec son concept de désactivation. Je n'ignorerai pas non plus certains textes de Heidegger auxquels Boulnois ne renvoie pas moins qu'Agamben, mais je les contournerai. Mon intention est d'impliquer une pensée et une écriture que je connaissais de loin mais que je n'avais jamais véritablement étudiées, celles de Paul de Tarse. Elle est aussi de tester la consistance et la cohérence de certains de mes propres écrits en les rapportant à des lectures ou des relectures qui ne sont pas réputées être de mon champ le plus habituel. La question globale est de savoir, si c'est possible, ce que nous pouvons nous estimer fondés à faire dans la situation qu'on dit la nôtre d'un monde menacé de devenir invivable, c'est-à-dire de disparaître pour nous. Je voudrais montrer que cette question n'est pas ainsi assez précisément dite. De quel monde s'agit-il ? On dit : l'habitabilité de la

terre. Mais quelles opérations sur cette terre la rendrait inhabitable ? Le faire que nous entendons y mener s'il s'agit de la sauver comme habitat et celui qui l'a par hypothèse mise dans l'état où elle nous menace méritent d'être spécifiés. Sont-ce nos actions ou nos constructions qui sont en cause ? Ou au contraire un certain manque, un certain déficit dans notre opérativité. Je voudrais montrer que ce que le le terme de « construction » implique n'est pas, n'aura pas été, en tout cas pas assez, considéré, sauf en quelques cas qui n'intéressent guère, malheureusement, les penseurs les plus commentés.

Agamben propose, en guise de réponse, une certaine désactivation. Qu'est-ce que cette désactivation chez lui ? Son objet n'est pas de ne rien faire, mais de se mettre dans une situation d'usage « sans fin ». De ce genre d'usage, *Profanations* dit clairement que le jeu serait en dernière analyse l'expression. Quand un chat joue avec une pelote, il use, dit Agamben, des mêmes moyens comportementaux que lorsqu'il chasse une souris. Mais ces moyens sont alors sans fin. Celle-ci étant dans le jeu désactivée, il ne peut plus rien se produire de grave. Cela veut-il dire, en substance, que si nous nous comportons en prédateurs du monde, c'est faute d'y être dans un esprit assez joueur ? Serions-nous donc, à l'inverse, comme emportés par un excessif esprit de sérieux ?

Je me demande si toute l'analyse d'Agamben ne peut pas être retournée. Qu'il ait choisi le cas du chat pour illustrer son propos n'a-t-il pas quelque chose d'étonnant ? Il me semble bien que, chassant, le chat joue aussi ou encore. C'est ainsi qu'il laisse à la souris, et à plusieurs reprises sauf erreur, des apparences d'échappatoire possible. En fait, elle n'en sortira pas : elle est elle-même jouée et le chat se joue d'elle dans une chasse qui n'a pas pour seule justification, comme on peut le voir dans le cas de l'animal domestiqué, la fonction nourricière.

Si je m'attarde sur cette affaire, c'est parce que je pense de plus en plus que nous sommes à notre tour joués comme jamais par l'économie des objets de la dernière génération technologique. Je dis bien : « par l'économie » de ces objets (elle nous tient comme un chasseur nous laissant une apparence de liberté dans des usages dont elle a en dernière analyse la disposition), non par eux en tant que tels. C'est justement le fait que nous n'ayons pas affaire à eux en tant que tels qui me soucie. Il y va d'un abus performé à l'occasion de leur usage ou de leur mise en service. Cet abus consiste en ceci que, d'une part, ils ont une fonction cachée – un service indu-strié – dans leur fonction et dans leur service apparents et que, d'autre part, cette fonction et ce service cachés ne sont pas, loin s'en faut, le moindre motif de leur présence auprès de nous. Ils se réalisent sans se

manifester, raison pour laquelle je viens une fois de plus pour ce qui me concerne d'évoquer la notion d'industrie en faisant particulièrement entendre le sens du préfixe dans ce mot (indu- vient du latin *endo* et signifie « de l'intérieur », ce que j'ai toujours rapporté dans mon travail aux notions de secret et de sécrétion). Quelque chose de la technique et de ses possibilités n'est pas affranchi dans toute cette affaire, et c'est ce qui permet à la disposition du dispositif économique global de ne pas paraître en tant que telle.

À l'issue du raisonnement que j'entame ici, j'espère que se comprendront les raisons qui me conduisent à insister tant que je le fais sur cette idée d'une parution des objets « en tant que tels ». Elles engagent une autre lecture encore, celle d'Agamben lisant dans *L'ouvert* Heidegger lisant lui-même Uexküll et mettant au point une idée que je définirai aujourd'hui comme celle d'une perception sans fin. À cette perception qui n'est pas davantage action que jeu, l'humanité est a priori ouverte. Mais elle peut aussi, et cela aura été le cas, s'y trouver fermée. Ma question est de savoir ce qui nous aura autorisés à pareille fermeture, c'est-à-dire, je répète, à manquer à une dimension de la perception, celle que je dirai proprement esthétique. Je ne la formulerais sans doute pas trop mal si je disais que je me demande ce qui nous a pris de nous fermer à cette dimension. Comment nous somme-nous

autorisés à cette fermeture au point d'être dans un usage pervers ou perverti des objets que nous mettons au monde ?

Cette manière de dire (« nous nous sommes autorisés ») donne la clé de la méthode, la même ici que partout ailleurs dans mon travail : examiner des formulations que, d'une part, le fait de les avoir lues et relues traite en autorités et qui, d'autre part, ont constitué notre pensable. Cet examen prétend d'autant moins à la complétude et à l'universel que le pensable, par définition, n'est pas tout à fait pensé. Il excède ce que la pensée se sait penser. Je suppose ainsi deux choses. La première, qu'il reste quelque chose à lire dans ce qui a été dit, dans ce que nous nous sommes dits, dans ce que nous avons en mémoire, dans les textes dont nous cultivons la renommée et qui, partant, peuvent être dits constitutifs, ou source, de notre culture. La seconde que cela même : ce qui a été dit, ce que nous nous sommes dits, ce que nous avons en mémoire, bref notre culture n'est pas de tout lieu et quoique formulé peut-être pour tout le monde (pour l'universel) ou dans l'intention de concerner le tout du monde (catholiquement au sens étymologique de ce mot), de fait n'a pas été dit à tout le monde. En conséquence, le « nous » dont mes propos ne cessent de se faire l'écho et où je me situe est inévitablement restreint. Je ne pense pas, je ne saurais penser de partout et pour partout. En l'occurrence ma situation procède d'une

aire de pensée localisée. Cette aire, quelle est-elle ?

En première approche, c'est celle, latine et romaine par sa langue, sur laquelle des textes de Proudhon repris par Simone Weil ont attiré mon attention dans la période récente. Cette langue fut celle d'un empire qui fit sienne une expression comme *mare nostrum*, ce *nostrum* ayant été lié finalement, comme on le voit dans certains textes médiévaux qui y repensent, à la notion d'occident. Les humains qui la parlaient auront trouvé de leur droit de lier, dans la définition de la propriété, l'*usus* et l'*abusus*. Ce droit est resté en vigueur. Proudhon le discute avec véhémence au mi-temps du XIX^{ème} siècle. *Usus* renvoie évidemment au verbe *utor, uti* qu'on traduit volontiers par « se servir » mais où je peux entendre aussi pour ma part une idée plus large de l'utile. Il s'agit d'une possibilité. Le droit d'user signifie un droit à faire advenir quelque chose qui n'était pas déjà là (par exemple faire pousser des arbres ou construire une maison sur un terrain dont l'usage vous est reconnu en droit) et qui n'a pas de nécessité (vous pouvez aussi bien ne rien faire pousser ou construire, ou faire venir autre chose). Je définirais volontiers le misérable comme celui qui n'a nulle part ce droit pour lui, le pauvre comme celui qui le possède ou l'exerce de manière limitée. Quant à l'abuser, ce serait, selon la traduction latine la plus convenue du verbe *abutor, abuti*, « user

complètement », voire « épuiser ». Mais le préfixe *ab-* signifie aussi « depuis » ou « à partir de », si bien (et c'est ce qui déclenchait la colère de Proudhon) que dans l'*abusus* il peut être question de tirer quelque chose de l'usage en second degré pour ainsi dire, au-delà des raisons du premier service ou de la première utilité de l'usage. Il s'agit, pour le dire dans le vocabulaire des économistes, de profiter de cet usage pour y ouvrir une autre possibilité ou une autre utilité. Faire un seul droit de l'*usus* et de l'*abusus*, c'est lier l'usage au profit et l'utile au profitable. Pouvoir dire cette liaison en latin, c'est admettre que la sorte de mal que je liais à l'instant à l'économie des objets de la dernière génération technologique ne trouve pas son autorisation dans cette génération même. Ce qui arrive seulement, si j'ose dire, c'est que, pour reprendre mon expression, elle se réalise comme jamais. C'est-à-dire que l'*abusus* – autrement dit : le profit – est parvenu à un niveau qu'il n'avait jamais atteint.

Cependant, si toute cette analyse situe le commencement d'un monde du droit où nous nous trouvons encore (et Agamben, soit dit au passage, n'est sûrement pas le dernier à faire du droit l'élément de l'ouverture des mondes), elle n'en donne pas l'origine. Les Romains, quand bien même ils ont été des initiateurs, se sont référés à la pensée grecque pour s'autoriser et se justifier. Ils n'ont pas manqué de mentionner cette pensée comme les

concernant. Et ils l'ont fait parce que c'était possible. C'est dans cette possibilité que je me situe – que je « nous » situe – à mon tour. C'est à quoi je me et je nous limite. Parce que c'est un point sur lequel Simone Weil derechef n'a pas rien dit et parce que d'autres livres plus récents comme celui de Gabriel Martinez-Gros, *La traîne des empires*, y conduisent d'une autre manière, je sais bien que c'est une limite et que, donc, pour être plus complet ou tendre vers davantage d'universalité, il faudrait que je sois capable de penser à d'autres sources et à d'autres origines. Ici je ne vais pour l'essentiel impliquer dans ma réflexion, à titre d'origine, qu'un seul autre monde que le romain tout en étant conscient qu'il me faudrait élargir ma conscience. D'une part cette origine n'est-elle-même qu'un commencement dont il faudrait savoir à son tour interroger les sources et les emmêlements culturels (d'où vient la pensée grecque est une question qu'il faudrait savoir examiner à son tour, Platon lui-même nous y convie au moins une fois), d'autre part elle a fait référence pour d'autres conceptions et pratiques de monde que celles que je dirai, en un sens inévitablement restreint, « nôtres ».

Si, dans ce contexte et à mes yeux, il est un auteur avec lequel « notre » monde a commencé à se définir ou à se repérer, c'est, au-delà d'Homère à qui il faudrait aussi faire une part (Hannah Arendt s'en est chargée), Hérodote. De quoi s'agit-il chez cet auteur ? Du récit, de l'histoire d'une guerre qui, ayant

stoppé l'extension de l'empire Perse, ayant renvoyé les armées de cet empire du côté du soleil levant (l'orient), aura à sa façon acté la constitution pour « nous » d'un côté du monde qui, donc, est devenu notre. Ce monde, c'est celui du soleil couchant (l'occident). Ce que je lis et interroge depuis que je travaille, c'est, autant que possible, toute une tradition qui s'est peu ou prou autorisée d'Hérodote, soit que (Platon et sa descendance) elle ait pris en compte son texte, soit qu'elle en ait entériné le sujet (l'issue de la guerre que ce texte relate [1](#)). Pour le dire autrement, ce que je lis et interroge, ce sont des auteurs, des autorisations de pensée et des autorités qui se sont produits depuis l'événement qui reste sous le nom d'Hérodote dans la part de monde qu'il a lui-même dans une certaine mesure fait naître. Et, quoiqu'il soit possible de discuter le fait que Paul de Tarse, parce qu'il est hébreux d'abord et que les Hébreux ont un autre démêlé que les Grecs avec la Perse, appartienne de plain-pied à cette tradition, c'est tout de même ainsi que je vais le lire : comme un auteur qui écrit le grec au temps des latins et qui, écrivant ainsi, en grec, peut bien le cas échéant, pas toujours mais parfois quand même, activer des mots que la tradition issue d'Hérodote a mis en jeu. Il est en ce sens permis de le lire comme on lit Platon, Aristote, les stoïciens et bien d'autres encore.

Thématiquement, ce que je vais retenir dans les textes de Paul, c'est ce qu'Agamben reconnaît comme étant l'invention de ce dernier : la *pistis*, l'utilité d'une foi qui, n'ayant pas pour elle une donnée rationnelle, est a priori improbable. Cette foi aura d'abord concerné la possibilité pour chacun de se trouver justifié par un principe de conduite au fond moins partiel, moins occidental si l'on veut, que ceux qui régissent le monde à la fois romain, hellénistique et hébreux dans lequel Paul évolue. Comme tel, il serait plus catholique. De ce que ce *kat'olikon* (selon le tout) ait été ensuite traduit par *universum* (tourné vers l'un), il faudrait sans doute prendre la mesure. Elle n'est probablement pas sans rapport, même si ce rapport ne s'est que peu à peu établi, avec le surpassement que j'évoquais il y a un instant. Elle n'est pas sans ce rapport parce qu'elle a nourri toute une méta-physique qui, échappant aux limites de pertinence que lui avait fixées sa première signification chez Aristote, s'est estimée capable d'abord de comprendre la règle – l'économie – du tout du monde, ensuite et par conséquent de penser moins à tous et pour tous qu'à la place et au nom de tous dans le monde.

Je ne développe pas, même si sans doute il le faudrait, et j'en reviens à la foi paulinienne. Il va s'agir au fond d'étudier les chances de signifier de formules comme celles-ci que je produis moi-même afin de faire comprendre

mon sujet : « je suis par croyance concerné par un monde qui n'est pas celui où je me trouve, j'ai foi en un monde qui n'a pas lieu ». Pareille formule, considérée en elle-même, hors de sa signification en substance chez Paul, n'implique nullement que le possible auquel elle pense soit chronologiquement probable. Elle l'estime seulement pensable sur le mode d'une foi et, j'y reviendrai, d'une espérance. De quoi s'agit-il quand l'espérance est de l'ordre d'une foi et, ajouterai-je pour situer ma lecture à quelque distance de l'orthodoxie paulinienne, quand cette foi ne concerne rien de céleste ni de divin ou de sur-humain, quand donc elle se cantonne à l'humain ? Est-ce à quelque chose de cet ordre que nous sommes conviés dès lors que nous sommes pressés de penser, en toute apparence du moins (mais cette question de l'apparence, j'y reviendrai, n'est pas rien), que le monde n'est plus fondé à durer comme il dure actuellement ? Mais qu'est-ce, encore une fois, que ce monde ? L'article qui le met en place dans la langue française s'entend comme générique. Pour autant, est-ce tout monde qui n'est pas fondé à durer, ou seulement celui qui peut être dit nôtre ? Décidément, qu'est-ce que cela veut dire : « nous » (mot fréquent chez Paul) ou « notre » monde ?

Version sonore : [2](#)

Première partie

Les questions que je viens de dire, je les pose au moins dans l'hypothèse que l'émergence de la pensée de Paul a finalement emporté le monde impérial romain au cours de ce que les historiens nomment désormais « antiquité tardive » plutôt que « fin de l'empire », voulant dire par là que la romanité n'a pas tout cessé d'un coup (nous savons même au contraire que, donnant lieu à plusieurs renaissances, elle ne cesse pas de hanter ni de faire référence dans le monde occidental). Tout de même, le monde qui aura tenu compte des leçons de Paul n'est pas en tous points celui qui ne les connaissait pas et il nous faut penser qu'en tout monde il y a une sorte de dialectique entre ce qui se conserve, voire se répète, des origines (ce dont j'ai au fond parlé dans la séance précédente) et ce qui peut y commencer (ce dont je vais plutôt parler désormais). Cette thèse, Gabriel Martinez-Gros la discute au fond dans *La traîne des empires*. Ce qui va m'intéresser pour ma part, il l'inscrirait au titre des phénomènes religieux et la religion est pour lui en général de l'ordre d'une terminaison – d'une traîne, non d'un commencement. Je maintiendrai cependant mon point de vue pour deux raisons. La première, c'est que je ne raisonne pas à la même échelle : je ne fais pas de la conquête des pouvoirs par définition existant (on ne peut conquérir que ce qu'il y a déjà) le motif majeur de tous les mouvements historiques. Non, je lie ces mouvements aussi à la puissance silencieuse d'un commun des

attitudes, commun entendu dans sa signification première qui l'apparente au mutant ou au muant. Je propose en conséquence de moins considérer les prises, qui concernent toujours le déjà là, le déjà émergé ou les acquis, que les soulèvements, les poussées, les émergences, les fructifications, bref les phénomènes matriciels et ce qui, venant de l'intérieur, fait muer et parfois muter l'état des choses. La seconde raison, c'est que je pense, toujours en conséquence, qu'on peut écrire l'histoire non pour faire valoir les grandes et longues sédimentations ou durées qui dépassent les espérances de vie de chacun, mais au contraire pour mesurer les capacités de telle ou telle génération d'humains à formuler puis à porter une puissance d'être apte à plus ou moins orienter ou ré-orienter le cours des choses (Hérodote lui-même n'a-t-il pas montré que l'humanité est capable de faire craquer les pouvoirs les plus sûrs d'eux-mêmes et que le possible, pour le dire encore une fois, n'est pas nécessairement le probable ?).

Je n'adopterai donc pas ici le point de vue des grandes et longues structures tribales, puis étatiques et finalement impériales qui commandent durablement la vie des groupes. En termes d'aujourd'hui : je ne m'installerai pas au niveau de quelque géo-politique que ce soit. Mon analyse va se situer au revers de ce registre dont elle voudrait montrer de fait, dans sa partialité même, qu'il est lui-même

partiel. Va m'intéresser le cheminement d'humains nés puis vivant dans la banalité de l'humanité. Je veux dire : pas des humains intéressés à devenir grands en partant à la conquête de tel ou tel pouvoir, mais des humains dont les faits et gestes ne sont cependant pas sans conséquence historique. La puissance historique qui est la leur, ils la doivent au fait d'être concernés par ce que Paul, donc, a nommé *pistis*. Cette *pistis* est donnée comme la conséquence d'une « conversion » selon la traduction habituelle, en fait une *metanoia*, soit littéralement une conviction d'après, de second temps. Il s'agit donc d'abord de ne plus penser comme avant et d'être concerné par un changement de position subjective quant au monde. Ce changement tient à l'entente d'une bonne nouvelle (évangile, *eu-angelos*) dont la pertinence et la teneur s'imposent au terme d'une tribulation. « Tribulation » est un mot dont la pensée chrétienne a fait grand usage. Il implique les notions d'adversité, de tourment, d'affliction, voire même d'angoisse. Dans la chrétienté, c'est l'épreuve même de la foi (parvenir à la foi puis y être, ce n'est donc pas vivre d'une vie toute facile, jamais bouleversée, toujours accommodée aux états de chose). Je reviendrai par la suite sur le fait qu'il s'agit d'une traduction du mot plus paulinien de *thlipsis*. Je m'arrête pour l'heure sur sa provenance : le verbe latin *tribulare*, « presser avec la herse, écraser ». Cette presse, cet écrasement, Augustin les

commente avec un autre verbe : *urgere*, d'où vient notre français « urgence ». Ce verbe, nous pouvons le rendre aussi par « presser ». Mais, a fait remarquer Augustin, il y a là deux valeurs. Cf Augustin, *Sermons*, 81, 2 et 7 :

« Sous le pressurage, tu te préparais à garder la patience, à tenir la constance, à ne pas abandonner ta foi, à ne pas consentir au péché. Si tu gardes cela, si [à l'avenir] tu le gardes encore, le pressurage ne sera pas pour toi la ruine : il te vaudra ce qui fait la valeur du pressoir : non pas écraser (*opprimere*) l'olive, mais en faire couler l'huile [...]. Que vienne la tribulation, elle sera ce que tu voudras : ou bien épreuve ou bien damnation. Tel elle te trouvera, tel tu seras » (Boulnois, op. cit., p. 255).

Comme on voit, la comparaison fait entendre d'une double façon la pression et le pressoir de l'urgence. D'un côté, il y a la perspective d'une oppression destructive, celle de l'olive écrasée, mais d'un autre côté, du fait même de cet écrasement, il y a une sorte de générosité : une sève est libérée qui autrement, dans l'état premièrement donné du fruit, demeurerait enclose dans le cœur jusqu'alors inaccessible de ce fruit. N'est-ce pas là suggérer que l'urgence peut être l'occasion d'une fructification et même d'un courage supplémentaire (je dis « courage » en pensant que ce mot est étymologiquement

parent de « cœur » et que, donc, le pressurage est l'occasion de faire sortir quelque fruit du fond du cœur, autrement inerte, où il se tient) ?

Dans la comparaison d'Augustin, il faut un opérateur technique pour que la conversion de l'olive advienne. Et c'est peut-être, bien au-delà de ce registre comparatif, ce qui nous arrive à nous : nous sommes pressés par les appareillages qui entourent nos vies. Ce qui est sûr, c'est que dans la tradition de pensée que le texte d'Augustin alimente, ce ne sont pas exactement des opérateurs, mais des agents que la presse concerne (je vais revenir sur ce mot « d'agent » qui me semble ici pertinent). Je ne sais pas si Augustin réfléchissait toujours avec la culture grecque en tête. Olivier Boulnois le prend au moins une fois en défaut sur ce point. Mais si j'admets, comme la pensée chrétienne des premiers siècles ne se gêne pas de faire, qu'il est tout de même possible de mesurer son propos à l'aune de cette culture, je dirai, en pensant aux thèses d'Aristote, que, dans la mesure où ce n'est pas un objet mais un être au monde que l'urgence modifie, l'effet du pressurage semble bien d'abord donné comme à penser dans l'ordre des actions. En fait, c'est un exercice au sens, étymologique, où ce mot désigne ce qui fait sortir d'une arcanne ou d'une réserve. Et c'est finalement une action paradoxale puisque, s'il suppose bien chez l'agent une puissance d'action, celui-

ci n'en est pas de part en part l'opérateur : il est aussi bien agi par ce qui lui arrive. Ce qui est en lui en puissance est activé par ce que Badiou appelle un événement (cf *Saint Paul*, PUF, 1998), c'est-à-dire, pour lui, un énoncé – une nouvelle – qui rompt avec les conditions établies de véridicité [2](#)). Je me demande pour ma part si la conversion peut être produite par un accident, c'est-à-dire par une arrivée en quelque sorte plus modeste que celle de l'événement au sens de Badiou, par l'arrivée ou l'advenue d'une chose, d'un fait, d'une opération, d'un *opus* qui, cherchant tel ou tel être au monde en quelque sorte où je il ne savait pas qu'il pouvait être, finalement le sortent de son agentivité ordinaire. Ils le font en l'étonnant d'abord. Dans cet accident, le « je » qui s'estimait agissant, qui en fait était un agent du monde (je vais préciser dans un instant ce que signifie cette notion d'agent), ne coïncide pas avec celui que l'étonnement exerce. En fait, ce « je » ne se savait pas capable d'être tel qu'il sait maintenant qu'il peut être (je dis bien « être », je ne dis pas déjà « faire »). Un mode de son être sujet – de ce qui peut lui incomber comme sujet et dont il n'était pour l'heure que passible – était en lui, retenu sans qu'il le sache et il s'y convertit. Dans un langage venu de Foucault et qu'Agamben ne cesse de réfléchir : il était davantage subjectivé que sujet de son existence, il opérait dans le monde selon des règles de subjectivation. Bref, il était, au sens strict, un agent, c'est-à-dire un être qui se

trouve et se repère dans un ordonnancement qu'il relaie, non pas en pure aliénation, mais bien subjectivement, en se trouvant muni mais non oppressé par toute cette munition de sa subjectivité, en participant donc des agencements et de l'agentivité globale [3](#). On dit beaucoup aujourd'hui « acteur » pour signifier un sujet actif et on réclame même beaucoup de pouvoir être un acteur de sa vie. Ce n'est pas sans rapport avec ce que j'essaie de faire comprendre à l'instant. Un acteur en effet ne fait pas rien. Mais son affaire, c'est de jouer un rôle sur une scène où les actions n'ont pas lieu : elles sont seulement, comme le signalait déjà Aristote, représentées. L'acteur en fait est agent dans une théâtralisation de l'action et en ce sens il est – il n'est que – dans une semblance d'action (il se présente comme agissant mais sur une scène seulement, en faisant montre, y compris à ses propres yeux, de son apparence d'action, et s'il joue bien un rôle sur cette scène et dans ce théâtre, il n'a pas la responsabilité du scénario de ce rôle, il n'a que celle de bien le jouer [4](#)). Dans notre monde, n'est-ce pas ce qui arrive à chacun : de se présenter et de se représenter comme agissant, de soutenir déclarativement les valeurs de l'action tout en étant plus réellement en position d'agent d'une opérativité globale admise comme systémique ? La question est de savoir ce qui peut nous rendre en quelque point au moins étranger à cette opérativité. Non pas joueur,

mais, je répète : en quelque point au moins, sujet [5](#).

Quoiqu'il en soit de la capacité de quelque chose à étonner radicalement (je reviendrai par la suite sur ce point) et à ouvrir au sujet un espace de vérité situé outre la subjectivation, Augustin suppose que de quiconque se trouve pressé par une urgence peut émaner une substance généreuse dont jusqu'alors il s'ignorait détenteur. Je reviendrai tout à l'heure en retournant à la source de la méditation augustinienne (la *thlipsis* paulinienne) sur la nuance que j'apporte ici : il s'agit d'une possibilité, ce qui veut dire que l'urgence peut aussi avoir un autre résultat à savoir, comme nous verrons, non pas découvrir un sujet mais brûler les subjectivations où le sujet se tient vaille que vaille ou, dans un langage tenant compte du Foucault étudiant le cas de Pierre Rivière (et qu'Agamben commente), impliquer des passages à l'acte. Bref, pour le dire à ma façon, il est possible mais donc seulement possible, pas certain, qu'à la fin le supposé sujet ne soit plus que courage du cœur. Ainsi puis-je interpréter la métaphore de l'olive écrasée en référence à l'*epithumos* platonicien qu'on traduit par désir (je préférerais, comme je m'en explique dans *De l'un à l'autre*, qu'on dise « envie ») mais qui littéralement nomme ce qui est sur ou autour (*epi-*) du cœur (*thumos*). Cet entour d'envies a quelque chose de social puisque, selon la logique de l'être envieux, il conduit chacun à

vouloir non d'après lui mais relativement aux autres. C'est lui que l'expérience de l'urgence pourrait briser ou émietter, de sorte que l'être concerné opère à l'issue depuis le cœur (thumos et non plus *epithumos*) de sa personnalité.

Quoiqu'il en soit, ce qui, par hypothèse dans la métaphore du pressoir, peut se libérer dans et par la pression de l'urgence, c'est une substance autrement nourricière que nous pouvons définir par ces deux traits : elle est présente en soi au cœur de l'être au monde et elle est inaccessible à ce seul être par lui-même. Si en effet il n'est pas pressé ou mis en état d'urgence, il ne donnera pas, il ne rendra pas ce qu'il peut donner ou rendre ensuite. Mais tout de même, dans ce hors d'urgence, il fructifie sous une certaine allure et d'une certaine manière (celle de l'olive dans la comparaison augustinienne). En ce sens, il nourrit bien tout de même le monde comme il est déjà. Mais cette nourriture n'est pas la meilleure qui soit possible.

Deux autres métaphores permettent de compléter la description d'Augustin :

1) Simone Weil, *L'enracinement*, p. 326 :
« alors qu'en temps ordinaire les gens, même cultivés, vivent, sans aucun malaise, avec les plus énormes contradictions intérieures, dans les moments de crise suprême, la moindre faille dans le système intérieur acquiert la

même importance que si le philosophe le plus lucide se tenait quelque part, malicieusement prêt à en profiter ».

La personne et le sacré, p. 60 : « La pensée humaine ne peut pas reconnaître la réalité du malheur. Si quelqu'un reconnaît la réalité du malheur, il doit se dire : "Un jeu de circonstances que je ne contrôle pas peut m'enlever n'importe quoi à n'importe quel instant, y compris toutes ces choses qui sont tellement à moi que je les considère comme étant moi-même. Il n'y a rien en moi que je ne puisse perdre. Un hasard peut n'importe quand abolir ce que je suis et mettre à la place n'importe quoi de vil et de méprisable." Penser cela avec toute l'âme, c'est éprouver le néant. C'est l'état d'extrême et totale humiliation qui est aussi la condition du passage dans la vérité »

La personne et le sacré, p. 76 : « Pour assurer cela aux hommes, on ne peut compter que sur les êtres passés de l'autre côté d'une certaine limite. On dira qu'ils sont trop peu nombreux. Ils sont probablement rares, mais pourtant on ne peut les compter ; la plupart sont cachés. »

Enfin et peut-être surtout, *La personne et le sacré*, p. 78 sq : « Même en mettant les choses au mieux, un esprit enfermé dans le langage est en prison. Sa limite, c'est la

quantité de relations que les mots peuvent rendre présentes à son esprit en même temps. Il reste dans l'ignorance des pensées impliquant la combinaison d'un nombre de relations plus grand ; ces pensées sont hors du langage, non formulables, quoiqu'elles soient parfaitement rigoureuses et claires et quoique chacune des relations qui les compose soit exprimable en mots parfaitement précis. Ainsi l'esprit se meut dans un espace clos de vérité partielle, qui peut d'ailleurs être plus ou moins grand, sans pouvoir jamais jeter même un regard sur ce qui est au-dehors.

Si un esprit captif ignore sa propre captivité, il vit dans l'erreur. S'il l'a reconnue, ne fût-ce qu'un dixième de seconde, et s'est empressé de l'oublier pour ne pas souffrir, il séjourne dans le mensonge. Des hommes d'intelligence extrêmement brillante peuvent naître, vivre et mourir dans l'erreur et le mensonge. En ceux-là l'intelligence n'est pas un bien ni même un avantage. La différence entre hommes plus ou moins intelligents est comme la différence entre des criminels condamnés pour la vie à l'emprisonnement cellulaire et dont les cellules seraient plus ou moins grandes. Un homme intelligent et fier de son intelligence ressemble à un condamné qui serait fier d'avoir une grande cellule.

Un esprit qui sent sa captivité voudrait se la dissimuler. Mais s'il a horreur du mensonge il ne le fera pas. Il lui faudra alors beaucoup souffrir. Il se cognera contre la muraille jusqu'à l'évanouissement ; s'éveillera, regardera la muraille avec crainte, puis un jour recommencera et s'évanouira de nouveau ; et ainsi de suite, sans fin, sans aucune espérance. Un jour il s'éveillera de l'autre côté du mur.

Il est peut-être encore captif, dans un cadre seulement plus spacieux. Qu'importe ? Il possède désormais la clef, le secret qui fait tomber tous les murs. Il est au-delà de ce que les hommes nomment intelligence, il est là où commence la sagesse. »

2) Chez Paul, cf Boulnois p. 255 sq., on trouve le terme *thlipsis*, conventionnellement traduit par « tribulation » [6](#). L'expérience de cette *thlipsis* révèle, dit Boulnois p. 255, « quelque chose de l'être-au-monde authentique ». Dans la *Vulgate*, le terme « est parfois rendu par le latin *pressura* : à la fin des temps, « il y aura sur la terre une *pressura* des nations » (Luc 21, 25). La *pressura*, c'est l'action du pressoir, l'écrasement ; on pourrait traduire : « il y aura un tour de vis » (dans l'oppression). Mais généralement, la *Vulgate* traduit *tribulatio* : le *tribulum* est une sorte de herse qui sert à séparer le grain de la paille ; *tribulare*, c'est

secouer comme une herse, opprimer, torturer ; la tribulation est une souffrance destinée à opérer un tri ; c'est déjà le commencement du jugement dernier ».

La métaphore de la herse indique plus que celle du pressoir le caractère critique de l'urgence. Je dis « critique » parce qu'il y va d'une sorte de tri. Augustin entend figurer ce qui ressort de l'expérience de la *thlipsis*. Cela peut être de paille ou d'or. Le mot de *thlipsis* présent chez Paul donne lieu à ce développement chez lui, dans le *Sermon sur la chute de Rome* :

« Les justes sont comme l'or, les impies comme la paille, la tribulation comme le feu [...] il est nécessaire que vienne le feu : s'il te trouve or, il t'enlèvera tes souillures ; s'il te trouve paille, il te brûlera et te réduira en cendre. Choisis pour toi ce que tu es » [7](#).

La tribulation peut être aujourd'hui réinterprétée comme suit : si elle est occasion de faire retour, inévitablement dans un second temps, sur la subjectivation, elle permet au sujet de s'apparaître. Mais il en va aussi des défenses ordinaires de ce sujet, des éléments de sa construction comme sujet non pas en soi, mais social. Il se peut que, ces défenses volant en éclats, il n'y ait plus à la fin que cendres. De là qu'il y a angoisse et résistance. Ou, selon la logique de l'angoisse que Freud a décryptée, évitement par le sujet subjectivé de

tout ce qui l'approcherait d'une mise en cause des défenses grâce à quoi il se tient, par quoi il est tenu, qui lui permettent de se présenter comme tout autre à la vue de ses contemporains. Mais cette logique a une conséquence : la tendance du sujet anxieux, c'est de ne pas prendre le risque d'une émotion, c'est-à-dire d'un mouvement qui le conduirait hors de ses repères, hors de ses défenses, hors de ce qui le défend.

Qu'il y ait résistance au mouvement de l'émotion, c'est ce que je vais examiner davantage dans ce qui suit. Ma thèse est que la résistance à l'urgence et sa conséquence, une perpétuation des défenses subjectives dans le monde et, par extension, une défense du monde, donc un prolongement de ce monde, procèdent d'un certain manque de cas d'émotion. Il faudra bien entendu préciser cette thèse. Pour nous mettre sur la voie, voici à quoi, par exemple, je pense. Nous sommes en février 2023. À la page d'accueil de son édition numérique, le journal *Le Monde* propose à ses lecteurs, plusieurs jours durant, un article intitulé « Cours du soir » et présenté comme traitant cette question :

« Comment regarder un tableau ? Affinez vos connaissances ». On peut lire ensuite : « Regarder un tableau semble aller de soi. Tant de choses peuvent attirer, séduire, intriguer ou repousser le spectateur en un seul instant : un rythme de couleurs et

de formes, l'expression d'un visage, un horizon lumineux ou une silhouette anonyme ... Pourtant, il est bon de se rappeler que le sens d'une image excède toujours son sujet ou son apparence. Apprendre à en observer le vocabulaire plastique, à en découvrir la pertinence historique, c'est donc se donner les moyens d'aller au-delà des fausses évidences. »

Ne pas se fier au seul instant, ni au rythme des couleurs et des formes, à l'expression d'un visage, substituer à l'expérience d'un regard celle d'un savoir regarder, penser comme fausse l'évidence d'une perception, n'est-ce pas soutenir comme bonne, à rebours, l'assignation du percevoir à une méthode qui l'ordonne ? Voilà un cas de défense quant à l'émotion. Nous sommes, assez clairement je crois, dans une procédure de subjectivation. Dans les musées où sont collectés des œuvres de l'opérativité humaine en principe extraites de leur valeur d'usage, là où, a priori plus qu'ailleurs, j'attendrais pour ma part qu'il y ait une institution du regard, c'est celle d'un agent de savoir-être que je trouve. Il en résulte que même là, il y a forclusion du percevoir en tant que tel et, corrélativement, manque à l'émotion. Cette affaire n'est pas secondaire étant donnée l'influence des musées dans la structuration des subjectivités.

Version sonore : [3](#)

Deuxième partie

La lecture de la comparaison augustiniennne de l'olive écrasée donne à penser deux choses. La première, que l'urgence peut être comparée à un passage où un être qui avait un certain état de fructification dans le monde et, donc, une certaine tenue dans ce monde perd cette tenue au profit d'une autre qui le conduit à donner un jus qu'il ne donnait pas jusqu'alors (en ce sens, il y a à terme une générosité de l'urgence). La seconde, que ce passage est précédé d'une tribulation, c'est-à-dire d'un temps d'approche redoutable et redouté. Ce n'est pas facilement qu'un être se rend à l'urgence parce que la tribulation qui y conduit touche à ses arrangements, à ce qui fait de lui un sujet accommodé. Dans la tradition augustino-paulinienne que je suis en train de lire, cette difficulté est renforcée par le fait que l'expérience dont il est question n'est pas synchrone : tous ne sont pas pressés en même temps. Ce point est essentiel. Chez les auteurs chrétiens que je mentionne ici, c'est la fin des temps qui serait la présentation synchronique d'une urgence dès lors irrémédiable. Or nous n'y sommes pas. Dans le temps historique des humains, l'épreuve de l'urgence n'est pas également partagée. Sa temporalité et sa modalité sont variables. Sa temporalité puisque, comme je viens de le dire, tous ne l'éprouvent pas à la même heure.

Et sa modalité puisque, comme nous allons voir, dans les pensées que j'examine, il est admis que les êtres qu'elle pourrait ou devrait concerner résistent à son annonce, à son évangile, à sa dimension paradoxale de bonne nouvelle. Au demeurant, cette fois dans le registre de comparaison propre à Simone Weil, quel sujet pourrait avoir envie de reconnaître son rayon d'action comme limité aux murs d'une prison et de se cogner contre ces murs ? Et qui ne préférerait pas, étant le cas échéant quand même parvenu à cette situation, chercher alors d'abord à déplacer l'enceinte de ces murs, c'est-à-dire à agrandir sa zone de confort et sa part de liberté apparente ? Quoiqu'il en soit, l'urgence n'apparaît pas à tous comme pareillement et, au fond, inévitablement pressante. Et chez Simone Weil encore, la conversion ne se produit pas à volonté. Elle arrive un jour, mais ce jour n'est pas calculable.

La double thématique d'une tribulation difficile et risquée explique que l'on puisse résister (quasiment au sens freudien d'un ne pas vouloir entendre ou voir) à passer le stade de la presse. On se retient devant l'urgence, on a des raisons de n'y pas croire quand bien même, si on suit Paul, on n'a pas de véritable foi à lui opposer, ce qui veut dire que l'état d'accommodation ordinaire au monde est habité par une sorte de mauvaise foi, de mauvaise conscience et/ou de déni. La tradition chrétienne appuyée sur une lettre

probablement inauthentique, la *Seconde Épître aux Thessaloniens*, a parlé de *katekhon* ou de rétention du mal et en lui. Qu'est-ce qui justifie cette rétention ? Je viens de parler de déni, soit d'une notion dont je pense depuis *De l'un à l'autre* qu'elle explique le pouvoir. Autrement dit, je pense que la logique qui détourne de l'expérience de l'urgence et qui entretient les prisons existentielles travaille dans ce sens : perpétuer ce que, donc, j'appelle pouvoir, soit ce qui constitutivement se refuse à une réalité. Ou, pour le dire dans l'autre sens : depuis l'expérience de l'urgence, il y a matière à attaquer ce qui n'est pas au réel ou ce qui le neutralise, à savoir le pouvoir. La métaphore impliquée dans la notion paulinienne de *thlipsis* est, elle, plus psychique. Elle laisse entendre que nul être accommodé au monde n'est disposé à savoir s'il est fait d'or ou de paille [8](#). Par extension : nul n'est prêt à perdre ses appuis et à se passer des prothèses qui lui permettent de tenir dans la situation comme elle est. La proximité de l'urgence ou, pour mieux dire peut-être, le sentiment que l'urgence est proche et que les accommodements existentiels ne peuvent finalement promettre que de vivre dans une cellule et dans un enfermement peu ou prou confortables sont angoissants pour le sujet qui, précisément, se tient aux règles qui, fussent-elles de pouvoir, tout de même lui donnent une place – le casent – dans le monde. Il en résulte que ceux sur qui ces placements pèsent au point de n'en plus

supporter les contraintes ne sont pas les plus nombreux. Si donc l'épreuve de l'urgence peut sans que ce soit certain ne pas réduire en cendres celui qui, par hypothèse, l'aurait traversée, il est en revanche très probable qu'elle le désynchronise. Autrement dit, non seulement tout le monde n'est pas brûlé pour la même conséquence, mais encore nul ne l'est en même temps. Le plus grand nombre des humains continuent à faire société (à faire face dans les conditions sociales, à jouer des rôles d'acteurs sociaux) comme si aucune urgence, rien de décisif par conséquent, ne se présentait ni n'était fondé à le faire. Dans ces conditions, comment le sujet pressé se conduira-t-il avec le grand nombre de ses contemporains retenus dans leurs cases mondaines ? Je dirai, dans une sorte de jeu de mots, qu'il est conduit à vivre comme personne, c'est-à-dire à la fois comme peu et sur un mode plus personnel. Ce mode d'être – la personnalité – concerne le sujet isolément et n'a pas en vue de changer la vie des autres. Il n'a pas pour conséquence de planifier pour tout autre un changement des conditions de vie. Au reste, même le converti, chez Paul en tout cas, continue à aller et venir dans le monde tel qu'il demeure. Mais il le fait, selon une expression étrange si bien commentée par Agamben, « comme non ». Je compte bien sûr reprendre les termes de ce commentaire et expliquer le sens de la formule. Mais avant, j'insiste sur son écart de principe avec toute idée permettant à chacun de se penser

comme chargé de sauver le monde et comme doté en soi des clés et des raisons pour le faire. La propagation du sentiment d'urgence n'est pas une propagande. Elle ne relève pas d'une stratégie militante qui viserait peu ou prou à engager les autres dans un mouvement d'opinion ou une foi dont ils n'auraient pas éprouvé personnellement les attendus. Non elle dépend de l'existence d'une épreuve bouleversante qui, par définition, acccidente la vie de qui s'en trouve saisi. Mais si cet accident peut arriver, même s'il a, en ce sens, des conditions de possibilité dont je tâcherai de parler par la suite, il n'a pas de cause. De ce qui peut le produire, nul ne dispose donc suffisamment. Ce n'est pas un fait dont des sujets pourraient calculer la présence, non, c'est l'élément d'une rencontre. Comme tout ce qui est de l'ordre d'une rencontre, et même s'il s'en déduit l'ouverture d'une espérance, il se produit, j'y reviendrai également par la suite, par occasion, de fait, et non pas quand il y a espoir pour cela (autrement dit, toute véritable rencontre est inespérée).

Peut-être vaut-il mieux penser ainsi, car pareille pensée a parmi ses interprétations possibles celle qu'il n'est pas d'humain apte à avoir dans son angle de vue personnel, sous la dépendance de son intelligence du monde, le tout de ce monde. Même si chacun est concerné par ce tout puisqu'il s'y trouve placé d'une manière ou d'une autre, personne ne

peut agir pour lui, sauf à ravager despotiquement ce qu'il y a. Là est sans doute ce qu'Agamben dit encore à sa façon lorsqu'il formule son concept de désactivation puisque la désactivation, dans son nom même, signifie qu'on se retient d'être dans l'agir absolu, c'est-à-dire dans une action qui, allant sans retenue au bout du possible et de la puissance d'être qui la motive, produirait en définitive le même résultat qu'un passage à l'acte dévastateur.

Problème : en quoi cette retenue dans l'agir à laquelle le concept de désactivation fait penser est-elle distincte de la rétention du mal dont je parlais précédemment et où je trouvais que se niche la logique du pouvoir ? Je n'ai pas la réponse à cette question. Je me demande ce qui peut séparer conceptuellement la désactivation de la dissuasion en tant qu'elle implique la disposition d'une arme et que, ce faisant, elle arme le pouvoir. Car en effet, qu'est-ce qu'une arme ? N'est-ce pas une puissance dont l'activation serait catastrophique et que, donc, il vaut mieux ne pas activer. Cependant, en tant qu'elle est là comme telle, non activée mais présente, elle n'est pas sans efficacité. Pour mieux dire, elle est efficace dans la retenue même de sa puissance. Je me demande s'il ne convient pas de généraliser et de dire que le pouvoir aurait lieu dès lors qu'un sujet serait pris dans la menace d'un autre. Mais la menace peut-elle être elle-

même autre chose qu'une rétentio n en puissance ?

Conséquence : s'il doit s'agir, comme nous y avons déjà pensé, d'éviter tout passage à l'acte, s'il y a bien risque de destruction en cendres, ne vaut-il pas mieux ne pas se rendre à l'urgence et demeurer dans les cases du pouvoir ? Tel serait l'avantage de la désactivation : ne pas pousser à bout l'ordonnancement du monde qui pourtant crée le risque et repose sur la menace. Nous voilà donc comme dans un dilemme. Pour en sortir, considérons moins les cendres que l'or qui peut résulter du passage par l'urgence. Et tâchons de déplacer le lexique avec lequel nos textes sources (Paul et Augustin) sont commentés. L'enjeu ne serait pas tant de désactiver la puissance que de penser sans mettre ces notions, puissance et activation, au principe de toute opération. C'est là ce en quoi pourrait consister une conversion qui au minimum implique une autre façon de considérer ce que Paul appelle « les œuvres », c'est-à-dire les opérations du monde. C'est en tout cas dans ce sens que je voudrais lire à mon tour le « comme non » paulinien : qui se rend à l'urgence se retrouve d'abord comme impuissant dans le monde avec ses cases d'appellation, comme sans puissance dans le faire monde, comme sans puissance dans la mise en œuvre. Et paradoxalement, comme nous allons voir, de la puissance, il ne cherche

pas à disposer, il ne cherche pas à conquérir la position.

Pour juger de la pertinence de cette hypothèse, lisons Paul (1Cor, 7, 29-31) :

« Le temps est court ; que désormais ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas, ceux qui pleurent comme ne pleurant pas, ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas, ceux qui achètent comme ne possédant pas, et ceux qui usent du monde comme n'en usant pas, car la figure de ce monde passe ».

Dans son commentaire de ce passage, Agamben montre très bien et, comme toujours, très savamment, comment il faut comprendre le « comme ». Si je vous dis : « soyez comme des enfants », je ne vous dis pas : « soyez des enfants », j'introduis une différence dans votre conduite d'être adulte qu'en même temps je vous dis implicitement être. De même, si je vous dis : « soyez libres comme un non libre » ou « Grecs comme ne l'étant pas », je relativise la différence entre liberté et esclavage ou entre être et ne pas être Grec, je vous laisse supposer qu'un esclave n'est pas tout esclave ni un homme libre tout libre ni un Grec tout Grec, bref j'étrangéise les catégorisations à partir desquelles tel ou tel humain est appelé et où il se trouve rangé. Pour Agamben, le « comme » dans le « comme non » est « un tenseur de

type spécial, c'est-à-dire qui ne tend pas le champ sémantique d'un concept vers celui d'un autre mais le met en tension avec lui-même sous la forme du comme non ». Cette tension, ajoute-t-il, « ne va donc pas vers un ailleurs ; elle ne s'épuise pas non plus dans l'indifférence vis à vis de quelque chose et de son contraire » (*Le temps qui reste*, p. 47). En fait, ce qu'elle concerne, ce sont des vocations, des appels et des appellations dont il s'agit « d'user comme n'en usant pas ». Dans certains textes qui la commentent cette dernière expression est comprise comme signifiant : « user sans abuser », c'est-à-dire comme mettant en cause la formulation romaine du droit de propriété. Il s'agirait alors de penser que nul n'a rien absolument en propre, pas même les noms par lesquels il est appelé et s'admet comme appelé. Rien, nul statut social, nul nom ne définirait suffisamment et entièrement personne. Si l'attribution de chacun à des cases et à des droits exclusifs n'est pas pour autant toute révocable (je me rapproche ici du commentaire d'Agamben qui d'ailleurs fait par deux fois au moins venir alors sous sa plume le mot « urgence »), du moins est-elle inquiétée. De là que je peux pour ma part commenter la *chrèsis*, le *chrèsaï* et, par traduction dans le texte que je viens de citer, l'usage et le faire usage. Il s'agit, il s'agirait non pas de s'abandonner à l'ordonnancement des usages et des utilités, mais de s'y prêter seulement, de n'y être que relativement. Cela

implique moins de désactiver la puissance des opérations menées dans le monde que de considérer toute possibilité d'être, y compris les plus faibles, comme imparfaite dans son activation même, c'est-à-dire dans sa mise en œuvre. Il me semble que je déplace ici l'interprétation d'Agamben. Il ne s'agit pas de soutenir, comme il dit par ailleurs, des « moyens sans fin », mais d'interroger la pertinence même de la notion de moyen. En cause par conséquent non pas un ne pas faire, non pas un se retenir de faire, mais l'idée d'un faire mieux. Ce mieux faire n'est pas *ipso facto* un faire bien, ce peut n'être qu'un faire moins mal. Et ce n'est pas non plus être meilleur dans l'agencement du monde, ce n'est pas agencer mieux qu'à présent. Non c'est bien plutôt, pour utiliser un mot que j'ai déjà employé et qui me semble de plus en plus essentiel, étrangéiser l'agencer même. Le converti, j'y reviendrai dans une séance ultérieure, doit bien encore opérer dans le monde, mais sans être certain de l'assignation de ses opérations à un bien puisqu'aucune assignation ne lui semble plus suffisamment désignée. Il en va d'une sorte de modestie dans l'opérer qui est évidemment difficile à soutenir. Nous avons à penser, j'y reviendrai davantage dans une prochaine séance, que le mieux faire serait un faire de part en part sans subordination (ne passant par conséquent pas par des moyens qui sont toujours peu ou prou « pour » plus important qu'eux) mais aussi, paradoxalement, un faire qui n'est pas assuré

d'une part de s'achever bien et d'autre part, j'insiste, d'être finalement un bien faire. Il en va d'un pouvoir être incertain dans le faire dont je ne peux dire pour le moment que ceci : dans le temps où il a lieu, il n'est pas réponse s'ajustant, adhérent et pour ainsi dire collant à une discipline et/ou à une commande extérieures. En ce sens il n'est pas un moyen 9. Il procède d'un exercice qui advient et se découvre au cas par cas et qui ne correspond que de manière tendue aux vocations et aux appellations commanditaires.

Version sonore : 4

Entre deux séances

Où en sommes-nous de la compréhension de l'urgence depuis la lecture d'Augustin et de Paul, et quelle est la perspective de réflexion ?

1) La comparaison augustinienne de l'olive pressée fait penser que l'expérience de l'urgence, bien qu'elle ait une dimension d'écrasement, n'écrase pas pour rien, en tout cas pas inévitablement, les sujets qu'elle concerne. Elle attaque la manière dont ils se trouvent à la fois fruits du monde et aliments dans ce monde car l'olive est bien telle déjà : un fruit et un aliment. Mais dans cette attaque même, corrélativement, elle ouvre à une qualité enfouie, dans certains cas au moins, une possibilité d'écoulement. Toute la question est de savoir si cet écoulement est

ensuite susceptible de faire effet, à quel moment et de quelle manière.

2) La réponse à cette question, c'est le « comme non » paulinien qui en aura donné le premier élément. Cette réponse ne semble pas changer grand chose puisqu'elle admet que les statuts mondains soient toujours opérants. Elle concerne d'abord le cœur des personnes dont elle révèle la nature et l'existence. Ce sont les qualités et l'enjeu de ce moment qu'il va me falloir pour commencer examiner. Nous en étudierons par après la suite possible en passant, selon une expression de Paul, du cœur, lieu intérieur du juste et de la justification, à la bouche, lieu d'une extériorisation où s'opère le salut et par où il pourrait en aller, pour le monde, d'un se sauver [10](#).

3) Si, dans un premier temps donc, sont toujours d'actualité les cadrages et les dénominations qui font l'ordre du monde et si, par exemple, on ne cesse pas d'être marié, pleurant, réjoui, acheteur ou utilisateur, tout de même ce n'est plus comme avant. Pour ceux qui me demandent de clarifier cette affaire, je prendrai une comparaison, celle de la peinture des modernes : c'est toujours de la peinture (on ne peut dire d'elle que cela : « c'est de la peinture ») et pourtant elle n'en est pas comme toute peinture déjà opérée. D'une certaine manière, c'est une peinture « comme non ». Il y va d'un décalage qui n'est

pas une sortie. L'enjeu est de porter cette notion de décalage à la catégorie la plus générale proposée par le texte de Paul : ce qui est en cause, depuis la conversion sous l'effet de l'urgence, ce n'est pas immédiatement un autre monde, mais d'abord un décalage interne et non spontanément attesté des usages. Je voudrais pour ma part peu à peu instruire ou élaborer cette question : celle d'un faire, à situer plutôt du côté de la fabrication et de la technique que de l'action, qui impliquerait la possibilité d'un tel décalage dans son opération même. Nous s'y sommes pas : si notre monde est en état d'urgence, c'est parce qu'il s'y déploie un fabriquer qui assigne les opérateurs (exemple : l'économie de la chaîne de production et une façon de faire passer le travail à la machine) ou qui ne tolère pas le décalage dans la technicité même (exemple : la centrale nucléaire dont il vaut mieux que les processus ne soient pas décalés). Autrement dit, je vais travailler à l'installation progressive d'une thèse posant qu'il est mieux d'avoir affaire à des techniques déviables et/ou que c'est un certain interdit de la déviation dans la façon dont le monde nous concerne éco-techniquement qui met ce monde à mal et qui nous y met mal.

Troisième partie

Alain Badiou lit à peu près les mêmes passages de Paul qu'Agamben. Il y trouve pour sa part les bases d'une pensée

universelle en ceci qu'elle ne fait pas de l'appartenance à des communautés particulières l'alpha et l'oméga de la définition des sujets. Selon ces passages, dit Badiou en substance, nul n'est compréhensible comme enclos dans la loi d'ordre de collectifs (par exemple : les hommes, les femmes, les esclaves, les libres, les Juifs, les Grecs, etc...) aptes eux-mêmes à ne se saisir que restrictivement, identitairement et, si j'ose dire, propriativement. Il y aurait en somme un potentiel d'universel du sujet humain et la dimension de vérité du discours paulinien serait d'avoir découvert cette potentialité. Pour ma part, je dirai plutôt que ce discours soutient l'idée d'un intérieur humain commun. C'est un intérieur parce que Paul lui-même le dit tel [11](#), parce que, comme nous avons vu, j'ai pu le métaphoriser dans le terme d'un cœur et parce que cette métaphore même implique une notion de la personnalité dont le rapport originel au masque porté par l'acteur sur scène suppose l'existence d'une dimension intérieure. Et il est commun pour cette raison qu'il n'y a pas d'appellation particulière qui lui convienne et/ou qui ne puisse, comme le dit Agamben, être révoquée (ce qui revient à dire que les procédures de subjectivation ne sont pas absolues, qu'il y a un reste à leur opération). Pour cette raison, et me rappelant par ailleurs de Simone Weil affirmant qu'un « esprit enfermé dans le langage est en prison », je lierais volontiers ce commun, ce banal, ce non illustre, ce révocateur intérieur

dont j'essaye de faire comprendre l'idée à cette analyse de Merleau-Ponty posant, en substance, que la capacité des paroles à modifier les langues n'est pas compréhensible si on en fait une propriété incluse dans le champ de ces langues telles que déjà parlées. Non, elle proviendrait plutôt d'un certain « vide » en soi « à combler par des mots » [12](#). Ce vide de langue qui ne s'atteste que par traduction dans une parole située [13](#), je le pose comme le plus profondément commun aux humains. Nulle communauté déclarée et s'appelant dans une langue qu'elle fait sienne, qui en ce sens est moins commune que communautaire, ne peut par conséquent y tenir et/ou y trouver son fondement : elle en sera plutôt travaillée ou, comme dit aussi Merleau-Ponty, appareillée. Autrement dit, il y a inévitablement tension entre le commun quand il engage son attestation dans une parole et ce que savent déjà dire les communautés. Je suggère de définir ce commun non communautaire comme lieu éthique. De quoi s'agit-il pour moi avec ce dernier mot ? Non pas d'un espace de prescription morale, mais d'une « résonance intérieure » [14](#) qui ne peut effectuer son opération (résonner, faire écho, ébranler un phrasé) qu'à supposer en effet l'existence foncière d'un espace vide, non comblé. Si un sujet peut être éthique, c'est que dans son repaire le plus intime (« repaire », c'est une valeur de « éthique ») il ne se trouve a priori nul mot d'ordre particulier, nulle phrase déjà

dite pour lui et/ou à sa place. Dans ce repaire, il n'est plus qu'un soi indéterminé, non décidé, indécis a priori. Il n'y a donc pas là de recommandation extérieure et si chacun n'y sait pas d'emblée quoi dire ni quoi faire (justement, c'est à déterminer et l'opération éthique est cette détermination engagée depuis une irrésolution a priori), si donc chacun ne s'y trouve pas « en tant que » (je veux dire : en tant qu'élément d'une communauté identifiée), cependant chacun peut y être autant que tout autre. Bref, c'est dans un silence intérieur que réside le plus commun des personnalités quand bien même, ordinairement, elles ne s'y rendent pas (c'est-à-dire, aussi bien : ne s'en rendent pas compte). J'ajoute, non sans hésiter, une dernière précision : le mot « commun » ne désigne ordinairement rien d'illustre, rien de célèbre, rien qui ne se mette au devant. Mais, selon une part de son étymologie la plus ancienne, il résonne aussi avec le muant. Je propose donc d'admettre deux choses. La première : que la découverte du champ éthique du sujet suppose une aventure personnelle, un accident de et pour la personnalité qui ébranle la sorte de sujet qu'elle se sait déjà être et/ou met en branle un autre sujet dans le sujet [15](#). La conséquence ultime est de mettre le « je » en tension avec son arrangement et ses accommodements. La seconde : que depuis cette sorte de découverte, ce « je » mue : il peut au moins partiellement se révoquer, se dé-vouer. En

peine de se trouver juste (à la fois justifié et ajusté) dans les statuts et appellations qui lui sont proposées et d'où des propositions lui sont faites, il dévie dans son orientation. Cinq remarques en conséquence :

1) Je tâche de faire place ici à la façon dont les textes de Paul jouent avec la valeur du juste, jamais loin de signifier chez lui, me semble-t-il, celle de justification (à la fin des temps, les justes seront ceux dont la conduite se trouvera justifiée). En même temps, je suggère que le commun n'est pas ce qu'il faudrait faire ou construire, comme s'il devait résulter d'une soudure à réaliser entre des communautés (je prends ce mot de « soudure » en pensant au propos d'Isabelle Stengers, dans *Civiliser la modernité ? – Whitehead et les ruminations du sens commun* (Presses du réel, 2017) et par extension à Bruno Latour qui ne manque pas de faire usage de cette expression : « faire commun », et qui pense ce faire comme une « composition » à réaliser à partir des bruissements propres aux états de communautés diverses). Non, le commun est ce qui peut être trouvé du fait d'un certain déblayage, je veux dire dès lors que la personnalité s'est trouvée par accident déblayée des éléments de sa propre construction (autre régime de comparaison : il lui est arrivé un accident qui a pu la désouder). Cela fait écho aux raisons qui m'ont fait commenter précédemment comme j'ai fait

la signification de *epi-* dans *l'epithumos* platonicien. Mais cela fait valoir aussi comme nous étant la plus commune la situation de *l'infans* démuni, y compris du langage. C'est justement la sortie de l'état proprement infantile qui, tout en nous construisant comme êtres sociaux, tout en nous apparentant ou en nous soudant à des communautés, nous sépare. Nous sommes communs à chaque fois que les mots pour dire ne sont pas déjà là pour nous et quand nous nous trouvons, d'une manière ou d'une autre, comme les naïfs, comme les enfants, démunis. Pour le dire autrement, ce n'est pas la faiblesse native qui divise l'humanité, mais le renforcement de la personne sociale, donc la force et la détention d'un pouvoir. Inversement, ce sont les avoirs, les équipements, les munitions et parmi eux la maîtrise des significations qui séparent et défont le commun. J'ajoute que ce ne sont pas les communs qui déclenchent les guerres, mais ceux qui tiennent – qui sont les tenants de – telle ou telle communauté. Nous sommes beaucoup, aujourd'hui, dans cette « logique ».

2) Au caractère non illustre et banal – commun – de l'espace de résonance intérieure, n'est-ce pas ce à quoi l'homme d'État (cf *De l'un à l'autre*) ou d'empire (le bédouin chez Ibn Kaldun ou le conquérant et le guerrier dans le commentaire qu'en fait Gabriel Martinez-Gros) est fermé (il n'est pas dans le commun et même il n'en entend pas, ou seulement très

péniblement, les attestations). Ce n'est pas qu'il soit a priori, en tant qu'humain, inaccessible à l'expérience intérieure, c'est qu'en tant qu'il est d'État, non pas seulement et banalement homme mais bel et bien homme d'État, il tient, il adhère, il colle aux motifs qui font qu'une communauté particulière tient et aux subjectivations que cette communauté ordonne et qui l'ordonnent. S'il décide d'opérations, si même il en risque, c'est dans la ligne de cette ordonnance et pour que se perpétue l'essentiel de ce qui la justifie. Sur ce point, je renvoie au personnage de Créon dans l'antique pièce de Sophocle et encore à *De l'un à l'autre* pour la lecture que je fais de ce personnage. Mais je pense aussi au livre de Kantorowicz, *Les deux corps du Roi* (1957), étudiant la doctrine de la double nature du corps du roi élaborée au Moyen-Âge dans une perspective christologique et théocratique. Cette doctrine implique que la souveraineté soit incessante et en dernière analyse sur-humaine. Immortelle comme le divin, elle ignore le vide ; elle est constamment en plénitude. Est homme d'État celui qui fait prévaloir en soi la continuité sans faille du droit (celui-ci peut être réformé, mais non rompu). En tant que tel, non pas humain mais souverain, il ne peut errer, il ne peut s'estimer lui-même comme errant, vide ou discontinu. Le commun au contraire est faillible. Ou, pour le dire dans l'autre sens et peut-être mieux, la faillibilité *Du commun* est ce que refuse

l'homme d'État. Elle est intolérable pour lui. S'il peut aller, comme on l'a vu en maintes occasions, jusqu'à l'extermination, c'est qu'il ne supporte pas qu'on puisse, même seulement en son cœur, le révoquer et ne pas se trouver prescrit par ce qu'il ordonne. De là que le pouvoir peut être inquisiteur et qu'il puisse vouloir arracher les convictions qu'on peut avoir au cœur.

3) La position subjective, le sourcement, si j'ose dire, du soi dans ce repaire qu'est l'espace réellement éthique (autre chose que la morale qui met en jeu des préceptes extérieurs) n'est pas sans conséquence de fait quand bien même ce qui s'en induit manque, ainsi que je viens de le souligner, à la célébrité. Si le monde n'en est pas aussitôt manifestement dérangé, il peut se trouver, je l'ai dit déjà, décalé, et peu à peu dévié. Au-delà de l'exemple historique de la chrétienté gagnant l'empire romain, il me semble que cette façon d'être en décalage et déviation est aussi ce qui peut justifier des notions comme celles de désobéissance civile et de résistance (au sens non pas psychologique mais politique de ce mot). Ces notions supposent la possibilité de mouvements éthiques [16](#). L'attitude subjective qu'elles impliquent dans le commencement même des gestes qu'elles nourrissent ensuite n'est pas la conformité, par définition extérieure, mais, selon l'expression de Kandinsky, une « nécessité intérieure ».

4) Pour Simone Weil, *L'enracinement* (Partie II, chapitre « Déracinement paysan), cette affaire d'attitude intérieure n'est pas rien :

« Bien entendu, un paysan qui sème doit être attentif à répandre le grain comme il faut, et non à se souvenir de leçons apprises à l'école. Mais l'objet de l'attention n'est pas tout le contenu de la pensée. Une jeune femme heureuse, enceinte pour la première fois, qui coud une layette, pense à coudre comme il faut. Mais elle n'oublie pas un instant l'enfant qu'elle porte en elle. Au même moment, quelque part dans un atelier de prison, une condamnée coud en pensant aussi à coudre comme il faut, car elle craint d'être punie. On pourrait imaginer que les deux femmes font au même instant le même ouvrage, et ont l'attention occupée par la même difficulté technique. Il n'y en a pas moins un abîme de différence entre l'un et l'autre travail. Tout le problème social consiste à faire passer les travailleurs de l'une à l'autre de ces deux situations. »

5) Olivier Boulnois discute l'idée qu'on puisse lire Paul au fond dans le sens que je lui donne et qui tend à interpréter le « comme non » comme l'élément potentiellement fondateur d'une désobéissance civile. Il conteste qu'on puisse lui attribuer sans restriction quelque chose comme une désactivation du droit. Cf p.

512 : « Paul proclame le contraire : "Désactivons-nous la Loi au moyen de la foi ? Qu'il n'en soit pas ainsi ! Au contraire, nous établissons la Loi !" (*Romains* 3, 31) ». Boulnois ajoute aussitôt : « Giorgio Agamben se sent pour sa part tenu d'expliquer que la Loi n'est pas détruite, mais seulement désactivée, donc confirmée, comme l'exception confirme la règle ». Avant de nuancer ce propos, j'ajouterai pour ma part qu'Agamben en effet repère l'ambiguïté qu'il peut y avoir à suspendre non pas la loi au sens contextuel du propos de Paul (qui vise l'attitude pour ainsi dire légaliste des tenants de la communauté des Hébreux), mais le registre du droit en général : c'est ce qu'on fait les nazis en promulguant des lois écrites non pas sur le mode positif d'une autorisation ni sur celui négatif d'un interdit, mais sur celui, proprement affolant, d'un non interdit. Boulnois (à propos, cf p. 533, « d'une lettre probablement inauthentique, la *Seconde Épître aux Thessaloniens* ») rappelle de son côté l'iniquité et la sorte d'injustice qui résulterait de l'absence de toute loi. Il écrit (p. 542) : « *to mustêrion tês anomias* », mot à mot : « le mystère de l'anomie » (2, 7). Ce que Jérôme interprète comme *l'iniquitas* (l'iniquité, le règne d'une injustice radicale), et dont nous avons fait le mystère du mal est en grec l'anomie, l'absence de loi ». La désobéissance civile et la résistance dont je parlais plus haut sont à interpréter avec ce cadre de question en tête : elles ne parlent pas pour qu'il n'y ait

plus de lois, mais, tout en impliquant de penser que la conformité à un ordre légalisé n'est pas la justification ultime de l'agir humain, elles admettent qu'il peut être fait appel d'une loi, que le légal peut être révoqué, que plus généralement l'ordre des subjectivations est historique et que, pour reprendre la formule de Paul dite en conclusion du passage cité plus haut, « la figure du monde passe ». Une manière de prendre en considération cette affaire serait de relire les textes de Thoreau produits dans l'Amérique du XIXème siècle, dans le lieu et le moment où se constitue ce que j'appelle de mon côté un « surcroît de la puissance industrielle ». Bref, les annonces de la subjectivation et la subjectivation elle-même relèvent d'une logique utile sur fond de quoi l'expérience éthique se détache elle-même, y faisant différence. C'est ce mot de Derrida, la différence, que je reprends en dernière analyse à mon compte pour interpréter le « comme non » paulinien, en signalant au passage qu'Agamben introduit une assez longue discussion avec la conception derridienne de la trace dans les pages où, justement, il commente lui-même ce fameux « comme non ».

Version sonore : [5](#)

Entre deux séances

1) Au cours de la séance précédente, j'ai fait l'hypothèse que la faiblesse est l'élément à la fois initial et commun de toute vie humaine, de sorte qu'au fond j'ai proposé de penser le commun comme fait Rancière à propos de l'égalité : non comme ce qui serait toujours comme à produire, mais comme ce dont il y a déjà des cas. Malheureusement, en écoutant l'enregistrement de cette séance, je me rends compte que, pour faire comprendre ce que peut être la qualité de ce commun, je prononce sans précaution le mot de « semblables ». C'est regrettable car c'est plutôt singulièrement que chacun est dans la faiblesse. Il y va de corps et de corporités qui ne sont pas les mêmes et qui se différencient d'entrée, il y va d'une nature portée par la différence et comprise comme « différenciant ontologique » (Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre*, Seuil, 2016). D'ailleurs Merleau-Ponty sur qui je me suis appuyé pour élaborer ma suggestion parle non du vide comme s'il était le même pour tous, mais « d'un certain vide ».

2) Il est également commun de ne pas demeurer dans la faiblesse singulière de l'état infantile. Et de s'en trouver en quelque sorte défendu par les soins, par les constructions qui se proposent avec et depuis les autres. Le problème auquel me fait penser le « comme non » paulinien concerne le statut de cette défense, sa suffisance possible, ce dernier mot étant en l'occurrence à entendre comme

lorsqu'il signifie l'état d'un esprit qui a une très et même trop haute idée de sa valeur. Ce que je mets en discussion, c'est cette surestimation du soi défendu et finalement piégé par sa propre construction comme sujet grâce aux autres. Mon interprétation de la conversion par l'urgence tient à cette discussion. S'il est indispensable que chacun soit construit, faut-il pour autant que cette construction le fixe et l'enclose ? Si c'était le cas, dit Paul en substance, le sujet ne serait pas justifié. Et ce sont la justesse et les ajustements de ce que j'appelle ici « construction » que l'urgence conduit à interroger. En jeu dès lors, non pas la poursuite de et dans (la défense de) cette construction, mais une déconstruction capable d'arrêter, de paralyser, de torpiller cette poursuite. Il s'agit pour qui vient de faire l'expérience d'une brèche, d'un passage, d'une trouée, de faire plus généralement droit aux brèches, aux passages, aux trouées, bref aux failles et aux faiblesses intimes de son édifice, aux raccords par définition fragiles de son propre étayage. Et de repérer en conséquence à quel point et à quels endroits cet étayage est pour lui passé du statut de construction utile à celui de défense de cette construction même.

3) Les langues sont du monde, elles sont dans le monde et chaque sujet mondanié qui va et vient selon les usages mondains est muni par elles de capacités à communiquer et à

recevoir des communications. Et il semble bien qu'en l'état chaque langue soit une sorte de bien commun, en tout cas une donnée partagée grâce à quoi chacun peut être non pas avec tous (il y a une barrière des langues) mais tout de même avec d'autres. Pour le dire autrement, toute langue munit un être-avec, et tout être-avec se munit de ses munitions, lesquelles ne sont rien d'autre qu'une culture, que des significations établies déjà et portées par des phrasés déjà proférées. L'analyse que fait Merleau-Ponty de la parole vient dire que parler, ce n'est pas seulement puiser dans ce trésor de munitions et s'en servir, le resservir en fait. Non c'est aussi, c'est fondamentalement, le modifier (Merleau-Ponty dit : « l'appareiller »), ce qui n'est pensable qu'à cette condition : le sujet parlant, le sujet quand il parle vraiment, quand il ne fait pas seulement ou simplement usage du langage, ne trouve pas dans sa part actuelle de langue ce qu'il cherche à dire. Il n'est pas plein déjà de ce qu'il se met à signifier et les significations qui sont à sa portée, déjà disponibles pour lui, ne le comblent pas. Ce que dit Merleau-Ponty, c'est que, si les langues sont parlées et par des paroles non seulement utilisées mais nourries, mais alimentées et, ainsi nourries et alimentées de paroles, modifiées, c'est en raison de la situation paradoxale du sujet parlant : autour de l'intime qu'est ce sujet, environnant et entourant cet intime, une sorte de plein de significations, mais en lui, au contraire, « un

certain vide », l'épreuve d'un vide – d'un non dit – pour lui dans le plein de langage alentour. Ce que j'ai cherché à dire de mon côté, c'est que cette situation fait comprendre à sa façon et dans son champ ce qu'il peut en être d'un user de la langue comme n'en usant pas, plus précisément d'un être dans la langue comme n'y étant pas. Qui n'use pas de la langue, qui n'y est pas, c'est *l'in-fans*. Je cherche en conséquence à faire penser à l'état d'un sujet qui se situe dans la langue (il dit « je », il dit « tu », il dit « nous », il distingue toutes ces positions subjectives, il a nombre de capacités signifiantes avec et autour de lui) et qui, cependant, peut encore à l'occasion ne pas savoir ni quoi ni comment dire. Quelles sont les conditions de cette occasion de naïveté substantiellement révocatrice du savoir dire dans lequel peut se trouver le sujet-avec – le sujet parlant ? C'est ce que je voudrais parvenir à formuler. Je trouve pour l'heure qu'il y va d'une rencontre, accidentelle comme toute rencontre et qui a en l'occurrence les traits d'une urgence. Un sujet a été en une occasion au moins pressé, a été par quelque chose mis en état de presse (ou d'urgence) et par là même, sans se mettre pour autant en demeure de quitter le monde du langage et de l'être-avec, se retrouvant dans ce monde mais désormais urgemment, se retrouve par ce fait même comme naïf et impuissant : il est dans le langage comme non, à ne plus savoir quoi ni comment dire. Plus tard, j'inscrirai ce genre de situation dans

le registre d'un sentiment et d'une é-motion susceptibles d'entretenir un espoir (ce qui impliquera aussi bien de penser, en réciproque, comme désespérante parce que bouchée la situation d'un sujet comblé de significations alentour).

Quatrième partie

Chez Paul, la *thlipsis* ne semble pas d'abord modifier à grande échelle, j'ai tenté de le faire comprendre déjà en parlant de son caractère non synchronique, l'inertie du monde. Celui-ci continue sur sa tendance majeure et le converti n'en est pas sauf pour la seule raison qu'il peut y être « comme non ». Tout de même, la foi paulinienne implique pour l'être au monde une temporalité singulière. Nous allons voir en quoi.

Quiconque s'est trouvé converti ne considère plus simplement le monde selon les catégories qui ont cours. Il ne valide plus sans réserve ces catégories puisqu'il les éprouve « comme non ». Il est extérieurement dans le même ordre de mœurs, mais il est intérieurement ouvert à et par le vide éthique. En d'autres termes, il a atteint un état de conscience (le mot et la notion, qui ne faisaient pas sens au temps de Platon, le font désormais, le stoïcisme et la conception latine de la *persona* s'étant fait jour entre temps [17](#)) tel qu'il peut user du monde comme n'en usant pas, se sentir ni exactement esclave ni

exactement libre quoiqu'il soit toujours l'un ou l'autre statutairement, ni essentiellement marié, ou Romain ou Grec ou Juif, quoique, en terme de mœurs, il le soit encore, etc. Cela ne veut pas dire, pour rester sur le premier exemple de la série, qu'il lui soit loisible d'être dans les usages du monde autant que de n'y être pas. Non, cela veut dire que, dans le temps même où il est dans le coutumier de ces usages, il ne s'y livre pas tout, il n'y est pas tout, il ne s'y trouve pas de manière parfaite, sans reste. Il y va d'un être inadéquat (et c'est cette inadéquation que je pose comme commune). C'est là une situation difficile à penser ontologiquement : comment un être peut-il être inadéquat à ce qu'il est pourtant aussi ? La réponse à cette question, c'est la notion d'existence qui traditionnellement la donne : existe l'être qui ne se perpétue pas dans son état être et qui n'est pas constamment conforme.

Comment faire droit à l'existence ? Claude Romano propose de penser cette notion en tenant compte de la leçon des stoïciens dont, je le signale pour ma part, Paul était un contemporain (une correspondance avec Sénèque lui a même été prêtée). Il faudrait la considérer non comme un nom susceptible de nommer une propriété ou un attribut de l'être, mais comme un verbe. C'est d'exister qu'il s'agirait donc, avec ce que ce mot seul implique d'indéfinition. Serait à penser ceci : non pas qu'il advient quelque chose à un être

compris comme une substance permanente, mais que ce qui advient (l'événement, l'accident) fait exister, c'est-à-dire met l'être en existence ou en délai. D'autres penseurs comme aujourd'hui Isabelle Stengers ou Bruno Latour, qui ne se réfèrent pas ainsi que Romano à la phénoménologie pour soutenir leurs thèses, disent de leur côté que ce qu'il faut considérer, ce sont les conditions qui permettent « d'obtenir » des positions d'accord, cette obtention n'ayant pas de caractères dont les parties concernées puissent connaître les termes au départ : il faut donc bien qu'advienne une situation.

C'est dans un cadre de même ordre que s'inscrit déjà la pensée paulinienne de la *thlipsis*. Ce mot, je le répète, établit dans une temporalité singulière l'être qu'elle concerne et qui s'obtient par urgence, depuis une certaine défaillance – un certain écrasement – des catégories mentales en usage alentour. Ce qui institue cette obtention, ce qui fait qu'il y a là à proprement parler expérience (ex- : une sortie hors, un passage de limites : -périence), ce qui entretient ensuite la mémoire de ou la fidélité à cette expérience et ce qui, pour mieux dire, fait qu'elle est conséquente, ce n'est pas *chronos*, mais *kairos*. Son advenue puis, si j'ose dire, son assiduité ne relèvent pas du chrono-logique, mais de l'occasionnel. Il est arrivé quelque chose qui rompt la persévérance d'un être dans son état. L'homme pressé avait auparavant le temps

pour lui, un temps sans variation d'intensité particulière. La régularité de *chronos* l'assurait d'une continuité : l'avenir se produirait dans la logique du présent, il le poursuivrait. Mais voilà que désormais, en raison d'une expérience qui l'a pressé, il ne saurait plus se reposer sur le temps ni compter sur lui. Cela peut vouloir dire, comme dans l'expression banale : « je suis pris par une urgence », qu'il ne s'en remet plus au lendemain. Il n'a plus le temps, il n'a plus confiance dans ce qui vient ou, pour être plus précis, dans ce qui peut venir du monde comme anticipé lui-même par ses tenants à partir – dans le prolongement – de ce qu'il est déjà.

Comment comprendre en général cet « être pris » dans un laps du temps chronologique ? Je vais prendre une comparaison sûrement inattendue, apparemment sans commune mesure avec la gravité de ce qui semble bien être en question jusqu'à présent. La situation de l'être pris dans un laps du temps chronologique ressemble à ce qui se passe quand on est pris en photo. Disons plus exactement que ce que je m'apprête à suggérer conviendrait aussi à penser la dimension archi-décisive de ce qui s'est joué et se joue encore à partir du moment où l'opération des caméras et autres appareils d'enregistrement est devenue possible [18](#). L'advenue écrasante de l'urgence est liée chez Paul à un moment décisif que la tradition chrétienne nommera « révélation ». Moïse est

supposé avoir lui aussi connu un tel moment. C'est une révélation, et non un dévoilement car ce qui advient soudainement ne dure pas ou se voile aussitôt qu'apparu (se voile à nouveau, se re-voile, se ré-vèle), ne demeurant plus que sous la forme d'une image-trace dans la boîte noire qu'est l'esprit de celui à qui c'est advenu, image qui étonne celui qu'elle concerne. De quoi s'agit-il finalement ? Nous venons de le voir : d'un éclair, d'une fulgurance lumineuse dont l'opération est mémorable en ce sens qu'elle fait date sans être jamais datée au sens où cette expression veut dire passé de mode, inactuel, périmé. « Je » suis non ce que je me croyais être en me mirant moi-même, mais celui qui a été révélé, celui qu'une saisie a surpris.

Tout ce propos, je le veux laïque. J'entends nommer non pas divin, qui est un nom encore pour figurer, mais réel – moment dans l'instance du réel – ce qui fend le sujet dans la presse même de l'urgence et nourrit ensuite, par mémoire et fidélité, l'attitude de ce supposé sujet. Autrement dit, ce à quoi je pense pour traduire la notion de révélation, c'est à ces moments où du réel nous saute une fois pour toutes, irrémédiablement, aux yeux. Ça ne s'explique pas, mais ça se commente (la valeur spirituelle de *mens*, qui s'entend dans commentaire et qui renvoie à mémoire, prends le pas sur celle de *ratio*, la

rationalité, la logique des explications causales).

Suivant un cheminement différent, c'est formellement le genre de question que je me posais déjà dans *Du commun* lorsque je me demandais (cf p. 66-67) pourquoi, dans ce qu'il est convenu d'appeler art et technique, le symbolique primait si bien sur le réel que les humains s'intéressent moins à ce qu'ils font comme c'est - à leurs faits et gestes comme ils sont réellement - qu'à la signification (je pourrais ajouter aujourd'hui : à la mise en valeurs, à la valorisation) de ce qu'ils font. Tel est l'homme chronologique : imbu du sens de ce qu'il fait et justifiant ce faire par nombre de raisons. Pensant que ce qu'il fait ne peut pas ne pas avoir de signification, il manque à être saisi (*kairos*) par le réel.

Dès lors, quelle peut être ici notre tâche sinon regarder si, au-delà du moment de la révélation, au-delà de l'irruption de la possibilité du « comme non », au-delà du moment de décrochage qui libère un sujet inédit, il est possible de soutenir l'idée d'un faire qui, n'étant pas d'abord sous l'obédience du symbolique, n'aurait pas déjà ou d'avance du sens dans les prescriptions du monde ? L'analyse de l'urgence étant désormais faite, nous voilà aux prises avec la question non secondaire, mais seconde du faire.

Pour le sujet obtenu, intérieurement décroché de ses attaches et de son assignation initiale,

il ne s'agit pas (logique toujours active du « comme non ») d'adopter ce qu'aujourd'hui on appelle une « posture » sans prendre assez garde au fait que ce mot ne signifie pas « position ». Il ne s'agit pas d'être comme un provocateur à l'encontre de l'ordre économique du faire, il ne s'agit pas de faire de manière significativement insensée, ni de prendre une nouvelle position d'importance (de prendre du pouvoir quant à « ce qui importe » selon l'expression d'Isabelle Stengers), pas même de prendre une pose pour marquer et faire remarquer que, par exemple, il se révolte, qu'il se distingue, qu'il n'est pas d'une trempe banale. Non, le faire que je cherche à définir relève d'un esprit discret. Ce qu'il met en cause, c'est justement le fait de prendre une pose ou une position qui revient foncièrement à donner des signes aux autres, donc à opérer relativement à leurs raisons, comme si l'enjeu était de se démarquer notoirement. Dans *Du commun*, c'est chez Rousseau que j'avais trouvé les bases d'une telle considération. Je la résumerai aujourd'hui en disant qu'elle invoque un faire qui n'est pas réglé à la manière d'une action peu ou prou volontaire, mais qui se développe selon une passion. Autrement dit, je cherche à faire valoir dans nos esprits cette expression : « faire passionnément ». Ce faire, cet être passionné par le faire est ce qui manque à l'ordonnement du monde. Ils sont ce que l'économie ordinairement et mondainement

ordonnée du faire économise, à savoir laisser chaque opérateur se déterminer sans commande, en et par lui [19](#). Cela implique évidemment une certaine distance avec ce qui se fait de manière dominante dans la vie sociale – dans le monde des œuvres, comme dit Paul – à savoir opérer non pas tout à fait sans nécessité, mais sans nécessité « intérieure », non pas sans raison, mais seulement par raison et donc (ce « donc » trouve sa particulière et éminente illustration dans la philosophie cartésienne que critique tant Bruno Latour, sans passion. Telle est en somme la question de Rousseau critiquant en son temps non moins que Latour aujourd’hui, mais pour une autre perspective, les temps modernes : comprendre comment les humains en sont venus non pas à produire, car c’est dans leur nature, mais à le faire moins selon cette nature que pour des raisons qui tiennent à leurs placements sociaux, parce qu’il s’agit d’accéder à des avantages, de prendre des positions les uns par rapport aux autres, de se situer dans un jeu de relations. Est en cause l’idée qu’on ne travaillerait pas pour soi, mais pour prendre ses marques, si possible bénéfiques, dans la société. On opérerait dans ce monde et on y userait pour se signifier socialement, dans le registre d’une comparaison avec ses contemporains (ce qui compterait, ce n’est pas la passion qui me met tout dans le présent, actualité et offre aussi bien, de son occasion, mais l’intérêt qui me situe toujours dans un après

chronologiquement envisagé ; ce n'est pas que je sois à ce que je fais, mais l'avantage comparatif que je suppose pouvoir tirer de ce que je m'apprête à faire [20](#).

Que peut être un faire sans comparaison ni quête d'avantage ? S'il a les traits, comme chez Rousseau donc, d'une passion, si c'est un faire passionnément, c'est qu'il s'agit aussi non pas d'un faire dont vous décidez de part en part, non pas d'un faire que vous vous soumettez et dont vous auriez déjà par devers vous l'énoncé des motifs, mais d'un faire qui vous engage et par quoi vous êtes engagé sans que vous puissiez en escompter le résultat puisque, par hypothèse, ni lui ni vous n'êtes déjà faits et assignés. Pour faire comprendre ce dont il peut être question, voici un texte de *L'Équipée* p. 45-48 où Victor Segalen, emporté dans un rapide où son embarcation est sur le point de se fracasser, trouve le passage en abandonnant « les leçons apprises », c'est-à-dire en abandonnant « l'enseigné » à ce qu'il appelle « la pierre d'achoppement du Réel ».

« (...) « nous » ne sommes ni jonque ni sampan... nous avons « cinq planches », quoi faire ? Prendre « la moyenne » ? Médiocre. L'attitude des plus grosses ? Grossier. Essayons de faire le sampan. Et je suis debout sur l'arrière, les deux mains au manche du « sao ».

Le « sao », son nom l'indique, balaie le fleuve, et c'est un admirable instrument.

La traduction « godille » est fausse, puisque le « sao » n'aide pas à la propulsion, mais gouverne. Le mot gouvernail, ou « aviron de queue », est insuffisant, car il est plus fort, plus équilibré par le caillou ficelé près du manche, plus long, plus énergique, plus sensible enfin que cet instrument.

Je suis donc debout, « au sao ». Je sais bien, je sens bien que dès lors, je ne vais rien perdre de tous les mouvements frémissants du fleuve. La « peau du fleuve » ne frétillera point, le fleuve sous le ventre du wou-pan ne se musclera point que je n'aie senti avant lui, au friselis léger de sa peau, tous les mouvements qu'il va faire...

D'un seul coup de sao, dont le bois vibre, j'ai donc mis le « wou-pan » en plein courant... Le premier rapide m'enlève, me dépasse, et me jette dans les eaux courantes filant trop droit vers le but que je connais : les roches découvertes... Je sais qu'il faut tourner en grand sur bâbord... Donc le sao tout à tribord, et je tire sur le manche, dans le bruit de l'eau, dans l'élan qui, m'entraînant à droite, emmène le bateau sur la gauche ; et la pierre continue sa course et menace de me jeter à l'eau... jusqu'au coup dur.. C'est l'amarre du sao qui rappelle, et m'avertit

que tout effort ne doit pas dépasser sa limite.

Le bateau semble filer en bonne direction. Sans doute il faut tenir la composante entre la vitesse du fleuve, marquée par le défilé de la rive, et la vitesse propre du bateau. Il semble que celui-ci gagne sur l'autre, et que l'on va gagner sur la pointe... Mais tout d'un coup, tout s'en vient donner dans des remous, dans les tourbillons non prévus, dans des mouvements d'eau que le pilote ne m'a jamais appris. Je ne puis interpellier les deux barquiers d'avant. Ils souquent du mouvement régulier de la bonne conscience...

Et puis le remous devient extrême : j'hésite... je donne des coups de saou sans conviction ; je n'ai pas encore le maniement dans les bras, et, contradictoires, ils s'annulent... J'essaie de me souvenir de la leçon. Il faut bien, pourtant, doubler ce rocher là-bas. Si je n'y atteins, si le fleuve qui me porte droit sur lui est plus vif que moi... , nous sommes dessus, moi, le bateau, le brûlé et les deux mariniers. Ceux-là, pleins de confiance en le maître Européen, nagent toujours sans hésitation... le fleuve est plat en apparence, mais la rive défile terriblement vite. Je me souviens qu'il faut d'abord de la vitesse, pour bien

gouverner. — Je crie « vite », et les deux bons bougres se cabrent sous l'ordre et font crisser leurs tolets. Ça va déjà mieux. Mais non. Voilà les remous qui me prennent. Une gifle d'eau sur l'avant me renvoie vers la droite, et dans le plein tourbillon ; la vitesse ne sert plus de rien ; et les deux autres qui forcent toujours, comme des fous ou des gens de bonne foi ! Le bateau fait un tête-à-cul et le panorama brouillé des gorges rocheuses a changé autour de moi, semble-t-il. J'ai senti en pleine figure la gifle de l'eau sur la joue du bateau ; et la valse ridicule devient un vertige des yeux et de la tête où passe le regret cuisant d'avoir tenté ce que je ne pouvais faire... C'est la danse bien ivre des scrupules et des doutes : il fallait manœuvrer comme une jonque ! — Sois prudent ! — Il valait mieux ne pas passer du tout... Me voilà bien noyé d'avance, j'imagine complaisamment l'état d'esprit du noyé ! — « On revoit toute sa vie »... des choses étonnantes... mais je ne serai pas noyé. Je vais me concasser la tête, sur la roche, qui m'arrive dessus, à dix nœuds... droit devant, puis de nouveau le tour est complet... Alors, si pourtant, on pouvait passer ? Les gens sur l'avant sont infatigables et ne bronchent pas. Ils ont confiance. Ou bien ils ne voient rien... Si l'on passait... Je suis déjà dans les remous des roches, l'avant droit sur le caillou, à

dix longueurs de la coupure, très loin sur la gauche... Alors, un dernier espoir, et tout à gauche, en tirant sur le sao.

Non ! je ne sais comment je me suis rué, le poussant de toutes mes forces, les pieds nus sur le bordé clapotant. J'ai donné un grand coup de sao qui a fait venir en grand sur la droite, et tout d'un coup très sûr de moi, j'ai vu le bateau filer à deux doigts des pierres, sauter dans une volute, se recevoir en vibrant, et nager enfin en eau profonde, ayant passé, sans savoir lui-même comment, par un chenal intermédiaire, une passe non reconnue... Les hommes ne se sont pas retournés : je les arrête. Ils s'épongent dans un repos calme : ils ne savent pas combien nous l'avons échappé belle : celui-là seul qui geint encore au fond du bateau, pourrait en témoigner, s'il avait vu !

Mais je reste un long temps sans pouvoir me l'expliquer à moi-même. Pourquoi, au lieu de lutter jusqu'au bout selon la leçon apprise, j'ai tout d'un coup et si fort à propos renversé la barre, paradoxalement, par bravade ? Non. Je n'ai pas mieux à me répondre que : « par instinct ». A ce moment, digne de l'illumination légendaire du noyé, j'ai « compris » que réciter l'apparis était la mort, qu'il fallait brusquer, inventer, même au prix d'une

autre mort. Le passage était invisible, mais je jure avoir pressenti quelque chose, peut-être aux mouvements profonds du sao, peut-être à un frémissement incalculable de l'eau, — qu'il y avait mieux et plus inconnu à faire...

Voici, pris sur le vif, la juxtaposition des deux Contraires : l'imaginé ou l'enseigné ; et la pierre d'achoppement ou de naufrage, le Réel. »

Version sonore : [6](#)

Cinquième partie

Faire, opérer à moindre intentionnalité, voilà une proposition qu'il est difficile de soutenir. Conceptuellement, elle vise à établir qu'un être qu'une urgence a converti, selon la traduction habituelle ou, plus littéralement, a installé dans une pensée seconde du monde reste opérateur dans ce monde (il n'est donc pas désœuvré) mais ne l'est plus exactement comme avant (il l'est « comme non »). Donc il fait, mais selon une différence que j'interprète comme suit : il admet, comme dans le texte de Segalen, que son savoir n'est pas la clé de ce qui se fait avec lui, c'est-à-dire notamment par lui, mais pas tout par lui ni tout depuis lui. Pour faire mieux comprendre ce que je cherche à dire, je vais rappeler les cas déjà présentés dans *Du commun*. Ces cas se situent

dans un registre qui n'est pas réputé majeur. Mais dans ce registre au moins, ils font exception à l'ordinaire d'une économie du faire. Quoiqu'à portée *Du commun*, ils ne sont pas le plus souvent mis en œuvre : l'ordonnement le plus socialisé du champ d'activité où ils se situent les minore, ils ne comptent pas pour lui, ils lui semblent sans importance (mais comme le disait Simone Weil dans un texte déjà lu ici et qui prenait un autre exemple de petite taille – deux conditions, celle de la jeune femme enceinte et celle de la prisonnière, pour une même opération de couture – que ceux que je vais évoquer, c'est quand même « tout le problème social » qui est bien capable de se trouver là résumé).

De quoi s'agit-il ? Les cas dont je m'apprête à parler appartiennent à l'expérience des modernes en art, c'est-à-dire à la modernité non pas telle que dite aujourd'hui pour signifier les temps modernes, mais à la modernité *stricto sensu*, c'est-à-dire à ce mot qui n'avait pas cours avant Baudelaire et dont le poète et critique demandait qu'on lui accorde le néologisme pour traiter d'une sorte de mise à jour de l'art des images. Voilà, soit dit au passage, ce que nous ne savons pas considérer aujourd'hui : que « modernité » n'est pas un mot des temps modernes eux-mêmes et que, par conséquent, à chaque fois que nous prononçons ce mot, nous participons de la construction d'une fiction

quant à ces temps. Ma réserve à l'égard de Bruno Latour vient de ce que sa phrase fameuse : « Nous n'avons jamais été modernes » aura eu, avait même d'entrée de jeu pour conséquence de rendre négligeable sinon erronée l'expérience moderne de l'art. Précision importante : cette expérience ne s'est pas pensée elle-même comme moderniste. Son affaire fut plutôt de découvrir la trame d'un certain nombre d'opérations, d'aller au secret des conditions opératoires, de se mettre au fait de ce qui se secrète, d'aller au revers non pas de la technique mais de son emploi, c'est-à-dire de sa disposition ou de son économie.

Supposons donc que nous ne ferions pas mal si nous commentions un tant soit peu l'existence de la modernité en art. Dans *Du commun*, je suggérais que le corps du peintre s'activant comme Paul Klee le laisse à penser dans ses écrits opère en effet, mais singulièrement et, Klee le précise explicitement, depuis une certaine absence – un certain vide – d'idée. Je précise aujourd'hui, en reprenant un autre passage de mon travail antérieur (*Art et industrie*, Circé, passage ajouté p. 90 sq dans l'édition 2015) : il ne fait pas comme fait le peintre classique qu'illustre la gravure réalisée par Dürer en 1525. Dans le contexte de mon actuelle réflexion, je peux dire que Klee a quelque chose d'un peintre comme non.



Que montre cette gravure ? Une opération parfaitement disciplinée, inscrite dans une logique de subjectivation hautement élaborée et pouvant pour cette raison se mener sans passion (je choisis un mot auquel me font penser les textes de Rousseau et je précise en conséquence que faire passionnément ce n'est pas être passif dans ce qui se fait quand bien même le sujet qui fait n'a pas à sa disposition toute la condition de son faire). La main du dessinateur est assignée et n'a pratiquement pas de marge de manœuvre. Si Klee avait refait la gravure, il n'y aurait pas mis toute la partie gauche de l'image – la scène préalablement montée – et l'ordre opératoire serait inversé : au lieu que la main suive la vue grâce au dispositif du perspectographe (la double grille qui permet à la scène d'être fidèlement représentée), elle avancerait et même aventurerait un tracé dont les yeux pourraient ensuite estimer l'allure. Il en résulterait ceci que l'opération serait non pas une exécution, mais une gestation.

Le deuxième cas qui concernait, lui, l'opération photographique, faisait droit à son tour à cette notion de gestation. De même

que le corps du peintre Klee n'est pas en position de moyen intermédiaire (« moyen », ce n'est pas une notion, loin s'en faut, que réfute Agamben et c'est d'ailleurs encore ce qu'est chez lui le corps du chat qui joue et dont je parlais au tout début de ce séminaire) mais de matrice, de même les caméras sont des appareils matriciels. Certes une vue qui se pose comme visée et qui se veut visante, comme dans la gravure de Durer, peut passer par elles, mais il est également possible de faire droit à ce qui se passe en et depuis elles. Car c'est bien au sein de l'appareil et depuis lui que la photographie se fait : c'est lui qui, en fonction de ses capacités (une certaine sensibilité à la lumière, une certaine profondeur de champ par exemple), assure la parturition de l'image. Ainsi tient-il en quelque sorte le lieu du corps du peintre Klee.

Ce qui m'intéresse, ce n'est pas de donner à l'opération impliquée dans ces deux cas le statut d'une solution générale. Nos vies n'attendent pas que nous réservions nos capacités d'opérer à la fabrication de peintures et de photographies en quelque sorte dés-intentionnées. Non, je suis en train de chercher des cas de passibilité et de patience dont l'importance tient à ceci qu'ils font droit à quelque chose que l'économie la plus socialisée minimise, voire refoule. Ce quelque chose, c'est une façon d'être dans le temps dont le nom n'est pas « visée » ni « définition d'objectif », mais « gestation ».

Réfléchissons à ce mot. La mise en gestation est l'ouverture d'un temps qui n'est pas de part en part projet, projection, *proiezione* mais qui est d'abord matriciel. Matrice veut dire portée, non pas à la manière d'un étai qui soutient le poids d'une construction dans un rapport de force ni à celle d'un tir qui atteint ou le cas échéant rate une cible, en tout cas la vise, mais fécondité. Qu'est-ce qui fait qu'il y a cette fécondité ? Ceci au moins que, si une matrice est nourricière, elle est aussi accueillante et réceptrice. Son affaire, pour reprendre une distinction trouvée chez Paul (j'y reviendrai par la suite en la commentant de façon non orthodoxe), ce n'est pas le vouloir ($\tau\acute{o}$ θέλειν) mais, comme dans une grossesse consécutive à la rencontre occasionnelle de deux cellules qui s'accueillent l'une l'autre, le mener à terme ($\tau\acute{o}$ κατεργάζεσθαι). Ce mener à terme une puissance opératoire, c'est ce qu'exclut cette sorte de capacité technique qu'est une arme. La situation de notre monde tient pour une grande part à ceci qu'il est engagé dans une pratique dissuasive de la technique. Elle est pour lui comme une arme dont il faut contrôler la prolifération aussi bien que la mise en œuvre. Le modèle économique – la disposition dominante – implique une rétention des capacités. Il en est ainsi en raison d'une hypothèse qui se refuse à admettre l'humain comme un animal essentiellement technicien, c'est-à-dire qui réalise sa nature dans la technique. Celle-ci

est au contraire admise comme une arme pour vivre et est donc ainsi peu ou prou considérée comme dangereuse en son principe. Dans ces conditions, comment autoriser sa libération ? Pour nous qui vivons sous ce modèle, il en résulte une privation. Au lieu d'être dispersée et disséminée, la puissance technique est dans les mains de ceux qui savent ou prétendent savoir jouer avec le feu. Ainsi est-elle à la fois réservée et concentrée, donc incomplètement mise en œuvre. Ou mise en œuvre seulement selon un mode de sa puissance qui ne l'autorise et ne peut l'autoriser que partiellement. Ce n'est généralement pas avec toute la capacité de telle ou telle technique que nous opérons. Selon mon langage par ailleurs : les inventions techniques – ce qui se trouve et que nous trouvons au long de nos existences – sont disposées et il y en a disposition avant qu'elles soient découvertes et même si elles ne le sont pas. Elles sont économisées prématurément, alors même que leur enfantement ou, pour le dire autrement, leur individuation n'est pas achevé.

Sans doute faudrait-il, pour que nos opérations dans le monde soient davantage justifiées, que nous démultiplions la patience de l'attitude matricielle. Mais cela, d'après ce que nous venons de lire, de relire même, ne saurait se faire à volonté. Ce qui reste seulement possible dans le cadre de pensée et de référence qui est ici le mien, c'est, en

procédant depuis une conversion (suivant une *metanoia*, une pensée de second temps), de retourner l'analyse. L'économie majeure du faire anticipe. Elle exclut la portée matricielle et le temps de latence qu'implique et est cette portée, ce que je viens d'appeler sa patience. Il y va d'une organisation chronologique – d'une conception stratégique du temps – qui implique la mise au point, comme dans la gravure de Dürer, de dispositifs de prématuration. Ce qui intéresse, ce n'est pas ce qu'il y a (une main en train de faire grossir un dessin et de participer à l'accouchement à terme d'un œuvre nouvelle) mais ce qu'il y aura et dont la scène et les traits sont inscrits dans une prévision, dans une idée, dans un voir d'avance [21](#). C'est déjà conçu, et ce l'est d'un – d'un seul – point de vue. Pas de place dans cette affaire pour l'accident, qui est aussi bien l'offre, le présent du présent (justement la possibilité de l'*accidit* latin – verbe sans sujet identifié qu'on traduit par « il arrive », il arrive quelque chose, on ne sait pas quoi encore – est soigneusement tenue à l'écart). Dans le temps d'une gestation, c'est l'inverse : qui se trouve dans ce temps ignore les traits de ce qui va s'enfanter et cependant est bien dans la patience de l'opération.

Pareille opération est prudente au sens où la prudence consiste à faire en ne sachant pas ce qui peut arriver ou à faire bien qu'il n'y ait pas de savoir quant à ce qui peut arriver. Je dois préciser ce propos : il ne s'agit pas, encore une

fois, de jouer avec le feu, d'être en quelque sorte prométhéen et de faire coûte que coûte. Non, il y va d'une place faite au doute. Il s'agit de faire quand même, quand bien même on ne sait pas ou tout en sachant qu'on ne sait pas. Dans l'antiquité grecque, la prudence n'était pas une qualité d'avance mais une qualité qui se révélait après coup avoir été de fait au principe d'une opération. Notre problème, le problème dans lequel l'Occident s'est pris est précisément d'avoir pensé que le faire pouvait être, au moins par quelques uns, su d'avance et que, muni d'un savoir ad hoc, on pouvait exclure d'avance l'accident. Il en aura été d'une promesse, celle d'une fermeture à l'imprévu, tout juste admis comme risque de plus en plus calculé, et non comme cas potentiel de bonheur. Nous nous sommes conduits ou nous avons été conduits, cest selon, comme s'il ne pouvait rien arriver que nous ne puissions avoir mis en scène dans le théâtre du monde, je veux dire dans un monde au fond conçu par nous comme un théâtre. Même les accidents – les bévues – de l'histoire, nous avons pensé que nous pouvions les mettre en scène et, ce faisant, nous en guérir ou nous en purger. Il s'agirait, le temps en est venu, de penser à l'inverse et de traiter le faire non comme un projeter, mais comme un accidenter.

Puisqu'est venu le moment de conclure, telle sera ma réponse provisoire à la question initiale : qu'est-ce que faire dans l'urgence ? Il

s'agit de savoir si nous (je veux dire nous dans notre plus grand nombre) pouvons accider ce qui autour de nous est supposé être pour nous. Plus exactement, il s'agit de savoir si le pouvoir accider nous est permis, si nous nous l'autorisons et s'il nous est autorisé ou si au contraire nous en sommes retirés, pour quelles raisons et jusqu'à quel point. Il y va de deux questions, l'une de justice, l'autre de principe.

La question de justice : comment se répartit la puissance de faire ? Que beaucoup d'entre nous ne puissent au fond rien faire, que dans notre plus grand nombre nous ne soyons pas en mesure d'accider, que nous soyons par conséquent réduits sinon à une impuissance ou, du moins, pour reprendre encore une fois la comparaison de Simone Weil, sommés d'opérer comme des prisonniers, c'est une affaire qui n'est pas assez mise en cause dans les discussions contemporaines sur l'urgence.

La question de principe : pouvons-nous encore accider prudemment ? Il me semble bien que, tant que nous n'affronterons pas cette question, nous accepterons de fait notre condamnation au théâtre opératoire dont nous sommes, pour le plus grand nombre, les spectateurs non seulement impuissants mais même satisfaits souvent, à bien des égards, de l'être.

Notes

1. La rupture avec l'orient que je lis comme constitutive de l'occident est déjà d'une certaine manière en gestation dans les poèmes d'Homère en tant que ceux-ci font épopée de la destruction d'une cité sise du côté de ce qu'on s'est autorisé à appeler « Asie mineure » et qui appartient à l'aire aujourd'hui dite « moyenne orientale ». Ce genre de rupture constitutive, les Romains l'ont répété avec Carthage. Et il « nous » en reste ceci que le Maghreb ne nous semble pas plus que le Moyen-Orient spontanément (si j'ose dire) partie prenante de « notre » monde.↵

2. À suivre Badiou, cet énoncé devrait s'entendre comme suit (je le dis à ma façon) : « un homme oint (*christos*) est ressuscité ». Le propos signifie l'homme en question comme Fils de Dieu et, par extension, veut dire que l'être responsable du monde a cessé de n'être que divin ou hors du temps humain : il est devenu terrestre, il s'est confié à l'humanité, il a confié aux humains une responsabilité qu'ils n'avaient pas. Le salut n'est plus à attendre d'une puissance extérieure. Non, s'étant incarné dans l'humanité, il réside désormais dans la capacité de l'humanité à se rappeler que la responsabilité, précisément, est de son ordre d'être : elle inclut sa chair, elle s'inclut dans l'épaisseur

et dans la densité particulière de cette chair. Si cette interprétation que je propose est juste, elle est davantage grecque que juive, car les Grecs, en inventant l'idée de politique, étaient déjà parvenus à concevoir que la justification du monde et le repérage du juste pouvait être affaire de discussion entre humains. J'ai déjà fait cette suggestion ailleurs, notamment à partir d'une lecture d'Hannah Arendt. Elle peut expliquer que Paul ait eu quelque démêlé avec les héritiers juifs du Christ et que son message – son annonce à lui – de la nouvelle ait pu être entendu au fond plus facilement dans la part grecque du monde quand bien même, selon l'interprétation de Badiou, elle en contestait aussi de fait le mode de rationalité.↵

3. Je dois cette analyse de l'agentivité et de l'être agent à Benjamin.↵
4. Cette analyse doit quelque chose au § 367 du *Gai savoir* de Nietzsche. En même temps tout ce que j'essaye de faire comprendre quant à la foi dans ce séminaire prend ce paragraphe à contrepied puisque je fais de cette foi l'effet d'une conversion qui, au contraire de ce que dit Nietzsche, implique l'oubli de tout un soi accommodé aux lois de la vie sociale et requiert, au moment décisif,

une étrange et paradoxale solitude. Je traiterai dans les séances suivantes de la nature et de l'expérience de cette solitude. Pour l'heure, ce que je veux plus banalement critiquer, c'est toute une façon contemporaine de théâtraliser l'agir (par exemple applaudir à heure fixe sur son balcon pour signifier son soutien aux personnels soignants de l'hôpital public), de s'indigner, de donner des signes, de produire des déclarations quand les actions les plus réelles, celle des résistants par exemple au sens de la seconde guerre mondiale, trouvent évidemment leur source dans le silence de convictions dont je me demande comment elles peuvent arriver à ceux qu'elles concernent (sur ce point, voir mon article « Dès avant la lutte une question de principe » dans *Lignes n° 67*).↵

5. Dans sa réflexion sur les modes d'existence, Bruno Latour a utilisé l'image d'un jeu systémisé au sein duquel des joueurs se déplacent en se passant par exemple un ballon. Dans cette comparaison, l'état du jeu n'est pas stable, ni la position des joueurs ni celle de l'objet qui circule entre eux. Tout évolue par conséquent, sauf la règle, de sorte que le jeu est incessamment ou encore jouable. La comparaison est éloquente, mais les états opératoires dont elle rend compte

ne peuvent provenir que de joueurs assujettis, c'est-à-dire opérant dans ou selon les règles. Le sujet dont j'essaye de parler en lisant à ma façon le propos de Paul concernerait, lui, un joueur qu'un accident survenu dans le jeu saisirait de telle sorte que, sorti un moment de son identification à son rôle dans ce jeu, n'étant désormais plus tout à la justification de sa présence dans ce rôle, il ne pourrait plus ensuite, quoique poussé encore à rester sur le terrain et quoique prié même par les raisons des autres de ne pas sortir de ce terrain, jouer le jeu comme avant.↵

6. *Thlipsis* n'est pas un concept chez Platon même s'il est employé au moins deux fois (*Timée*, 59a, 60c), précisément pour signifier, et en insistant sur ce point, la compaction d'un corps sous l'effet d'une compression. Mais si je pense dans la logique de l'emploi platonicien du mot que, pour fabriquer une brique, il faut expulser d'une terre les éléments aériens et liquides qu'elle contenait avant de se trouver compactée en brique, alors je trouve bien déjà associée à l'idée de presse celle d'une sortie. Seulement, de ce qui sort, il n'est rien fait chez Platon. Si quelque chose devient utile dans l'affaire, c'est ce qui reste, ce qui n'est pas parti. C'est l'inverse chez Paul : ce qui compte, c'est ce qui ressort de la pression.↵

7. Augustin, *Sur la chute de Rome*, trad. J.-Cl. Fredouille, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2004, § 11, p. 44-46.↵
8. Soit dit au passage, je me demande si ce ne pas savoir de quoi on est fait, en tant qu'il est de dimension psychique ou en tant que sa dimension potentiellement politique n'apparaît pas, n'est pas une façon d'intérioriser la condition du pouvoir.↵
9. Je ne suis pas absolument connaisseur de la pensée qui s'est développée au temps de la christianisation du monde romain, mais tout de même il me semble que les Pères de l'Église sont venus mettre dans cette pensée un ordre qu'elle n'avait pas nécessairement. Le concept global d'économie qu'ils ont mis au point leur a permis de contenir les attendus du « comme non » paulinien dans le contexte d'une administration et d'une disposition.↵
10. Cf *Romains*, 10, 10 : « Car c'est en croyant du cœur qu'on parvient à la justice (traduction Chouraqui : « à la justification »), et c'est en confessant (Chouraqui traduit par « attestation ») de la bouche qu'on parvient au salut ». Cette phrase est précédée d'une autre (3, 19-20) où Paul écrit : « nous savons que tout ce que dit la loi, elle le dit à ceux qui sont sous la loi, afin que toute bouche soit

fermée, et que tout le monde soit reconnu coupable devant Dieu. Car nul ne sera justifié devant lui par les œuvres de la loi ». Pareil propos pose que la loi de l'ordre est de fermer la bouche à la confession ou à l'attestation des cœurs et d'entretenir ce faisant la possibilité d'incriminer formellement. Mais il pose aussi la préséance du cœur sur le salut.↵

11. Cf *Corinthiens 2*, 16 : « C'est pourquoi nous ne perdons pas courage. Et lors même que notre homme extérieur se détruit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour ».↵

12. Cf *Signes*, Gallimard, 1960, p. 89-90 : « L'intention significative en moi (comme aussi chez l'auditeur qui la retrouve en m'entendant) n'est sur le moment, et même si elle doit ensuite fructifier en « pensées » - qu'un vide déterminé, à combler par des mots, - l'excès de ce que je veux dire sur ce qui est ou ce qui a été déjà dit ». Dans *L'événement et le monde* (PUF, ré-édition 2020, exergue à la deuxième partie, Claude Romano cite également ce propos trouvé dans *Le Visible et l'Invisible* : « Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme ; il faut qu'il en soit ainsi [...] pour être l'Opérateur ou celui à qui tout cela advient ».↵

13. À discuter ici le passage où, traitant de la position de Derrida par rapport à

l'Aufhebung hegelienne, Agamben (*Le temps qui reste* p. 170-176, passage à rapporter à une autre analyse mettant en jeu la linguistique de Guillaume et Benveniste p. 117-118) interroge la possibilité d'un degré zéro de la signification.↵

14. L'expression me vient de Kandinsky.↵
15. Comment ne pas penser ici à la formule de Rimbaud : « Je est un autre » ? ↵
16. Cf mon article « Dès avant la lutte une question de principe » dans *Lignes* n° 67.↵
17. Cf Boulnois p. 467 : « Augustin ajoute : « personne est un nom générique », ce n'est pas du tout un nom précis comme celui qui désignerait une essence distincte, « si bien qu'on peut l'appliquer à l'homme aussi » – Augustin utilise donc ce mot comme un x, pour ne pas rester sans rien dire, parce qu'il faut bien un mot, mais sans le définir métaphysiquement (puisque ce n'est qu'un genre sans différence). Mais, depuis Boèce, nous disposons d'une telle définition : la personne (*persona*, qui voulait d'abord dire « masque », puis « rôle ») est la traduction latine du terme grec « hypostase », *hypostasis*, que Boèce traduit aussi *subsistentia*, subsistance. Et le concept de personne, ou d'hypostase,

signifie : *naturae rationabilis individua substantia*, une « substance individuelle de nature rationnelle ». À compléter par la page 486 : « Face à cette extériorité, et contre elle, Paul reprend à Platon le concept d'« homme intérieur ». « Si même notre homme extérieur se détruit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour » (2 Corinthiens 4, 16).↵

18. Tout ce propos doit à lecture de Benjamin.↵

19. Dans *Paris capitale du XIXème siècle*, Paris, Cerf, 2000, p. 377-378, Benjamin évoquerait Fourier et « le travail passionné » des harmoniens. À vérifier.↵

20. Je signale au passage que les Encyclopédistes ont cru bon de lier les notions d'avantage et de profit à celles d'utilité. Rousseau ne les suivait pas sur ce point.↵

21. Je joue ici sur l'étymologie du mot « idée », qui renvoie au verbe *idein*, voir, dont le parfait – *oida* – se traduit par « je sais » (je sais en tant que j'ai vu déjà). La compréhension de la lancée platonicienne de la philosophie ne saurait se dispenser de comprendre la possibilité de ce jeu du langage dans la vieille langue grecque. Mais ce qui rend cette lancée philosophique, c'est aussi qu'à l'occasion elle sait problématiser sa propre

conception du savoir idéal et faire place à une autre expérience du voir portée, elle, par le verbe *blepein*, qu'il m'est arrivé de traduire par « songer ». Je dirais aujourd'hui qu'il y va d'une vue de côté que je suis assez disposé à comprendre dorénavant comme une sorte de regard distrait, en tout cas comme un regard qui ne procède pas d'un seul point de vue et d'un point de vue fixé. C'est l'immense travelling auquel s'abandonne le *Trop tôt, trop tard* des Straub-Huillet qui m'aura conduit à ce genre de considération : il me semble que je ne peux voir ce travelling dans sa longueur sans le songer, c'est-à-dire en le voyant continûment comme un tableau pour lequel ma place de spectateur serait constamment attentive au même degré et de la même manière. En jeu le registre du *blepein* et non de *l'idein*. Non seulement, je ne vois pas ce long plan-travelling sans diverger moi-même dans mon regard. Mais à son tour, il ne peut avoir été prévu dans tous ses accidents, c'est-à-dire dans toute sa patience↩

Séminaire 2024

Version sonore : [1](#)

NB : la version sonore comporte 12' 43 d'introduction improvisée sans texte.

Exergue

« Je ne sais pas pourquoi mon architecture a toujours fait partie des grands bâtiments publics. Et comme ils ne correspondent que rarement à de justes raisons sociales, j'essaie de les faire beaux, spectaculaires. Ainsi les plus pauvres s'arrêtent pour les voir, avec étonnement [espanto] et enthousiasme. C'est tout ce que, comme architecte, je peux leur offrir ».

Oscar Niemeyer, *As curvas do tempo. Memórias*, Rio de Janeiro, Revan, 1998, p. 248. (Cité par Marc Berdet, « Les statues invisibles de Brasilia, une hantologie de Clarice Lispector », in Rachel Brahy, Jean-Paul Thibaud, Nicolas Tixieret Nathalie Zaccai-Reyners (dir.), *L'enchantement qui revient*, Hermann, 2023, p. 351.

« Ce grand silence visuel que j'aime »
Clarisse Lispector, citée par Marc Berdet, op. cit., p. 349.

Note liminaire

« Dans le cynisme de l'innovation se cache assurément le désespoir qu'il n'arrive plus rien », (Jean-François Lyotard, *L'inhumain*, Galilée, 1988, p. 118). Ce que dit cette phrase, au-delà de la critique qu'elle implique de l'innover, c'est que, si le désespoir tient à l'absence d'arrivée de quoi que ce soit, inversement l'espoir tient à un « il arrive », à la possibilité qu'il y ait de l'arrivée, c'est-à-dire, chez Lyotard, pas de l'anticipé par un sujet, mais du projeté en direction de ce supposé sujet si bien qu'il y a pour lui, au moment de l'arrivée, du présent, du *now*. Cette conception a quelque chose de paradoxal parce qu'elle ne regarde pas tant qu'on imagine souvent quand il s'agit de définir l'espoir du côté du futur. Ce qui ferait qu'on espère, ce ne serait pas qu'on se trouve envisageant un possible avenir, c'est au contraire qu'on saurait qu'une situation, qu'un moment au moins peuvent se présenter en faisant pour ainsi dire exception à la perpétuation du temps (ce que j'évoquais l'en dernier en parlant du chrono-logique, d'une temporalité régulière qui noue ce qui sera à ce qui a été). Plus en amont dans son livre, Lyotard parle de Dieu comme d'une monade omniprésente à qui, au fond, il n'arrive rien. Cette monade, si elle existait, serait sans espoir. Dieu ne sort pas de l'éternité du temps, il ignore l'accident temporel, la temporalité discontinue, l'événement.

Je voudrais insister sur le lien que, lisant Lyotard, je fais ici entre la désespérance et l'omniprésence. Si l'espoir suppose qu'il arrive quelque chose à la continuité et/ou à l'égalité du temps, il ne peut lui-même avoir lieu dans une temporalité en quelque sorte couverte toujours par la même phénoménalité. Ou par l'omniprésence de la même sorte de phénomènes. Les noms qui soutiennent aujourd'hui cette logique du même sont « régulation » et « résilience » aussi bien que celui que Lyotard proposait déjà en son temps : « innovation ». Ce mot, je l'ai montré ailleurs en d'autres termes, ne soutient pas l'expression du nouveau, mais une impression de nouveauté et, en fait, un rapiéçage comme on disait au temps de *l'Encyclopédie*, une résilience comme il est plus chic de dire aujourd'hui. Quiconque pense avec tous ces noms en tête pense inévitablement dans les termes d'un système qui enferme l'espoir dans la néguentropie. C'est un enfermement parce qu'il n'est là foncièrement envisagé rien d'autre que la durée d'un monde de même sorte que celui qui existe déjà. Comme nous l'avons vu en principe l'an passé, pareille perspective de perpétuation signale une pensée qui se retient d'aller à l'urgent, de se laisser presser par l'urgence.

Le dieu des monothéismes ne dort pas. Il ne s'éveille donc jamais. Au contraire, il est toujours en veille, jamais éteint. Ce « toujours » et ce « jamais » définissent en fait

sa sur-veillance du monde. Ce que Lyotard donne à penser (p 210, mais déjà bien avant dans son livre), c'est que, quand bien même nous ne sommes pas croyants, nous sommes aujourd'hui concernés par une vigilance en quelque sorte extérieure, une vigilance qui ne s'incarne pas ou plus. Elle n'a pas lieu physiquement, nul cerveau ne s'y tient, c'est le fait d'un réseau – de connexions – qui peut bien avoir le milieu neuronal pour métaphore mais qui est bien plus réellement un fait de machines technologiques. Ces machines administrent (au sens d'organiser, de gérer, de répartir mais aussi d'effectuer ou de pratiquer une ordonnance) la mémoire et l'information. Lyotard parle d'un « processus de complexification que personne, aucun moi, pas non plus celui de l'humanité, ne meut ni ne souhaite » (op. cit., p. 210). Et il ajoute : « La grande monade techno-scientifique n'a pas besoin de nos corps terrestres, des passions, des écritures naguère recelés dans la *domus* » (ibid.), c'est-à-dire d'une maison, de cet « espace domestique » dans lequel pouvait « s'enlacer et s'entrelacer [les] circonvolutions, [les] allées et venues de la conservation » (p. 204). Je traduis rapidement : rien de ce qui administre nos vies ne se conserve plus dans nos habitations, les documents témoins de la civilité de nos existences sont sur des serveurs. Nos « données » personnelles (il conviendrait bien de prendre cette expression avec méfiance) ne sont donc pas nécessairement, mais seulement

résiduellement dans nos demeures. Et d'ailleurs ces demeures, nous ne les habitons plus, nous ne nous y glissons plus comme dans nos habits, nous y sommes plutôt logés, ce sont des logements de nous. Ces logements sont désormais équipés de matériels qui pour être liés à l'immobilier ne fonctionnent pas moins que nos téléphones plus mobiles comme des terminaux. En ce sens, ce ne sont pas des foyers d'existence.

Tout cela peut se dire autrement : l'économie contemporaine, bien qu'il se dise encore *oikos* dans son nom, n'entend plus la notion somme toute restreinte dont elle était supposée dire les règles d'usage. Si elle s'intéresse encore aux distributions (traduction possible de -nomie), c'est pour dire en dernière analyse comment tout ce qui arrive dans les logements se décide à une échelle autrement mondiale.

Dans ces conditions, qu'est-ce qui pourrait nous faire croire, savoir ou penser, pour reprendre un mot et une expression que Lyotard jugeait décisifs, qu'il arrive quelque chose « *now*, ici et maintenant » ? Qu'est-ce qui pourrait nous faire penser qu'il peut arriver quelque chose qui ne soit pas de partout mais pour nous où nous sommes ? Intellectuellement parlant, le plus facile serait de se complaire au désespoir où pareilles questions – pareilles suspicions désespérées – trouvent leur fond. Pour ma part, ce n'est pas

dans cet esprit que je voudrais examiner l'affaire. Il me semble que c'est possible, au moins du point de vue plus réflexif que réaliste qui est celui de l'espoir. Car dans ce que je viens de dire, tout esprit logique pourra malgré l'apparence trouver que se niche une condition de possibilité, c'est-à-dire une ouverture. Cette possibilité, cette ouverture tiennent à la mesure qui reste à établir (elle ne va pas de soi, elle ne nous est pas habituelle) du « socialement utile ». Ou plutôt, elle tient au fait que, précisément, il y a mesure à faire en la matière, elle tient à ce qui ne se dit pas, ou bien négativement, dans le pessimisme ambiant, à savoir que nous tenons (oui, nous tenons, nous tenons aussi, il faudrait y penser et le dire davantage) au socialement inutile [1](#). Ce que nous pouvons mener à bien, parce que nous n'avons d'autres capacités que les nôtres, ce sont des opérations aujourd'hui en effet résiduelles du point de vue social mais qui ne le sont pas de tout point de vue. Autrement dit, chacun de notre côté, nous pouvons faire cas d'un pas grand-chose pour la société. Ce pas grand-chose, je l'appellerai dans ce qui suit « beau », soit une notion dont je voudrais montrer que l'occident l'a de longue date sous-estimée ou que, lorsqu'il ne l'a pas sous-estimée, lorsqu'il a prétendu, au contraire, la faire valoir, ce fut pour la lier au social. Ce fut, c'est toujours une erreur majeure.

Cette perspective étant ouverte, reprenons le raisonnement de principe. Lyotard, toujours lui, liait l'arrivée, l'accident, l'*accidit* à ce qu'il appelait « passibilité ». « Si nous sommes passibles », écrivait-il (op. cit., p. 121-122), « c'est que quelque chose nous arrive ». Bien sûr, dans cette phrase, ce qui attire l'attention et entretient le pessimisme, c'est son aspect conditionnel. Nous doutons, nous ne sommes pas des croyants au sens de Paul, nous n'avons pas foi en un incroyable et nous nous demandons, inquiets, si nous sommes encore maintenant, dans la vie quotidienne, passibles. Mais autre chose devrait nous retenir dans la phrase de Lyotard : c'est le « quelque chose » par quoi se complète le « il arrive ». Qu'est-ce que cette chose ? Que peut-elle être ? Je voudrais poser au moins une hypothèse quant à elle. Cette hypothèse va à l'encontre de toute une tradition philosophique et esthétique dont même Lyotard ne se départit pas : il ne s'agit pas, dans la chose en question, d'un phénomène naturel, mais d'un fait, c'est-à-dire d'une production, d'un genre de production, d'un construire. Je compte parler dans ce qui suit non pas d'un « faire bien » car un tel faire est peu ou prou encombré ou hanté de moralité et donc de socialité, mais d'un « beau faire » (je mets l'adjectif avant le verbe pour faire entendre que le beau n'est pas l'objet visé d'un faire, pas un projet, mais toujours déjà une manière, une façon d'aller et de cheminer dans le faire).

En tout cela, quels que soient mes écarts de conduite à l'égard de la philosophie la plus reçue, je resterai fidèle, j'en préviens chacun, à la conception de l'animal politique telle que je l'interprète chez Aristote depuis des années et que je vais résumer dans l'enchaînement de propositions qui suit :

1) L'animal est politique en tant que – ou si – il est parlant. 2) Parler n'est pas s'adresser des communications mais des questions sur des sujets qu'un animal non politique n'aurait pas à discuter. 3) Quoique l'animal politique ne puisse passer tout son temps de vie à parler, quoiqu'il lui faille régulièrement pour vivre arrêter ses discussions, celles dont il est capable ne se closent jamais que provisoirement et, donc, se trouvent régulièrement ré-ouvertes. 4) Ce qui ré-ouvre le parler de l'animal politique, c'est qu'il n'a pas pu ne pas faire quelque chose au monde pour vivre, sa nature et/ou la nature ne suffisant pas à cette tâche. 5) Le nom de ce faire n'est pas seulement *praxis*, mais d'abord *technè*. 6) Les opérations techniques que l'animal politique ne peut pas ne pas développer ne sont jamais stabilisées, elles sont historiques (la fin du monde de l'animal politique résulterait donc précisément d'une technicité irréformable et/ou devenue, pour une raison ou pour une autre, impérative). 7) Ces opérations instables ouvrent deux champs de question. La première : donnent-elles lieu à de la nuisance ? La seconde : sont-elles mises en

œuvre de façon injuste. Je précise que ni le nuisible ni l'injuste ne sont déterminés a priori dans leur signification : ils sont relatifs à des situations qu'il s'agit justement de questionner.

Je voudrais donner à penser que, dans tout ce raisonnement, ce qui peut non pas traiter mais ouvrir quant au faire une question qui ne soit pas toute d'obédience morale, c'est celle qui concerne le nuisible, notion dont Aristote dit, comme je l'ai maintes fois souligné dans mon travail, que le contraire est, selon les traductions, l'utile, et plus précisément, selon la lettre du texte, le convenant (*to sumpheron*). Cette convenance, il est vrai, Aristote la nomme dans la phrase où il fait aussi du juste et de l'injuste une matière à question et à discussion pour l'animal politique. Mais tout de même, il la dit séparément et avant. J'interprète ce geste de langage dans le registre du pensable tel que défini l'an dernier à l'orée de ce séminaire. Autrement dit je pense, même si ça n'est pas la pensée la plus classique, que l'opposition du convenant au nuisible ne recouvre pas celle du juste à l'injuste. Ce n'est pas que le convenant excède le juste, c'est que pour accéder à une certaine détermination de cette dernière notion, il ne faut pas, il ne faudrait pas d'abord, ce serait en somme le conseil d'Aristote, s'interroger sur elle. Ou bien, inversement dit, la question de la justice a des chances d'être mieux traitée si celle de la convenance a été traitée d'abord.

Qu'est-ce donc que cette convenance ? En quoi concerne-t-elle l'hypothétique beau faire dont je cherche à traiter ? C'est toute la question.

S'agissant de la réponse à cette question, je ne peux pour l'heure donner qu'une indication liée au fait que, d'une part, le *to sumpheron* aristotélicien a été traduit par « l'utile » et que, d'autre part, cet utile appartient à la classe de ce qui peut être. Ce qui peut être n'a pas de nécessité d'être. Est ainsi désigné par le propos d'Aristote lu à la lettre un accompagnement de l'existence qui convient – qui va avec la nature de cette existence – en ce sens qu'il est possible de s'en passer, de l'abandonner sur la route. Commence à nuire tout équipement de l'animalité humaine qui, sans être nécessaire, est cependant vécu comme tel. A été par là proposée mais est demeurée seulement pensable, c'est-à-dire insuffisamment recueillie ou lue (ou, autre hypothèse, recouverte) une voie de pensée où je chercherai à définir le beau dont je parlais plus haut : il s'agirait d'examiner comment nous pourrions faire en sorte que, dans ou avec cela même qui peut servir – au sein des utilités qui font la vie humaine – il y ait du non serviable. Qu'est-ce qui peut faire que l'utile ne passe pas tout à l'inévitable ? Pareille question nous obligera à prendre quelque distance avec la notion de fonction en ce sens qu'une fonction est ce qui, liant inévitablement un élément à un résultat, oblige à ce résultat.

Nous verrons que sa solution, si ce mot n'est pas trop prétentieux, ne tient pas seulement à la possibilité de débrayer la fonctionnalité. Elle tient aussi, et même surtout (c'est en tout cas ce que je voudrais soutenir), à la forme avec laquelle cette fonctionnalité peut se réaliser. Les formes dont les fonctions sont susceptibles ne sont pas nécessaires (par exemple, nous savons par toute l'histoire de la construction que la forme en ogive des voûtes gothiques n'est pas la seule manière possible de plafonner un bâtiment et de soutenir une charpente). Partant, elles détiennent la clé de la convenance véritablement utile. Et sont, en même temps, le lieu d'une beauté à chaque fois particulière (même exemple : la forme en ogive étant une forme parmi d'autres, sa beauté est relative à un mode de construction, c'est-à-dire à un état par définition historique de la technicité). Sur cette particularité du beau, il me faudra revenir.

Version sonore : [2](#)

Première partie

Qui aujourd'hui trouvera opportun de penser au beau lorsque la situation est pressante? Avec mes propositions sur le sujet, ne suis-je pas moi-même en train de me détourner des urgences ? Je retourne l'argument que ces questions impliquent : n'est-ce pas pour avoir pensé que le faire beau était sans conséquence majeure et jamais lui-même

urgent qu'un monde peut se retrouver au bord de sa fin ? Dans la phrase : « il y a plus urgent à faire que du beau » réside en fait un projet peu ou prou mais plutôt peu que prou assumé de perpétuation d'une conception du monde qui fait, qui aura fait de la beauté une valeur secondaire, juste un ornement de la vie. Il s'agit pour moi de penser contre cette conception ornementale. De la considérer même comme inconvenante et finalement indécente. Pourquoi ces mots ? Parce que d'une part, la notion de convenance me paraît pouvoir traduire littéralement le *to sumpheron* aristotélicien et parce que, d'autre part, le vocable « décence » vient du *decet* latin, lui-même généralement rendu par « il convient ». Le jeu des langues me met donc à l'esprit qu'entre convenance et décence et, symétriquement, entre inconvenance et indécence il y a rapport. Ce n'est pas tout. Je veux souligner aussi que « décor » et « décence » sont apparentés. Et que notre affaire ce devrait être de demeurer dans cet apparentement. Si nous sommes des animaux techniciens, si nous ne pouvons pas vivre sans faire produire le monde, si en ce sens nous ajoutons à ce qu'il y a déjà quand nous venons à la vie un décor qui convient mieux (qui rend ce qu'il y a plus convenant), encore convient-il (la répétition de ce verbe me paraît inévitable ici) que ce décor soit décent. Ce que j'appelais il y a un instant « ornement » n'est pas un tel décor mais un excès – une indécence – dans la décoration du monde à laquelle nous ne

pouvons pas ne pas nous livrer. Il y va d'un trop de décor, d'une sur-production, d'un sur-produit qui affecte le faire – le produire – auquel nous consacrons notre temps. C'est en raison de ce sur-produire que, pour reprendre les concepts d'Aristote dont je disais qu'ils seraient ma base de réflexion, l'utile verse dans le nuisible.

Toute cette analyse doit beaucoup à la méditation de textes souvent lus sans bienveillance. Ces textes sont d'Adolf Loos. Parmi eux, *Ornement et crime* auquel je suggère donc que nous nous référions sans considérer comme une parenthèse refermée leur modernité. Quelque chose a été dit là qui nous regarde encore. Au-delà, deux questions peuvent être dégagées de mon actuel propos. La première voudrait que je localise les lieux et les motifs de la surproduction dont je viens de dire l'idée générale, la seconde que j'en décrive les manifestations. Comme j'ai parlé ailleurs de ces deux questions et que, même dans un séminaire, le temps m'est compté, je n'y reviendrai pas ici sauf pour dire que l'un des traits qui aura obscurci notre compréhension de l'utile et nous aura accommodés à la surproduction, c'est, précisément, la commodité. Cette notion a été, avant les modernes en art, travaillée par Rousseau. Elle désigne un avoir à disposition qui, enrobé d'apparences séductrices, ne sent plus sa condition. Elle autorise une facilitation et un divertissement dans l'usage tels qu'à la

relation d'usage rien ne résiste. Il se pourrait qu'au contraire l'utile, le seulement ou le juste utile, tienne à une sorte de résistance. Il serait ce qui, non pas mal commode mais incommode, n'est pas absorbé dans la modalité de l'usage. Ou ce qui, dans l'utilité même, ne se laissant pas faire, ne se laissant pas tout prendre dans le servir, persiste à solliciter une sorte ou une autre d'attention.

Dans ces conditions, la critique du durable à laquelle je me suis livré dans la séance précédente peut-elle demeurer pertinente ? N'y a-t-il pas entre la résistance dont je viens de parler et la durabilité d'une condition d'usage un rapport à prendre en compte ? Nous sommes là assurément devant une difficulté conceptuelle que je propose d'aborder avec patience : elle ne se résoudra que peu à peu. Pour commencer, reportons-nous au concret de quelques cas.

Le premier, ce sera celui de l'automobile. Voilà un objet utile d'abord vécu comme une convenance. Cet objet est devenu bien plus commode qu'il n'était. Mais plus il est allé dans ce devenir, plus en même temps il s'est trouvé bourré d'ornements qui n'ont guère à voir avec la fonction que son nom désigne. Une automobile n'est plus aujourd'hui seulement un mobile auto-tracté grâce à l'implication en lui d'un moteur. Sa fonction première a été agrémentée d'utilités complémentaires dont nous pouvons nous

demander si, à partir d'un certain stade d'évolution, elles ne lui ont pas fait passer un seuil de commodité tel qu'elle est entrée non pas seulement quantitativement mais bel et bien qualitativement dans le régime du surproduire. Si nous pouvons estimer que l'adjonction d'un système de récupération de la chaleur du moteur afin de chauffer l'habitacle par temps froid et celle de portières dotées de vitres ouvrables pour, au contraire, aérer cet habitacle par temps chaud n'était pas inutile, que dire en revanche quand ces fonctions complémentaires deviennent pour l'une une climatisation alimentée par un gaz spécifique et pour l'autre un mécanisme qu'un banal appui sur un bouton suffit à commander ? Je note qu'avec ces améliorations l'objet global passe de l'état de mécanique à celui de machine complexe dont la maintenance et la réparabilité échappent à ceux qui en ont l'usage. La même remarque vaut pour l'ouverture et le verrouillage des portes qui équipent les wagons des trains que nous empruntons régulièrement. Il s'agit là d'innovations et, c'est au fond la même chose, de complexifications. Ces complexifications ont des conséquences esthétiques en ce sens que les dispositifs qu'elles font fonctionner ne se présentent pas comme naguère se présentaient les manivelles, les clenches ou les verrous (le paysage technique est donc bien changé), mais elles sont d'abord fonctionnellement ornementales et, sur ce même registre de la fonctionnalité,

indécentes. Elles le sont en ce sens que, je le répète, elles augmentent la dépendance de ceux pour qui elles sont sensées être utiles et qui, je le répète encore, ne sont plus en état, du moins dans leur plus grand nombre, d'assurer la maintenance de la fonction. Non seulement, comme le drogué au fond, ils ne peuvent plus rien à la situation qui leur est faite mais encore ils ne peuvent plus appréhender les éléments constitutifs de cette situation. Celle-ci ne s'expose pas. Il y va d'une sorte de prestidigitation : des effets arrivent sans que cette arrivée elle-même soit sensiblement perceptible. J'interpéterai de cette manière la formule de Lyotard d'où je suis parti la dernière fois : « qu'il n'arrive plus rien » veut dire qu'il n'arrive plus rien d'appréhensible sensiblement (je donnerai un contre-exemple tout à l'heure afin d'illustrer ce que peut être pareille appréhension). C'est à l'existence d'arrivées imperceptibles dans leur fait que je lie la notion de sur-production.

Il est bien entendu d'autres cas de complexification que ceux que je viens d'évoquer. Qu'il s'agisse du passage de l'appareil photo mécanique à sa modalité numérique, ou même de la pré-disposition des services disponibles dans ou depuis les interfaces de nos ordinateurs, c'est la même logique surproductive qui opère. Les concepts mis au point par Simondon pour penser l'histoire des techniques comprennent-ils cette logique ? Je laisse cette question

ouverte, disant seulement ici que ce qu'il faudrait étudier, ce ne sont pas seulement des modes d'existence des objets techniques, mais aussi leurs modes d'expérience. En tout cas le monde où aura régné la surproduction n'est pas tant qu'on veut souvent croire un monde qui aura changé et où, par conséquent, seraient arrivées de nouvelles fonctions. Ce serait plutôt un monde qui aura su, qui sait toujours modifier par enrobements successifs les façons de porter un certain nombre de fonctions stables à la réalisation. Et qui, ce faisant, a su de plus en plus grandement indus-trier, c'est-à-dire pour moi secréter, soustraire à l'aperception, cette réalisation. Les motifs de tout ce mouvement productif ne sont pas critiquables seulement dans les termes d'une économie et, aujourd'hui, d'une écologie dont les concepts essentiels sont ceux d'usage et d'échange, ils le sont aussi, et d'ailleurs l'ont été (j'y reviendrai en fin de séminaire) dans ceux d'une esthétique. Ce dernier registre de critique a-t-il décidément moins part à l'urgence que les deux autres ? Je retournerai l'objection en revenant au vocabulaire paulinien : l'espérance par hypothèse pressante (ou urgente) en un autre monde n'implique-t-elle pas de penser comme on ne pense pas déjà ? En jeu dans cette affaire : une foi, c'est-à-dire une certitude invraisemblable et pour l'heure non partagée. La question retournée devient donc celle-ci : un monde qui n'a pas le sens de l'urgence ne

fait pas son affaire de la plus simple esthétique de ce qu'il produit, il n'y croit pas. Ma thèse, c'est de dire en conséquence que l'urgence, à condition que nous ne fassions pas de rétention (je vais revenir bientôt sur ce terme) devant elle, nous conduit à cette foi que, contrairement à ce que nous croyons aujourd'hui de manière dominante, la complexification et/ou l'innovation ne sont pas notre destin. Et que nous avons d'ores et déjà en ce monde, même si, encore une fois, il n'y croit pas, une tâche, celle de simplifier, et cela non pas pour faciliter des usages, non pas parce que de meilleurs accommodements pourraient en résulter, mais pour la raison que, par définition, le simple ne tient pas à l'ornementation fonctionnelle de la surproduction. Autrement dit, il ne tient pas à la puissance qui constitue elle-même la situation de l'urgence.

À l'inverse du complexe, le simple n'est pas fait de plis et de replis. Pour le définir, je proposerai deux cas. Pour indiquer le premier, j'emprunterai librement à une remarque de Kant disant en substance que le funambulisme et la prestidigitacion ne sont pas des arts au même titre. Le second, auquel j'ai fait allusion déjà tout à l'heure, ne peut produire son effet qu'à la condition d'en cacher les ingrédients. Dans le cas du funambule, en revanche, dont la performance n'a rien de facile (sur ce point les deux arts sont comparables), tout ce qui concourt à la

production de l'effet est exposé. C'est dans cette exposition, encore une fois bien autre chose que la facilité, que réside la simplicité.

Mon second cas sera un jeu d'écriture mathématique :

Formule complexe :

$$1 + 2 + 3 + \dots + 98 + 99 + 100 = ?$$

Seconde écriture de la formule :

$$100 + 99 + 98 + \dots + 3 + 2 + 1 = ?$$

Alignement des deux écritures :

$$1 + 2 + 3 + \dots + 98 + 99 + 100 = ?$$

$$100 + 99 + 98 + \dots + 3 + 2 + 1 = ?$$

Lecture verticale synthétisant les deux lignes :

$$101 + 101 + 101 + \dots + 101 + 101 = 101 * 100$$

Cette écriture simplifie la perception du problème. Elle fait apparaître cette règle : la somme d'une suite de $n+1$ nombres est égale au produit $n(n+1)/2$

Ce que l'on peut voir ici, c'est d'une part que le simple n'est pas nécessairement ce par quoi on commence, d'autre part qu'il peut être la condition de sortie d'un problème, enfin que son opération (car il y a bien là opération) lie cette sortie non pas à la modification de la teneur de l'écriture (à ce qu'il y aurait à en comprendre) mais à sa présentation. C'est un certain engagement dans la perception, une certaine façon de faire voir qui fait littéralement paraître – qui donne parution – à ce que l'on cherchait à savoir. Cette parution n'est pas éloignée de ce que tout une

modernité a cru bon de désigner sous le vocable « d'intuition ». Je rappelle au passage 1) qu'en latin *intueri*, d'où vient « intuition », c'est voir 2) que la déduction a pu être définie par le mathématicien Descartes comme une procédure ou une opération consistant à rendre intuitonnable ce qui dans un premier temps échappe à la clarté et à la distinction de l'intuition.

Le cas que nous venons d'observer ne peut évidemment que nous intéresser nous autres qui avons journallement affaire à des écritures informatiques requérant d'une machine qu'elle exécute pas à pas une série de consignes chacune dépourvue d'ambiguïté sémantique, c'est-à-dire définies rigoureusement du seul point de vue formel. Il ne me serait pas difficile de montrer que si nous ne comprenons rien au vrac de ces écritures alignées sans clarté dans la disposition, que si ce vrac nous semble bien capable de nous embarquer, si nous sommes désorientés et perdus, ce n'est pas seulement en raison du caractère formel de l'écrit, c'est aussi et même d'abord en raison du caractère complexe de la présentation de cet écrit. Il est sans doute facile à un informaticien travaillant à la rédaction de codes sources de reprendre ici et là, au nom de la facilité mais sans regarder de trop près à l'allure du tout, des blocs d'écriture qui ont déjà fait ailleurs la preuve de leur efficacité fonctionnelle. Est-il pour autant impossible à cet informaticien de

présenter clairement et distinctement l'ensemble des lignes de code qu'il produit ? La réponse est évidemment négative. Qu'il en soit ainsi signale qu'il existe des manières qui ne sont pas équivalentes.

Version sonore : [3](#)

Deuxième partie

Comment comprendre que nous nous retenions dans la conviction qui nous fait penser qu'au foisonnement surproductif il n'y ait rien à opposer et que, partant, ce foisonnement soit inévitable ? Pourquoi ne croyons-nous pas que nous pouvons produire plus simplement ? Ne nous comportons-nous pas comme si ce que nous disons espérer n'avait rien d'imminent et ne pouvait pas l'être ? Ce faisant, nous dissociions en nous espérance et urgence. Cela revient à dénier l'urgence. « Je sais bien », nous disons-nous, « qu'il ne faudrait pas tarder à simplifier (à ne pas surproduire), mais quand même la complexité (la surproduction) est inévitable ». Nous retournons l'espoir : au lieu d'impliquer l'imminence, ce sentiment en vient à porter sur un report d'échéance. Nous nous disons alors : « pourvu que soit retardé le moment de faire les comptes », pourvu que soit retardé ce que Paul appelait le temps ou le moment de la « justification ». Toute une appréhension du durable comme développement encore et

encore du produire tient là son fondement psychique.

Je vais revenir ici sur cette notion : l'imminence. Ce que gagne celui qui liant espoir et urgence, ne reporte pas l'échéance d'un changement dans l'appréhension des choses, c'est l'idée que le moment n'est plus à la gestion en dernière analyse conservatrice, mais que déjà une gestation d'essence libératrice a commencé son cours : les éléments sont déjà donnés, son annonce est passée déjà [2](#). Certes cette liaison entre espoir et urgence n'est pas probable. Certes elle n'est pas chrono-logique. C'est-à-dire : certes elle n'a pas de calendrier et certes elle n'est pas raisonnable. Elle est donc bien, j'y reviens, affaire de foi, cette dernière attitude mentale impliquant de faire valoir en soi ce que les esprits raisonnables (ceux du « cercle de la raison » pour reprendre une expression qui fait florès aujourd'hui) jugent éminemment improbable. Or c'est un argument de Paul que si le thème d'une foi avait l'allure du plausible, il n'y aurait pas à y croire, ce serait un savoir beaucoup plus ordinairement réaliste.

Revenons dès lors à l'ouvrage d'Olivier Boulnois qui m'a servi d'introduction à toute cette méditation. Parlant du croyant (c'est bien ma question : croyons-nous en un avenir – en un advenir, en une arrivée – qui ne serait pas le prolongement ou la reconduction de ce qui est déjà ?), Boulnois donne deux définitions de

l'espérance. D'abord il écrit p. 243 : « La vie nouvelle transpénètre déjà la vie quotidienne : d'une part, l'homme continue à vivre dans ce monde, dans la vie qui lui est donnée de fait, ce que Heidegger appelle la « facticité » ; mais d'autre part, la vie de foi brise la vie facticielle. Il y a donc une tension : le croyant s'efforce de vivre authentiquement, d'actualiser en lui la venue du Royaume, mais la soumission au monde et à son ordre ne disparaît pas. Vivre dans ce risque, dans cette vibrante tension, cela s'appelle l'espérance ». Et, beaucoup plus loin dans son ouvrage, p. 630, nous pouvons lire ceci : « L'espérance est en elle-même le dévoilement de l'objet du désir, conformément à sa forme propre, à sa temporalité propre, l'imminence ».

Comme on voit, l'espérance implique dans sa première définition une fois le mot de « tension », et une autre celui « d'imminence ». Avant de commenter la formule d'aboutissement, c'est-à-dire la seconde définition, concernant « le dévoilement de l'objet du désir », examinons l'un après l'autre ces deux mots.

Premièrement, donc : « tension ». Chacun doit ici admettre que l'espérance n'est pas un savoir. Son affaire n'est pas ce qui est sûrement mais ce qui peut être. « Ce qui peut être », soit dit au passage, est une formule avec laquelle il est possible de définir chez Aristote la technique dans sa convenance. Il

se pourrait qu'à l'entame toute technique soit un espoir de convenance et qu'ensuite son développement et son exploitation déçoivent cet espoir. Mais disons ici plus généralement que l'espérance désigne ce que nous posons comme pas tout à fait impossible. Ou ce que nous estimons avoir une chance d'être en raison de conditions qui ne sont pas dominantes dans le monde comme il est déjà, car si elles y dominaient, il suffirait de nous nous fions aux ressources de la domination pour envisager le futur. Partant, il n'y aurait pas espoir. L'objet d'une espérance est considéré comme ni impossible ni prévisible. Il n'a pas de probabilité calculable. Qui espère est donc bien en tension avec la ligne de développement des causes et des effets. « J'espère qu'il fera beau demain » n'est pas loin de signifier : « il n'est pas impossible qu'il fasse beau demain quand bien même j'ai des raisons de penser que ce ne sera pas le cas ». Mais qu'est-ce qui peut faire qu'on s'écarte des raisons (je souligne particulièrement ce mot) qu'on a de penser, et que d'ailleurs on n'abandonne pas absolument puisqu'on a seulement l'espoir qu'elles n'aient pas toutes raison ? Qui espère pense doublement et considère le monde comme probablement voué à se continuer (s'il espère seulement, c'est qu'il envisage comme tout à fait possible, et même logique, cette continuation) mais aussi comme susceptible de ne pas se continuer et même, d'une certaine manière, comme appelé à cela (c'est là l'objet de son

espoir). De là la question que je cherche à introduire : qu'est-ce qui peut instruire l'esprit d'une pareille division ? Cette question est cruciale. J'y répondrai en disant que si nous pouvons espérer, c'est que, fût-ce du fait de pas grand-chose, s'est un jour installé en nous un cas d'expérience, un cas pour cette raison que se réalisait là un improbable possible, c'est que, au sens vu précédemment chez Lyotard, il nous est arrivé quelque chose et que, de cette arrivée, il nous reste un souvenir dynamique. Ce souvenir est là, non subsumé, restant, parce que le sujet pour qui il est ne l'a pas amorti et ne l'a pas assimilé (il n'a pas compris, il n'a pas raisonné ce qui lui arrivait). Le sujet, le supposé sujet ne s'explique pas ce dont il a en l'occurrence mémoire. Une expérience est là en lui qui est – qui n'est que – l'occasion d'un sentiment. Je suis donc en train de lier l'espérance à l'existence d'un passage, un jour, par l'inexpliqué (en langage kantien : j'évoque une expérience que le sujet ne catégorise pas, qu'il ne détermine pas, mais qu'il réfléchit et même qu'il réfléchit sans cesse car elle lui reste toujours à expliquer). Ce qui provoque pareil passage et fait, donc, que nous pouvons ne pas désespérer de tout ce qui, venant du monde, nous y situe, ce sont des occasions qui font exception (registre du *kairos*) au cours, à la temporalité ordinaire des jugements synthétiques où des choses, précisément, il y a connaissance et compréhension.

Deuxièmement : « imminence ». D'abord ce mot renvoie à un temps qu'il n'est pas temps de compter et qui n'implique rien de stratégique. Ensuite, l'imminent n'est pas le menaçant. C'est seulement ce qui est dans l'arrivée. Par exemple, les tracés que le peintre Klee engramme sur un support en légère avance sur sa vue (puisque je soutiens que Klee travaillait et même revendiquait de travailler, à l'inverse des classiques, sans projet, sans vue d'avance ou, comme il disait, sans idée) mettent cette vue dans l'incessante imminence de leur opération. De même Cézanne dans son rapport au motif (il s'y fonde, disait-il). Mais un sujet dont la mémoire que je viens d'appeler dynamique est en train de se mêler à lui peut être dit aussi en rapport d'imminence à l'égard de cette mémoire. Je reformule là à ma façon ce que Lyotard évoquait avec insistance sous le nom de perlaboration. La perlaboration est une sorte de mémoire qu'une psychanalyse peut tout particulièrement activer et que Lyotard distinguait soigneusement de l'anamnèse. L'anamnèse est une remémoration dans laquelle le sujet est capable de dater ce dont il se souvient. Tout en se souvenant, il sait, ce sujet, qu'il n'est pas dans le temps que lui rappelle son souvenir. Il se sait à distance de ce qu'il était. Il sait que ce qu'il y avait pour lui n'existe plus désormais que sur le mode du souvenir. La perlaboration est autrement paradoxale. Elle ne laisse pas intact celui qu'elle affecte, elle le travaille actuellement,

elle le modifie dans son cours présent. Disons, pour à la fois jouer des connotations étymologiques du mot « imminent » et maintenir la comparaison avec Klee, que l'œil de la conscience, au lieu de surplomber le tracé du souvenir, est alors surplombé par lui. Au lieu que « je » regarde sa mémoire, c'est elle qui le prend dans son regard. « Ça me regarde », peut dire alors le sujet quand bien même il ne sait pas au juste pourquoi, comment et à quel point il est regardé par ce qui lui vient.

Peut-être y a-t-il des sujets dont la vie s'est passée jusqu'à présent (jusqu'au présent d'où tel ou tel sujet est supposé considérer sa propre événementialité) sans qu'ils se soient jamais sentis surplombés et peu ou prou perlaborés par quelque chose qui leur serait arrivé. Ce sont les mêmes sujets qui se retournent devant l'urgence et ignorent, ou plutôt dénie, l'imminence. Il en va de personnalités à qui rien au fond (aucun cas) n'est jamais arrivé. Elles se sont protégées ou ont été protégées de pareille arrivée. Autrement dit, leur moi n'a jamais été démuni. Je peux donc les dire sans faiblesse, et même sans faiblesse dans leur défense, sans faiblesse dans la défense d'un monde dont elles n'imaginent pas qu'il puisse les regarder et les surplomber en leur présentant des cas de conscience.

Tout ce propos est très risqué qui semble bien, en première approche, plaider contre les subjectivités munies en protections. Il me faudra donc par la suite apporter des précisions et, au sein de l'expérience que je pose ici comme souhaitable de la faiblesse, distinguer entre l'heureux et le malheureux. Je ne fais pour l'heure qu'une hypothèse à mon sens propre à fonder toute notion d'espérance et formulable comme suit : peut faire cas de l'imminence et avoir foi ou espérer dans l'urgence qui a fait un jour l'épreuve d'une faille, qui a été surplombé par l'arrivée de quelque chose le regardant et qui n'a pas pour autant forclos en lui le souvenir de cette arrivée [3](#). Dans le cas de Paul dont je suis les textes dans ce séminaire, cette arrivée correspond à l'épisode de la révélation – de l'éblouissement – qui l'a pour ainsi dire écrasé et conduit à vivre dans l'esprit d'imminence.

Que veut dire à présent cette idée que l'espérance serait « en elle-même le dévoilement de l'objet du désir » ? Et comment le temps de l'imminence se rapporte-t-il à ce « dévoilement » ? O. Boulnois donne une clé de réponse à ces questions quand, dans le premier des deux textes que je citais plus haut, il évoque le thème heideggerien de la facticité. Je vais le commenter ici dans un lexique qu'il propose lui-même, mais qui assurément n'est pas celui de Heidegger. Il nous invite, me semble-t-il, à penser à rebours que, dans une vie qui compte sur le temps,

dans une vie qui n'a pas le sens de l'imminence, le désir n'est pas sans objets (au contraire, il s'en propose beaucoup, il en est constamment tenté), mais ces objets sont factices. Ils ne se présentent pas clairement. Ils sont opacifiés, voilés, couverts d'apparences ou matières à projections (de sorte qu'on ne les désire pas pour ce qu'il sont, mais pour l'idée qu'on s'en fait, pour l'imagination qu'on en a). C'est cette opacité qui devient vaine avec l'espérance. Il apparaît, il se dévoile que ce qui se présente de manière dominante dans le monde actuel ne convient pas réellement, mais seulement imaginativement au désir. Dans le cas inverse, et pour le dire d'une manière qui implique au moins en partie le langage de la psychanalyse, ce n'est pas le réel du monde qui est désiré. Le désir s'affranchissant alors du réel, se livrant alors à l'imaginaire, la facticité se déploie.

Vu de l'extérieur, objectivement pour ainsi dire, le monde où ce déploiement a lieu est aussi bien celui du sujet qui ne se laisse pas happer par l'urgence que celui du sujet qui espère. Mais seul ce dernier, ainsi que le dit en l'occurrence fort bien Boulnois, l'éprouve dans une tension intérieure, dans le « comme non » dont nous avons parlé l'an dernier. Là même où presque tout l'appelle à vivre dans l'imaginaire et à perdre le sens du réel, là même où, donc, la facticité se déploie, tout de même, intérieurement, il évite cette facticité, il n'en est pas dupe. Quelque chose en lui fait

défaut à la puissance qui boute le réel hors de l'esprit dominant en ce monde.

Je vais à présent tenter de décrire cette situation selon le lexique que me propose un théoricien singulier auteur d'une *Philosophie de la photographie* et d'un énorme volume intitulé *Anthopogénie*, Henri van Lier. Van Lier proposait de distinguer entre le réel et la réalité comme entre les notions d'indice et d'index. La réalité, c'est l'ensemble de ce que les humains désignent comme en pointant du doigt (index) à partir des schèmes de pensée qui sont à leur disposition. Le réel, c'est ce qui s'indique à eux et que leurs schèmes n'absorbent pas, si bien qu'ils ne le comprennent pas. Quand il utilise la notion de schème, Van Lier ne peut pas ne pas savoir que Kant, le premier sans doute, lui a donné un sens et une fonction. Le schème est alors une fonction de l'imagination ou, mieux, ce qu'active cette faculté lorsque, sous la pression de la sensibilité affectée par le divers des intuitions sensibles, elle entre en fonction afin de permettre à l'entendement de conceptualiser, de comprendre et finalement de classer ce divers. Il s'agit en dernière analyse, pour le dire dans le langage de Van Lier, de ramener la diversité des indices, soit ce que chacun sent, à des catégories déjà élaborées. Mais, en subsumant ainsi l'indicialité ou la phénoménalité du monde sous des concepts disponibles, l'esprit retourne cette indicialité : elle est finalement indexée par ou à des

capacités de classement existant déjà [4](#). Selon Kant, la subsomption est une fonction spontanée de l'esprit humain. Ainsi son fonctionnement est-il supposé s'enclencher à partir du moindre phénomène sensible, dès que la phénoménalité a lieu. Nous ne pouvons pas, nous ne pourrions pas nous empêcher de chercher à comprendre en ramenant la diversité de nos intuitions sensibles à des catégories de compréhension dont nous sommes ou serions les tribuns.

Il arrive pourtant, et c'est l'affaire de Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, que le fonctionnement de la machine à classer l'expérience que serait en somme l'esprit échoue. Voici que cette machine se trouve dans l'état d'un embrayage qui patine. Elle ne trouve pas de concept et d'abord pas de schème sur lesquels accrocher ce qui, la sollicitant, la met en mouvement. Ne cessant alors de revenir sur la donnée de fait qui l'active (sur cette certitude sensible qu'il y a quelque chose), cherchant à classer cette donnée mais sans trouver le mot ou la catégorie qui pourrait résoudre ou clore sa quête (et donc l'apaiser), elle tente sans cesse, mais en vain, de ré-embrayer. Dans ce genre de cas, c'est la temporalisation du réel qui n'aboutit pas. Le sujet ne parvient pas à dire et à faire ainsi passer ce qui lui arrive. Lui reste alors ce que Kant a appelé un sentiment dont il peut réfléchir mais non déterminer la teneur.

Ma thèse dès lors est double. Elle est d'abord que la structure de ce qui est ici nommé « sentiment » et celle que nous avons trouvée dans l'analyse de la tension et de l'imminence sont semblables. Elle est ensuite, et par conséquent, que le sujet qui n'entre pas dans cette tension et cette imminence est un sujet que nul cas de sentiment n'aura affecté ou qui, entretenant un rapport essentiellement catégoriel aux données de l'expérience, s'en protège. De là que j'avais trouvé utile l'an dernier de polémiquer avec un article du journal *Le Monde* encourageant telle ou telle entreprise se faisant forte de développer, à propos des œuvres d'art, un savoir regarder. Il suffirait de généraliser cet encouragement à tout objet et à tout cas de rapport sensible au monde pour prémunir les sujets du risque que semble bien être alors l'étonnement. Tout un rapport à la puissance déterminante de la connaissance tend en dernière analyse à écarter ceux qui s'y trouvent confiés de l'expérience devenue secondaire de la tension, de l'imminence, du dévoilement de l'objet du désir.

Version sonore : [4](#)

Troisième partie

Qu'est-ce qu'un humain converti par l'urgence, vivant dans la tension de la foi et/ou de l'espérance et/ou de l'imminence peut faire dans le monde ? Pour Paul, comme nous

allons voir, sa puissance est limitée à et par la faiblesse qui s'est révélée à lui dans l'épreuve de l'urgence (c'est même un fruit de cette épreuve que de se savoir désormais de peu d'envergure, de ne plus se penser dans la suffisance, de s'être trouvé démuné, etc.). Ce qui m'intéresse, c'est de repérer où le texte paulinien place cette faiblesse et cette limite de puissance : elle est en l'occurrence une impuissance au beau. L'humanité de Paul ne peut pas ce que les anciens, tel encore Platon, désignaient par cette expression à lire comme un ensemble : le beau et le bien. Cet ensemble n'est pas, ne serait pas, comme le craignait au demeurant déjà le même Platon, à portée d'humanité : pour revenir à un mot déjà employé ici, elle n'a pas, elle n'aurait pas la gestation de cette double qualité. Le beau relève ou relèverait d'un mode d'être capable d'activer plus parfaitement que l'humain. Ce mode d'être est ou serait proprement sur-humain. Il est ou serait divin. C'est ici que s'est ancrée la métaphysique religieuse. Mais c'est ici aussi que, tout en en venant à une lecture littérale du texte paulinien, je vais, et pour cette raison même, pouvoir produire de ce texte une lecture que je dirai non pas profane mais, pour me distinguer du sens de ce dernier mot chez Agamben, laïque. Au fond il s'agit de lire Paul, dont l'écriture ne saurait être déjà toute chrétienne puisque la tradition de pensée qui peut se nommer ainsi n'est pas encore constituée au moment où il écrit (justement, elle ne fait que s'entamer) en le

soustrayant à cette tradition. Et ce faisant de récupérer, si j'ose dire, la critique que Nietzsche formule dans la *Généalogie de la morale* à l'encontre de l'impuissance dans laquelle la pensée chrétienne aura selon lui tenu l'humanité.

Arrêtons-nous sur le passage où Paul dit ou dirait, selon une traduction convenue, de l'humain que « le bien qu'il veut, il ne le fait pas » tandis qu'il « fait le mal qu'il ne veut pas ». Le français « faire » peut traduire le registre des trois verbes impliqués dans le texte de référence (*ergazesthai*, *poiein* et *prattein*) mais sans rendre compte, et pour cause, de ce qui peut séparer ces verbes. Très exactement (cf Olivier Boulnois p. 300, repris p. 539), Paul écrit dans Romains 7, 18-19 : « τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὐρίσκω. Οὐ γὰρ ὃ θέλω, ποιῶ ἀγαθόν : ἀλλ'ὃ οὐ θέλω κακόν, τοῦτο πράσσω ». Boulnois propose, ce qui est déjà pas mal, de rendre ce passage par : « Vouloir est à ma portée, mais accomplir ce qui est beau, je n'y arrive pas. Car ce n'est pas ce que je veux, le bien, que je fais ; mais ce que je ne veux pas, le mal, c'est cela que je pratique ».

Le texte de Paul a un rythme fait de symétries apparentes où jouent subtilement tantôt la présence, tantôt l'absence d'articles susceptibles de nominaliser ou pas des adjectifs et dans lesquelles se nichent

successivement une position quant au vouloir, quant au beau et quant à l'agir. Pour en rendre compte, je propose la traduction suivante qui ne parvient pas à garder la sobriété du rythme mais, je crois, en explique la teneur : « le vouloir en effet est à demeure chez moi, mais quant à accomplir le beau, je ne trouve pas. Ce n'est pas en effet en tant que je veux que je fais du bien : mais ce que je ne veux pas – le mal –, de cela je fais matière à action ». Dans ce qui suit, je vais justifier cette traduction en laissant pour commencer de côté la thèse sur le beau, thèse sur laquelle je reviendrai lors de la prochaine séance.

Ce qui est clair, et que voit bien Boulnois, c'est que Paul fait une différence entre le registre du *poiein* (« je fais du bien ») et celui du *prattein* (« du mal dont je fais matière à action »). Cette différence peut rappeler aux philosophes les propos que tient Aristote quant aux mêmes mots. Mais Paul avait-il, à quatre siècles de distance, ces propos en tête ? On trouve certes chez lui à l'occasion un rapport plus ou moins allusif au langage de l'époque platonicienne [5](#), mais qu'en est-il à ses yeux et en son temps de la leçon aristotélicienne ? Il est sûrement plus judicieux de le comprendre comme un auteur des temps romains et de rappeler que dans ces temps, on s'était doté d'un système juridique qu'ignoraient les Grecs. Dans son livre *Une histoire des droits dans le monde*, Jean-Louis Halpérin définit les traits et conditions

de ce système. Il commente l'installation au sein du droit romain d'une magistrature particulière, celle des préteurs. « Ces magistrats », écrit-il, « étaient chargés (...) d'organiser les procès (...). Depuis le II^{ème} siècle avant notre ère, après son élection annuelle, chaque préteur exposait dans un édit les actions qu'il allait reconnaître, constituant ainsi un stock d'actions (et non de sentences, la décision qui tranchait le procès étant renvoyée pour chaque cas à un juge désigné pour la circonstance et pris dans les classes supérieures) qui élargissait les possibilités d'accès à la justice ouvertes par la loi des XII Tables ». IL s'agissait, ajoute le même auteur, d'une « modalité, très originale, de création de règles procédurales et substantielles ».

Ce propos m'intéresse pour cette raison d'abord qu'il évoque une institution certes plus tout à fait récente mais assurément en pleine activité au temps de Paul. La notion d'action qu'il définit a deux traits : elle est, comme nous venons de le lire, « création de règles procédurales » susceptibles de rendre jugeables des cas de conduite et elle est reconnue comme telle, avec cette fonction, dans un édit. Quand Paul parle du mal qu'il ne veut pas mais à propos duquel il agit, n'est-ce pas cette notion qu'il implique ? De ce dont nous ne voulons pas et que nous désignons comme mal, nous faisons et, au moins, nous tentons de faire action en justice. Si,

extrapolant, je rapporte cette thèse à ce que j'appelais dans une précédente séance la base aristotélicienne de mon propos, je dirai que chacun d'entre nous (le texte de Paul est écrit à la première personne) s'efforce de faire procès, c'est-à-dire de mettre en discussion tantôt ce qui lui paraît nuisible, tantôt ce qui lui semble injuste, et cela afin de sentence, par extension dans mon hypothèse de lecture, de politiser ce dont il ne veut pas et dont, partant, il demande la désignation comme un mal. La politique, la juri-diction, le dire ce qui est de droit et ce qui ne l'est pas est bien ici affaire de volontés qui cherchent à se faire reconnaître et, de là, à faire sentences.

Cependant, nous le savons, Paul n'a pas pour perspective de centrer la vie du croyant sur la loi et son formalisme tranchant. Ce qui l'intéresse et qu'il notifie dans le propos rythmique et synthétique que je cherche à comprendre, c'est de dire deux choses. La première, que le bien que nous pouvons faire n'est pas, lui, affaire de volonté (mais, chez lui, de charité). La seconde, que nous ne parvenons à faire loi que de ce que nous ne voulons pas. Il en va, il en irait au fond d'une critique de la politique : nous ne politisons qu'à propos de ce que nous ne voulons pas, nous ne parlons politiquement que de ce qui ne nous convient pas. Le bien, le bon restent en dehors de la discussion quand bien même ils existent puisque, de fait, il nous arrive de les faire. Or qu'est-ce que ce faire sinon, ainsi

que je le signalais l'an dernier en citant un texte de Victor Segalen, ce qui se produit par notre fait, ce qui passe par nous quand nous faisons sans vouloir faire ? C'est comme si l'utile et le juste étaient ce que nous opérons quand nous ne sommes pas dans le domaine du refus où la volonté excelle. Nous ne voulons pas le bien, nous n'en faisons pas procès, nous ne l'accomplissons pas en vue d'une reconnaissance dans les termes d'un droit formulé. Non, tout simplement, nous le faisons. Ainsi par exemple, de ce que je porte secours à mon enfant qui pleure ou de ce que j'effectue un geste de tendresse amoureuse, il n'est pour ainsi dire pas question. Il n'y a pas à faire procès et débat de pareils gestes : ils ne sont pas délibérés, ils ne résultent pas d'une sentence, ils sont tout simplement effectués.

En dernière analyse, Paul, tout en réservant le verbe faire à une opération qui ne s'inscrit pas dans le champ actif du vouloir, définit une double ligne hiérarchique. Sur l'une s'alignent le mal, le bien et le beau, sur l'autre, parallèlement, l'agir, le faire et, troisième terme dont je n'ai pas encore ici parlé, le *katergazesthai*. Comment traduire ce verbe ? Il comporte un mot riche de significations chez Platon et Aristote : *ergon*, parfois rendu par travail, plus souvent par œuvre mais où résonne encore les notions d'organe et d'organisation. Si l'on veut bien noter qu'il est le seul dans le texte de Paul à ne pas être dit à la première personne, on devra penser que

son effectuation n'est pas posée comme se trouvant sous la coupe du sujet humain. Et c'est bien ce que confirme la phrase. Si je trouve dans mon domaine la volonté, je n'y trouve en revanche pas la capacité d'accomplir (le dictionnaire propose aussi : « parvenir à », « obtenir ») le beau. Il faut toutefois préciser ce qu'il en est de cet accomplir. Car le verbe employé par Paul est en grec un composé. Il est fait d'un autre verbe, *ergazesthai*, qui veut dire « travailler », « mettre en œuvre », « participer à une réalisation », et d'une préposition, *kata*, qui lui donne sans sens d'accomplissement. Que nous ne trouvions pas dans notre domaine le *κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν* pourrait donc signifier non pas que nous ne travaillons pas le monde, mais que nous ne nous trouvons pas menant nos opérations jusqu'au bout de la beauté ou que la beauté ne se trouve pas au bout de ces opérations, et cela même quand elles sont dans l'ordre du bien faire. En ce sens, il serait proprement utopique pour un humain de faire beau. La lecture que je dis laïque de Paul conteste cette affirmation. Lors de la prochaine séance, j'étudierai les propos de quelques constructeurs et opérateurs qui ont posé qu'il ne nous suffisait pas de mettre au monde des fonctions utiles et convenantes, c'est-à-dire des fonctions que nous pouvons au moins un temps juger bonnes, mais qu'il fallait encore ou en sus, pour faire mieux, s'occuper de leurs formes. S'intéresser à de tels propos, c'est *ipso facto* se décaler de Paul,

puisque c'est supposer, au contraire de lui, que le beau faire, s'il est un supplément au bien faire, peut se trouver dans la puissance humaine de faire. Le rapport à la puissance n'est pas le même ici et là.

Examinons plus avant cette affaire de définition. Dans la tradition aristotélicienne, ce qui est dans le registre d'une puissance est ce qui peut être. Mais à quoi et comment cette tradition nous propose-t-elle de penser quand elle dit que quelque chose peut être ? Elle implique en fait le possible dans un moindre être. Ce qui peut être n'est pas de pleine existence. Et c'est, entre autres, ce qu'un opérateur technique est susceptible, par mise en œuvre, par apport d'énergie, mener à ce stade de finition ontologique qu'est l'exister. Peut-être n'entendons-nous pas assez dans ce que nous disons là l'influence de cette petite préposition « en » qui a beaucoup occupé les philosophes Platon et Aristote à l'aube de la pensée occidentale. Elle implique en fait toute une métaphorisation de l'ontologie. Pour le dire schématiquement, elle nous conduit plutôt subrepticement à imaginer l'opérer – la mise en œuvre – comme un passage d'un lieu à un autre. Le possible, les possibles sont par elle supposés se tenir dans une sorte de réservoir où ils attendent pour ainsi dire d'être à l'occasion tirés ou réalisés, devenant alors des étants de pleine existence.

Le problème de cette métaphorisation qui n'est pas une obligation logique, (les stoïciens ont su le montrer dès l'antiquité en développant une autre ontologie [6](#)), c'est qu'elle conduit à penser l'opérer qui accomplit comme la fin en possibilités de l'être qui s'accomplit [7](#). Je voudrais montrer que cette pensée est susceptible de se corréler avec une conception du pouvoir. Elle peut autoriser une confusion entre puissance et pouvoir et, parallèlement pour ainsi dire, entre équipement et armement [8](#). Examinons ce parallélisme.

Qu'est-ce d'abord que le pouvoir ? C'est (j'ajoute ici ma contribution à la méditation que propose Catherine Malabou dans *Au voleur !, anarchisme et philosophie, pour une nouvelle critique de la domination*) ce qui réserve et se réserve la mise en œuvre d'une possibilité. Le pouvoir procède d'une retenue de la puissance en puissance. Faisant ainsi dans une certaine mesure stock d'au moins un possible, il confond ce qui peut être avec ce qui menace d'être. Il est ce qui fait menace d'un peut-être et il y parvient en produisant quant à ce qu'il peut une figure – une annonce, une sorte d'évangile – catastrophique et en traitant l'imminence comme la promesse d'un mal. Procédant de la sorte, il fait arme du possible qu'il retient en puissance et il tient l'opérer comme un armement.

Qu'est-ce dès lors, secondement, qu'une arme ? C'est ce qui détient en soi une possibilité menaçante qu'il vaut mieux ne pas activer. L'arme est en ce sens ce qui doit être écarté de l'imminence au sens que nous avons repéré précédemment. Elle est ce dont il est bon de ne pas accomplir la mise œuvre. L'esprit de rétention trouve ici bien sûr sa légitimation. Pour autant que signifierait l'idée de faire règle (comme chez Agamben ainsi que nous allons voir) ou statut (comme chez Paul ainsi que nous avons vu, Paul qu'Agamben relaie à sa façon) pour l'humanité d'un ne pas accomplir et d'un maintenir en puissance, sinon que le mieux que cette humanité puisse faire, c'est de tenir de la puissance en réserve, c'est de demeurer dans la rétention, laquelle n'est finalement pas autre chose qu'une épargne et, en ce sens, une économie du possible ?

Pareille question en implique deux autres. La première est de savoir si toute possibilité est comme une menace. Sur ce point, la ligne qui lie chez Paul urgence, espérance et imminence permet de répondre négativement. Mais il reste à savoir, et c'est la seconde question, si toute opération est vouée à être menée, c'est-à-dire à la fois anticipée et dirigée (je rappelle que « mener » et « menacer » sont des verbes de même famille) sur le seul mode de l'épuisement de la puissance qui la mène, au fond sans pouvoir elle-même rien d'autre qu'accomplir.

Autrement dit, faire, œuvrer, travailler, est-ce suivre une lancée jusqu'à épuisement de l'énergie disponible ou bien est-ce soi même en tant qu'opération, dans certain cas au moins, une source de possibilité et une relance du possible ?

À plusieurs égards, l'histoire des techniques montre qu'il n'est pas insensé de soutenir cette dernière hypothèse. Non seulement nos possibilités ne sont pas celles de nos ancêtres, non seulement ces possibilités sont nées de réalisations déjà opérées, mais encore bien des modifications survenues dans les systèmes techniques se sont produites hors des attentes de tel ou tel état de pouvoir qui les gérait. La découverte progressive des inventions, le fait que nous ne faisons pas au bout d'un certain temps ce que nous faisons avec un appareillage reposant sur les mêmes principes montrent que des possibilités sont, quoiqu'il en soit par ailleurs de leur économie, ouvertes par le travail qui s'effectue dans le champ même des fonctions et des fonctionnements. Il n'est donc pas nécessairement juste de penser qu'il n'y a a priori pas de dynamisme- pas de montée en puissance- dans ou depuis la mise en œuvre elle-même. De ce point de vue, la question de savoir si la création est ou non une croissance (ce qu'a priori signifie le vocable même) a quelque chose de décisif. Depuis les Pères de l'Église, ainsi que l'a fort bien rappelé l'analyse archéologique menée par Agamben sur le

sujet, la métaphysique a produit sa notion de l'économie pour soutenir l'idée que les humains ne pouvaient rien faire croître qui ne soit d'une manière ou d'une autre déjà inscrit dans un registre pré-établi de possibilités. La pensée d'Agamben m'a semblé et me semble toujours se tenir à cet égard sur une ligne critique. De là que je trouve pour le moins étonnant que le même Agamben en soit finalement venu à penser, dans *Création et anarchie*, qu'à la maîtrise de sa puissance – à la *maestria* – l'humain « n'a accès qu'à travers son impuissance » (chapitre 2 « Qu'est-ce que l'acte de création ? ») et à emprunter pour illustrer cette thèse au champ artistique. C'est étonnant, parce que pareil propos, même s'il s'écarte des positions économique-technicistes dominantes en ce qu'il ne recommande pas d'activer en totalité la puissance, même si, donc, il ne prend pas le parti de la toute-puissance, persiste au fond à penser la puissance comme pouvoir et la mise en œuvre comme opération en soi a-dynamique.

À la suite du propos que je viens de mentionner, Agamben écrit : « Seule la puissance qui peut aussi bien la puissance que l'impuissance est la puissance suprême ». Peut-être ne convient-il pas d'isoler, comme je le fais à l'instant, pareille phrase. N'est-elle pas tout de même en soi inquiétante ? Ne pouvons-nous pas y lire, en suivant certaines propositions de Catherine Malabou, une définition du principe du pouvoir et de la

gouvernementalité ? Que la puissance « suprême » soit aussi bien un pouvoir d'activer que de ne pas activer, n'est-ce pas ce que la tradition métaphysique nous a appris à penser comme l'attribut d'une volonté divine, c'est-à-dire surhumaine ? Quelle différence entre cette puissance et celle d'un armement menaçant ?

« Si toute puissance », poursuit Agamben, « est aussi bien puissance d'être que puissance de non-être, le passage à l'acte ne peut advenir qu'en faisant passer dans l'acte même la puissance-de-ne-pas ». De nouveau, j'interromps ma lecture. Car « faire passer dans l'acte la puissance de-ne-pas », n'est-ce pas dire qu'à l'actualisation d'une puissance il n'est pas, il n'est plus possible d'ajouter ? Comment penser dans ces conditions les notions tantôt de supplément, tantôt de réparation ? Cela ne revient-il pas à désabuser de l'idée d'un faire mieux ?

Toutes ces questions sont pour l'heure posées au niveau d'une ontologie générale et abstraite. Il est dès lors très remarquable qu'Agamben, pour les illustrer sans doute, mais aussi bien pour justifier le parti qu'il y prend, fasse en quelque sorte modèle d'un exemple qu'il va chercher dans le champ de la pratique – de l'activation, de la mise en œuvre – artistique. Ce n'est pas la première fois dans l'histoire que pareille méthode est empruntée et que la forge d'une idée d'art vienne en fait

substantiellement régler des questions qui, pour le dire vite, sont plus qu'artistiques. Il me faudrait du temps pour revenir sur ce point. Il est à mon sens de grand enjeu.

Reprenons donc ici seulement notre lecture d'Agamben. Le passage à l'acte, avons-nous lu, « ne peut advenir qu'en faisant passer dans l'acte même la puissance-de-ne-pas ». Juste après, sans transition, ceci :

« Ce qui signifie que si tout pianiste détient nécessairement à la fois la puissance de jouer et de ne pas jouer, seul Glenn Gould, cependant, peut ne pas ne pas jouer et, en reversant sa puissance non seulement dans l'acte, mais dans sa propre impuissance, joue, pour ainsi dire, avec sa puissance-de-ne-pas jouer. Face à l'habileté, qui nie et abandonne tout simplement sa puissance-de-ne-pas jouer, et face au talent, qui peut seulement jouer, la *maestria* conserve et exerce dans l'acte, non pas sa puissance de jouer, mais sa puissance-de-ne-pas jouer ».

Je voudrais discuter la fonction de modèle de cette interprétation de la *maestria*. Impliquant tout une conception de l'orchestration de l'opération musicale, elle ne vaut ni pour la pratique, en jazz, d'un pianiste comme Monk qui n'a cessé de rejouer ses propres partitions et de pousser ses *sidemen* dans leur façon de l'accompagner ni même, à mon sens, pour Gould en tant qu'il aura en jouant fait venir

des possibilités pianistiques. En outre, elle ne saurait se transposer à l'art, par exemple et encore une fois, d'un Paul Klee décrivant le moindre de ses gestes comme une croissance en toutes directions sur le tableau des possibilités picturales. Ces cas suffisent à ne pas valider l'idée que, au regard des possibles, le mieux soit de « reverser la puissance dans la puissance de ne pas ».

Version sonore : [5](#)

Quatrième partie

Reformulation : le pouvoir (*potestas*) n'est pas seulement un concept politique. Il y a une économie du pouvoir. Elle consiste à retenir la puissance (*potentia*) de la mise en œuvre. Agamben parle de « reverser » le pouvoir en pouvoir de ne pas. Quelle portée a l'idée de garder en pouvoir le fait de faire comme de ne pas faire ? Certes il y a ce que laisse entendre la phrase de Bartleby (*I would prefer not to*) et qui se place du côté d'une désobéissance non pas intentionnellement mais de fait efficace. Mais que se passe-t-il si on transfère la logique du *maestro* qui peut ne pas jouer à celle du propriétaire de capital qui peut ne pas embaucher ? Ou qui peut ici ou là ne pas ouvrir au travail sa puissance d'investissement, qui a la maîtrise de l'initiative ou qui parvient à se réserver, comme on le voit dans la définition du despote chez Aristote, la *dianoia*, c'est-à-dire

l'envisagement de la mise en œuvre ? Globalement, dans l'économie du pouvoir, la puissance est posée comme initiale. La conséquence est d'interdire de dynamique – de puissance – ce qui est posé comme devant venir en second. Pareille conception ne peut pas ne pas dévaluer, je vais y revenir, les idées de supplément, de réparation et d'amélioration 9. Elle suppose que nous ne saurions rien faire sans avoir au préalable, sous une forme ou sous une autre, une idée ou, selon un langage qui a obsédé les interprètes chrétiens de Paul à partir d'Augustin, une volonté ou encore, en un langage cette fois plus moderne, une intention, toutes trois (volonté ou idée ou intention) en dernière analyse posées comme décisives. Je propose pour ma part d'accorder de la potentialité et de la dynamique au second lieu et de le penser en conséquence comme non secondaire. N'est-ce pas du reste la situation réelle de l'humanité ? Aucune génération ne fait rien à partir de rien, toutes opèrent dans un monde déjà lancé et déjà opéré par ceux qui les ont précédées ; elles en poursuivent donc le travail. Quand bien même, donc, nous aurions des idées nouvelles, des perspectives, de la *dianoia* quant à ce que nous allons nous mettre à faire, ces idées, ces perspectives, cette *dianoia* ne peuvent de toute façon pas se réaliser sans impliquer un rapport, qu'il soit de déblayage ou seulement de modification, à ce qui est déjà et qui a été lui-même autrefois œuvré.

Toute initiative de faire déplace ce qu'il y a déjà et se trouve par conséquent elle-même toujours réellement seconde quoiqu'elle veuille croire quant à elle-même. D'une manière générale, toute question que se pose une génération quant à ce qu'il convient qu'elle fasse semble a priori cadrée par les trois solutions suivantes : soit conserver ou imiter ce qu'il y a, soit le modifier (cas de modernisation), soit l'évacuer (cas de modernisme). En réalité, il est une quatrième solution, celle de la modernité *stricto sensu*, qui consiste en la production d'un écart. Mais pour envisager cette quatrième solution, il faut se référer à une ontologie capable de penser d'une part l'être moins comme un site auquel des propriétés sont attribuables que comme un état de fait dynamisable, d'autre part le possible moins comme un futur que comme une gestation en cours et enfin la production moins comme la réalisation d'un projet que comme un processus pour ainsi dire fœtal.

Deux remarques : 1) nous pourrions penser, comme dans l'esprit des stoïciens, que rien n'est jamais défini ni doté d'attributs définitif. Suivant la logique stoïcienne, nul arbre n'est jamais absolument vert. Non, les arbres verdoient et verdoieront. 2) « Aux entités qui sont appelées à être selon nos programmes de profits (*futura* : « ce qui sera »), il convient de préférer les entités qui sont appelées à naître, et renaître, et renaître encore (*natura* :

« ce qui naîtra ») » (Yves Citton et Jacopo Rasmi, *Génération collapsonautes, Naviguer par temps d'effondrement*, Seuil, 2020, p. 85).

Sur cette base, relisons Paul encore une fois littéralement, sans supposer son propos engagé dans l'ontologie et la métaphysique que je viens de discuter. Comment comprendre l'énoncé : « le vouloir en effet est à demeure chez moi, mais quant à accomplir le beau, je ne trouve pas » ? L'interprétation la plus sanctifiée (c'est le cas de le dire) trouve son commencement le plus substantiel chez Augustin (*Confessions*, 8). Elle définit un champ de commentaire sur lequel s'enchaîne une fameuse série de penseurs (Luther en son temps puis, dans le nôtre, Heidegger, Arendt, Jonas [10](#)). Elle consiste en fait à négliger la fin du propos paulinien. La phrase est lue, et même oubliée, comme si Paul disait que l'accomplissement du beau n'est pas un sujet. « Du beau », dirait-il en somme, « je ne trouve pas qu'il y ait à s'occuper de sa présence puisqu'il n'est pas à demeure chez moi et puisque c'est le vouloir qui constitue l'habitat décisif de l'humain que je suis, lequel vouloir, s'il se débrouille avec le bien et le mal, ne trouve pas le beau comme son affaire ». Le verbe utilisé (« je ne trouve pas ») ne peut-il cependant pas s'entendre en un sens à la fois plus fort et plus précis ? Il désignerait alors une rencontre, c'est-à-dire un phénomène qui doit au dehors [11](#) du sujet habité par la volonté. Ce phénomène serait certes

involontaire, voire serait un phénomène de mémoire involontaire, mais tout de même un phénomène. « Je », c'est-à-dire ce qu'il y a de sujet en moi, ne le trouverait pas, mais cependant, il se trouverait pour lui, il viendrait à sa rencontre, il lui arriverait. Et, dans la mesure où le verbe « trouver » est utilisé par Paul sur le mode négatif, il serait par là signifié que ce moment phénoménal de rencontre est absent chez l'être seulement volontaire trop occupé de sa propre puissance actuelle, celle où il se trouve comme essentiellement muni de cette volonté qui par ailleurs ne suffit pas à ce qu'il fasse bien et/ou ne l'empêche pas de faire mal. Ce serait en ce sens l'emprise de la volonté ou, ce qui revient au même, le non abandon à l'involontaire qui empêcherait d'enregistrer en son for intérieur ce qui arrive à la rencontre ou qui, c'est selon, dénierait que pareille arrivée ait eu lieu.

Reste ou resterait à comprendre, dans cette hypothèse, l'autre verbe présent dans la phrase, le *κατεργάζεσθαι*. Ce que signifie dans ce verbe le préfixe, c'est que la condition du beau rencontrable hors de moi est ou serait d'être une phénoménalité en perpétuelle construction. Pareille signification fait place à l'idée d'un toujours possible perfectionnement de ce qu'il y a hors de moi, perfectionnement qui, étant donnée l'échelle des valeurs établie dans l'ensemble du texte et dont j'ai donné déjà la description lors de la séance précédente, commence ou commencerait dès

lors qu'on excède ou excéderait le bien, et même le bien faire. S'ouvre ici pour moi, étonnamment non relevé dans la tradition du propos paulinien, une idée singulière du mieux faire comme dynamique de travail qui ne se justifie pas du bien, mais d'un mieux que bien. C'est cette formule qu'il s'agit pour nous à présent de comprendre : qu'est-ce que faire mieux si ce mieux veut dire mieux que bien ? Pour parvenir à cette compréhension, nous pouvons d'abord examiner cette autre question : qu'est-ce que faire seulement bien ?

« Faire bien », c'est s'occuper de ce qui ne fait pas matière à action, c'est ouvrir son temps de faire à ce dont nul ne saurait se plaindre. Ainsi par exemple, de ce qui fonctionne bien, qui se plaindrait ? La plainte commence quand tel ou tel d'entre nous trouve dans tel ou tel bon fonctionnement un élément de dysfonctionnement (une nuisance ou une injustice). En attendant que pareille plainte advienne, c'est bien et nous pouvons même penser que toute entrée en fonction se fait pour le bien et se justifie d'un bien. Du beau en revanche, même si nous ne pouvons le définir, c'est-à-dire le contenir dans une définition que nous aurions pas devers nous et dont nous aurions l'idée ou le savoir, nous savons qu'il n'est pas un mal, qu'il est au moins bien et que, par conséquent, nous ne saurions jamais nous en plaindre. Il ne saurait donc, s'il s'accomplissait, être jamais matière à action, à juridiction et sentence. Le beau n'est

pas revendicable dans les termes du droit. Et même il se situe dans un champ que ne peuvent atteindre les questions portant sur le nuisible et l'injuste. En revanche, ce qu'il exige de nous en tant que dynamique dont l'effectuation est toujours possible, c'est que nous ne nous contentions pas de penser en termes de bon fonctionnement. Il permet qu'ait lieu entre nous des discussions qui ne sont pas peu ou prou des revendications d'utilité (ou, mieux, de convenance) ou de justice [12](#). Mais que les choses soient claires : pour la plupart de nos activités dans le monde, hormis les hostiles et les guerrières, nous n'imaginons pas de faire mal au monde, voire seulement de l'indexer maladroitement. Autrement dit, sauf cas de perversion, nous ne mettons pas des choses au monde – nous n'inventons pas – pour le mal. Au contraire, c'est toujours pour un bien que nous concevons nos inventions quand bien même la suite de notre histoire avec elles nous conduit ultérieurement à nous en plaindre. S'il doit s'agir que nous ne nous contentions pas de penser en termes de bon fonctionnement, néanmoins, c'est un fait : nous commençons par là. La beauté est dans l'affaire une tension supplémentaire. Suivant le mouvement des utilités, dépendant de ce mouvement, y trouvant les conditions de sa gestation, elle est comme en germe dans ce mouvement même. Elle trouve donc dans les techniques de l'utile sa matrice. Elle se met à jour, elle s'actualise avec et depuis cette matrice.

C'est le moment de conclure. J'ai dit ce que je viens de dire en pensant à un ensemble de textes qu'il faudrait lire si le temps de le faire était encore donné. Cet ensemble implique les noms de Baudelaire, Morris, Sullivan, Wright, Gropius, Valéry, Benjamin et Bill. Tous ont pour point commun de faire appel au vocable « beau » dans un contexte susceptible de correspondre à ce que je viens d'appeler « mise à jour ». Mais tous font aussi accueil à la modernité comprise non seulement comme un moment historique, mais encore, mais surtout comme un état d'esprit, comme une manière de prendre en compte la poussée récurrente des techniques et des utilités. Entreprendre de redéfinir cet esprit, préciser ce qui le sépare d'une part au moins de la pensée progressiste des Lumières est à présent une tâche à laquelle nous invitent au fond même ceux que nous connaissons aujourd'hui pour leur critique de tout un pan de la pensée moderne. Ainsi quand Isabelle Stengers, à la fin de *Civiliser la modernité ?*, III, 2, conteste « la manière de faire attention », propre aux scientifiques, « qui impose une disjonction entre voix active et passive, entre le sujet qui fait attention et ce à quoi il fait attention », c'est à la possibilité d'un faire ni actif ni passif – d'une voix moyenne qui ne présuppose pas l'opposition sujet/objet mais admet, selon mon langage, quelque chose comme un faire à la rencontre – qu'elle fait objectivement appel sans probablement assez penser d'une part que ce faire a été soutenu

par les modernes en art (y compris lorsqu'il s'agissait de travailler avec les machines et les outillages de tailles diverses que les temps modernes ont su mettre au monde), d'autre part que la modernité au sens de ces modernes implique une idée de l'humanité comme passible du beau (donc, dans mon raisonnement, de la rencontre).

Au cœur de l'étude de la modernité à laquelle j'invite ici réside une idée que tout ce séminaire aura impliquée. S'il est une position de Paul que ma lecture a tenté de faire valoir, c'est celle qui relativise l'importance de l'action et, par extension, de la politisation des questions humaines. Dans sa lecture d'Augustin auquel elle a consacré une thèse, et de Paul, Hannah Arendt parvient à une conclusion semblable. Il faudrait citer longuement le passage de « Qu'est-ce que la liberté ? » (*La crise de la culture*, p. 203-205) où elle traite de ce sujet. Je me contenterai de ceci :

« La liberté, centre même de la politique telle que les Grecs la comprenaient, fut une idée qui presque par définition ne peut entrer dans le cadre de la philosophie grecque. Ce fut seulement quand les premiers chrétiens, et spécialement Saint Paul découvrirent un genre de liberté qui n'avait aucun rapport avec la politique que le concept de liberté

put entrer dans l'histoire de la philosophie » (p. 205).

« Un genre de liberté qui n'avait aucun rapport avec la politique... ». Si cette thèse est juste, alors il convient de penser que toutes les questions que nous avons à nous poser ne sont pas immédiatement politiques. La politisation trop précoce d'un certain nombre d'affaires humaines revient à ne pas leur laisser le champ de déploiement qu'il faudrait. Ma thèse est que, dès les Grecs, le nom générique de ce champ, c'est *oikos*. C'est *oikos* en tant qu'*oikos*, ce n'est pas *polis* mais un espace où se décident et se règlent des partages, des distributions, des jeux de compétences, bref une éco-nomie dont la nature et la dynamique ne sont pas a priori politiques ni même vouées à être politiquement subsumées ou relevées. En disant ces mots, je m'écarte consciemment d'une pensée fameuse, celle de Hegel, qui s'est précisément efforcée de voir dans la politique, au demeurant ramenée à l'opération de l'État, la subsumption, la relève et finalement le devenir, sinon l'aboutissement et la solution, de toute question humaine. Mais j'en appelle aussi, et par conséquent, à une critique de l'économie politique. Je sais que cette dernière expression : « critique de l'économie politique » est un titre, à relire également, à repenser aussi, de Marx. Il y aurait à examiner le sort dans cette critique des notions de forces productives et de

rapports de production susceptibles d'entraver le développement de ces forces. Convient-il de soutenir toutes ces dernières notions ? Ne conviendrait-il pas de penser plutôt en termes de capacités à faire et de simplification de ces capacités [13](#) ? S'il doit s'agir de se libérer de quelque chose dans le produire, n'est-ce pas plutôt d'une pensée qui, moyennant de savantes divisions et répartitions des initiatives et des responsabilités dans l'opérer, légitime de retenir, de capitaliser et en même temps de forclure la dynamique interne du faire ? Paradoxalement, l'économie qui aura conduit à l'accumulation de grandes forces productives, c'est-à-dire à l'armement plutôt qu'à l'équipement du monde, aura empêché nombre de manières de faire. Elle a en dernière analyse contraint tout un pan du travail à proportion inverse de sa propre puissance de rétention.

Je me demande si, s'agissant de ces sujets, nous sommes assez instruits par l'expérience du XXème siècle. Cette expérience devrait nous avoir appris que la réponse à tout ce que, dans le champ de l'*oikos*, de l'urbanité ou de la socialité contemporaines, nous vivons mal parce que cela nous tient dans un registre de menaces ne se trouve pas nécessairement dans l'accession à l'instance politique du *krattein*, au pouvoir de commander et de légiférer. Sommes-nous assez attentifs à l'entame économique de ce pouvoir ?

Repérons-nous suffisamment, jusque dans les usages quotidiens, les modalités et les effets de cette entame ? En désignons-nous assez la responsabilité ? Tout un pouvoir dont la substance consiste à verrouiller l'opérer se soutient notamment de ces défauts d'attention. Apprendre non pas seulement à nous plaindre contre son *managment*, mais aussi à faire imminemment sans son langage et ses manières peut être une perspective.

Notes

1. Cf *Modernes sans modernités*, Lignes, 2009, où il est question (p. 19-20) de « (...) la différence silencieuse et fort peu célèbre de l'art dont j'entends ici suggérer l'importance : l'abandon au faire dans l'absence de savoir, entreprise risquée pour toute réputation mais possible au fond parce que sans conséquence pour le collectif (il n'est fait courir de risque à personne d'autre qu'au producteur en tant qu'artiste), échappe au social et au langage. Elle fait jouer, juste jouer l'appareil. »[↩](#)
2. Il faudrait méditer davantage cette idée d'une gestation déjà commencée et d'une annonce déjà passée et comprendre en quoi la logique du report d'échéance que je décrivais un peu plus haut peut la pervertir. C'est cette perversion qui, au

XXème siècle, a effondré ou plutôt retourné l'espoir communiste. La thèse, c'était que le passage au communisme était toujours pour plus tard, sous prétexte qu'il avait pour condition un certain développement des forces productives, lequel n'était lui-même jamais suffisamment réalisé. Autrement dit, il n'y avait pas déjà de quoi le réaliser, c'était un espoir constamment désespéré parce que sans fondement actuel. C'est-à-dire, quoiqu'il puisse être déclaré, posé comme sans urgence. Un économiste comme Bernard Friot qui se dit toujours communiste pense aujourd'hui qu'il convient au contraire de considérer le communisme comme ici ou là déjà présent. Ce mode économique nous regarde déjà, par exemple dans telle ou telle institution ou entreprise fondée sur la cotisation ou le « salaire différé ». S'il n'est pas déjà tout arrivé, du moins est-il bien dans l'imminence. À nous de prendre garde à ce qui l'annonce non pas pour plus tard, mais, encore une fois, déjà. Je dirais la même chose pour ce que nous appelons à présent la question écologique. Il s'agit de penser cette question non en terme d'échéance mais à partir des cas où elle est déjà traitée. Le traitement médiatique majeur qu'on en fait est sur ce point désespérant.↵

3. Qu'un sujet en cours d'éducation puisse faire une expérience heureuse de la faiblesse et/ou que le renforcement de la personne ne soit pas la seule perspective qu'on puisse donner à une éducation sont des affaires sur lesquelles il serait utile de faire quelques remarques. Je les laisse pour un éventuel autre séminaire.↵
4. Note sur le design comme désignation↵
5. Cf Olivier Boulnois p. 301: « *La Première Épître aux Corinthiens* mentionne le précepte platonicien selon lequel il vaut mieux subir l'injustice que la commettre »↵
6. Cf Claude Romano, *L'événement et le monde*.↵
7. Soit dit au passage, toute une considération des beaux-arts comme collection d'œuvres supposées intouchables (mais en réalité toujours retouchées sur les bords au moins de leur présentation) s'inscrit dans ce schéma de pensée. Et de même fait une théorie des programmes comme celle qu'a développée Flügger alors même que nous devrions savoir par les faits aujourd'hui que les programmes ne cessent d'être et de pouvoir être ré-écrits (s'ils semblent ne pas l'être ou si même ils sont bloqués dans un état ou un mode de leur inscription, ce n'est pas pour des raisons

ontologiques, ce n'est pas parce qu'ils ne pourraient pas être refaits et ré-écrits, c'est parce que l'écriture programmatique est un apanage économiquement réservé, verrouillé ou capitalisé).↵

8. Je vais reprendre et préciser dans ce qui suit des éléments de réflexion déjà ébauchés ailleurs. Cf *Poussées techniques, conduites de découverte*, p. 85, 116, 118 et 142-143.↵
9. Sur ce point, il me semble possible d'engager une discussion quant au statut de la notion de supplément chez Michel Guérin, *La Troisième main, Des techniques matérielles aux technologies intellectuelles*, Actes Sud, 2021. Guérin donne à cette notion un statut beaucoup plus problématique, pour lui source d'une histoire en dernière analyse dénaturante et déshumanisante, qu'à celle de complément. Il est bien en cela disciple de Leroi-Gourhan, quelles que soient par ailleurs ses intentions de nuancer désormais la filiation qui est la sienne à l'égard de l'anthropologue. La notion de complément implique l'idée d'une perfection et d'une satisfaction possibles. Il n'est pas étonnant que je comprenne la perfectibilité rousseauïste autrement que Michel Guérin.↵
10. Voir sur ce point Olivier Boulnois, op. cit., dans le passage où est discuté le verset

de Paul.↵

11. Sur ce point critiquer la façon dont Agamben valide benoîtement la déclaration aristotélicienne de supériorité du *prattein* sur le *poiein*, et le caractère divisé du technicien dont l'œuvre est extérieure (voir mes deux notes au chapitre 1 de *Création et anarchie*).↵
12. Procéder ici à une critique de l'approche sociologique du goût, approche toujours peu ou prou imprégnée d'une revendication de justice.↵
13. Le mot de simplification est à entendre au sens technique défini dans le séminaire et non au sens politique néo-libéral qui revient en fait à modifier, voire à supprimer, un certain nombre de droits sociaux supposés faire entrave à la rentabilité des investissements. La simplification dont je parle est une opération dont le nom indique bien qu'elle est seconde. Elle va dans le sens d'une découverte et d'une mise en évidence. Comme nous l'avons vu précédemment, le résultat qu'elle produit se distingue de la complexité, du foisonnement surproductif, de l'ornementation, etc...↵